

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



“TLAIHYOWIA: LA EMERGENCIA DEL AGUA EN UNA COMUNIDAD NAHUA DE LA HUASTECA VERACRUZANA.”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN ANTROPOLOGIA SOCIAL

P r e s e n t a

CARLOS DAVID GONZÁLEZ AGUILAR

Director: DR. Alessandro Questa Rebolledo

Lectores: DRA. Eliana Acosta Márquez

DR. Roger Magazine Nemhauser

CDMX, 2020

Índice

Tlaihyowia: la emergencia del agua en una comunidad nahua de la huasteca veracruzana.	5
Introducción.....	5
La relación entre humanos y agua.....	9
Estado de la cuestión Huasteca Veracruzana	17
Fase de reconstrucción e indagación.....	20
Fase de consolidación y profesionalización	24
Fase de producción fragmentada.....	32
Justificación	41
Objetivo.....	42
Marco teórico metodológico.....	44
Marco teórico	44
Propuesta metodológica.....	59
La parte lingüística	60
Las primeras aproximaciones a esta región	61
Capítulo 1. Contexto etnográfico.....	62
Descripción general.....	64
Sobre el camino.....	69
Descripción de un solar o notlalli.	72
Economía.....	74
Agricultura.....	74
Ganadería.....	78
Monocultivos	81
Actividades económicas locales	81
Tenencia de la Tierra.....	84
Organización social.....	88
Clases o grupos sociales.	89
Diferenciación por niveles educativos y económicos	91
Diferencias raciales, culturales y lingüísticas	92
Grupo doméstico.....	92

Ciclo de desarrollo	92
Familia nuclear.....	94
Familia extensa	94
Reglas de residencia, ideología y práctica.....	95
La herencia.....	96
Grupo doméstico como grupos productivos	97
Parentesco.....	97
Patrón de residencia	97
Terminología del parentesco	99
Noviazgo.....	99
Compadrazgo	100
Tipos de compadrazgo.....	100
La comunidad como grupo social.....	101
Barrios	103
Gobierno.....	104
El costumbre o sistema ritual.....	113
El costumbre y la vinculación comunitaria.....	115
Capítulo 2. <i>Atlatlakwaltia</i> : un mecanismo local para enfrentar la seca.....	120
Del modelo ritual a la diplomacia cosmológica.....	133
La vida social del agua: usos, intereses y actores.....	143
Capítulo 3. <i>Atlatlakwaltia</i> , la vida social extendida del agua.....	170
Descripción del atlatlakwaltia.....	170
Los nuevos recortes o tlatekmeh.....	177
El día de Chikomexochitl	180
Ofrenda a los aires.....	183
Las primeras ofrendas	186
El día grande, el ascenso al Postektli	188
Ofrenda al pie del cerro	190
Ofrenda en la parte media o tlahkotepetl.....	190
Ofrenda en la punta del Postektli o tlapani.....	192
El cierre de la puerta o kasakuaya.....	193

Y el agua nunca llegó	193
Perspectivas locales entorno al atlatlakwaltlistli.	200
A manera de conclusiones.	209
Glosario	217
Bibliografía.....	229

Tlaihyowia: la emergencia del agua en una comunidad nahua de la huasteca veracruzana.

Introducción

La presente investigación analiza las implicaciones sociales, emocionales y ambientales derivadas del estrés hídrico que enfrenta una comunidad rural nahua en la huasteca veracruzana. Mediante un estudio etnográfico inmersivo, se pretende explorar las intersecciones entre ritualidad y conocimiento ambiental local asociados a la actual preocupación por la progresiva desecación de cuerpos de agua y acuíferos en la región de estudio. Para la gente de esta zona, el agua es una entidad sensible y agentiva que actúa acorde a un sistema de valores compartido, en otras palabras, es un ser vivo. Su gradual desaparición significa no sólo un riesgo en términos productivos y ambientales, sino un mensaje entendido localmente como de orden moral. El primer objetivo de esta investigación es, por un lado, mostrar cómo los efectos locales del cambio climático - antropogénico o no- son vividos y explicados por una población específica de acuerdo con sus propios parámetros y aparatos conceptuales. Por el otro, pretende sumarse a los debates y testimonios sobre cómo diversas poblaciones indígenas y rurales en México y el mundo, están siendo duramente impactadas por dichas transformaciones climáticas.

La localidad en cuestión es Teakatl, Amatlan, y se ubica dentro de la región denominada como *el lomerío chicontepecano*.¹ Su población actual es de doscientas personas quienes en la temporada de sequía de noviembre 2018 a septiembre 2019 han resentido diversos estragos climatológicos como la disminución dramática y pérdida de cuerpos hídricos, todos estos acontecimientos han provocado en la localidad y la región una progresiva consciencia de un estado de vulnerabilidad ambiental. Los efectos asociados a la escasez de agua afectan no sólo a la industria agropecuaria y la silvicultura local, sino también las prácticas ceremoniales, la cotidianidad, el paisaje y hasta el consumo humano. Así, el estrés hídrico encuentra repercusiones que van desde lo ambiental hasta el nivel emocional individual, comunitario y regional.

¹ Cf. Medellín Zenil, 1955.

Esta articulación de escalas permite observar que la agencia atribuida al agua convoca un conjunto de relaciones sustentadas en la movilización comunitaria y las diversas problemáticas relacionadas con la pérdida hídrica. Ejemplo de estas son el resquebrajamiento de ciertas relaciones intercomunitarias e intracomunitarias -que detallaré más adelante-; el abandono de las prácticas locales en torno a la personificación del agua y la ritualidad, expresada en el denominado *atlatakwaltilistli*; además, de la devastación ecológica local.

El trabajo etnográfico de investigación se realizó en un periodo de campo de diez meses, entre mayo de 2019 y febrero de 2020, en las comunidades de *Teacatl*, *Amatlan* e *Ixxakwatitla* en las cuales tuve que alternar mi estadía en tres ocasiones por motivos de escasez de agua, lo cual también detallaré más adelante. La primera parte de mi estancia etnográfica sucedió en la comunidad de *Ixxakwatitla* de los Pinos, localidad perteneciente al municipio de Chicontepec, en la casa de un profesor de la comunidad, a partir del 28 de mayo al 2 junio, semana en que se realizó *el costumbre* denominado *atlatakwaltilistli*, actividad en la que se ofrenda comida al agua y a otros seres.

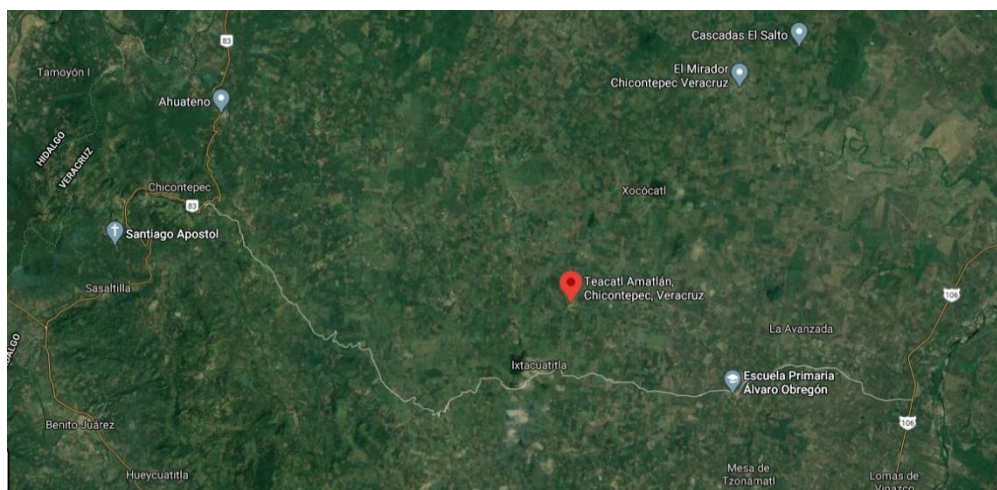


Ilustración 1. ubicación regional de Ixxakwatitlay Teacatl, Amatlan.

Esta primera temporada permitió un acercamiento a la ritualidad² relacionada con el agua y tener una mirada atenta en el desarrollo de esta. Sin embargo, busqué una comprensión diferente de las

² En el año 2016 tuve la oportunidad de realizar un primer encuentro con esta ceremonia. En esa ocasión parte de mis fundamentos metodológicos y teóricos se sustentaban en los aportes derivados de la cosmovisión. Sin embargo, desde aquel momento me pude percatar que los planteamientos teóricos en cierta medida distorsionaban la realidad percibida

acciones, las palabras, las categorías y todo un cúmulo de movimientos que, trato de comprender ante la realidad y experiencias de vida de los interlocutores, mismas que se asientan en la descripción etnográfica.

El ritual se centra en la figura de la *siwamichi* o la sirena, quien a partir de su atributo engendrador hace posible la bendición de las semillas y de forma benevolente restituye el esfuerzo, el trabajo y la cooperación, elementos constitutivos de la vida social que emplea la comunidad para la realización de esta ceremonia.³ Estos tres elementos no se reducen al nivel de la práctica ritual, ni tampoco les excluye para que se articulen con otros ámbitos de la vida pública e individual.

El segundo periodo de estancia se realizó en la comunidad de *Teakatl*, Amatlan, ubicada a una hora de distancia respecto a *Ixkakwatitla*. En esta localidad mi alojamiento paso por tres momentos que permitieron elegirla como espacio y unidad de análisis. El primero, se relaciona con los antecedentes que había observado en perfiles de Facebook de algunos jóvenes de esta comunidad, siendo el problema del agua la noticia más difundida; hasta ese momento, el abasto de agua contemplaba solo sesenta litros por familia cada tercer día.

El segundo momento ocurrió el día 3 de junio cuando asistí a la celebración de la fiesta patronal de *Teakatl*, donde se realizó una procesión en las inmediaciones de la comunidad, y pude escuchar algunas referencias respecto al desabasto de agua, debido a la falta y el retraso de las lluvias. Durante la celebración de la misa pude captar una categoría local que mostró una diversidad de percepciones en torno al sufrimiento y la falta de agua, esta era *tlaihyowia* o sufrir, como inicialmente se tradujo al castellano por parte de los vecinos. Este hecho fue un punto de reflexión entre la concepción del sacerdote, la de los habitantes y la propia, situación que me despertó un interés por comprender: ¿qué estaban entendiendo por sufrimiento?, ¿qué elementos lo integran?, ¿cómo se relaciona con un acontecimiento climático? y ¿cómo se refleja en la vida social?; de forma puntual ¿Cómo se relaciona un acontecimiento ambiental con la constitución emotiva y sensorial de los individuos?

por el etnógrafo, ¿qué pasa cuando no se encuentra la ritualidad o cuando estructuramos la realidad?, ¿dónde quedan las relaciones?

³ Por cuestiones prácticas, se utilizará en primer momento la palabra ceremonia para referirnos al *atlatlakwaltetlistli*, pero sin reducirse a este término, lo cual se abordará de manera más detallada en el capítulo dos.

El tercer momento que origina este interés y el desarrollo de la problematización temática deriva de vivir dos semanas en una casa de la comunidad,⁴ de la cual tuve que salir cuando el abasto de agua se redujo a cuarenta litros. Esto ocasionó que no hubiese agua suficiente para cubrir mis necesidades –a decir de mis anfitriones y de la autoridad local-, lo que me llevó de vuelta a *Ixkakwatitla*. Conforme pasaban las semanas el problema se incrementó y dio como resultado la generación de algunas posibles alternativas para resolver la carestía, siendo la apertura de pozos artesanos⁵ la más práctica.

Estas circunstancias me permitieron problematizar el desabasto de agua y sus implicaciones a nivel comunitario, planteando como hipótesis que: el agua se convierte en un ser colectivo o agente social que tiende a establecer, renovar o reconfigurar la vida comunitaria, siendo la actividad ritual el mecanismo local mediante el cual se establece una línea de comunicación con entidades que integran el cosmos y que inciden respecto a los fenómenos climatológicos que impactan esta población nahua, tal como la temporada de secas.

Las afectaciones de esta temporada continuaron incrementándose de forma proporcional con el aumento de la temperatura, mientras los pobladores de esta comunidad observaban la reducción total de su pozo comunitario, buscaban por diversas vías soluciones inmediatas ante la contingencia, las cuales iban desde el ámbito ceremonial hasta las de tipo técnico. Si bien, desde las ciencias hidrológicas se plantea la problematización del estrés hídrico, por qué no pensar desde la antropología en una propuesta de análisis que contemple el estrés social y emocional a partir de la debacle hídrica. ¿Será este caso concreto una posible vía para observar las dinámicas sociales que, se generarán en un futuro inmediato ante la degradación ambiental y las consecuencias del Antropoceno?

Las expresiones emocionales ante episodios climáticos como lo fue la sequía de 2019 en las comunidades de *Ixkakwatitla* y *Teakatl*, permiten observar una relacionalidad que ha sido omitida a raíz del posicionamiento de un conocimiento objetivo -tanto científico como académico- y distante de una realidad en continua transformación.

Entonces la pregunta a contestar sería ¿desde dónde tendríamos que posicionar nuestro análisis para lograr los objetivos de esta investigación?

⁴ La familia Domínguez Cruz hizo posible mi estancia durante 2 semanas consecutivas y posteriormente fungían como un espacio de interlocución en las visitas posteriores a mi salida de la comunidad.

⁵ Esta es una forma como se denomina a la búsqueda y apertura de pozos, la cual, se desarrolla mediante recursos y técnicas rudimentarias.

La relación entre humanos y agua.

Los registros etnográficos sobre la relación humanos y agua han estado presente en todas las sociedades que han habitado este mundo. La importancia y el tratamiento que se ha generado en torno a esta entidad ha estado integrada dentro de los análisis del ritual y la magia, tal como se desarrolla en el capítulo de *La Rama dorada* de J. Frazer (1944) titulado *El dominio mágico del tiempo*. En un recorrido bastante amplio sobre prácticas mágicas relacionadas con el agua, Frazer ubica a un personaje presente en todas estas actividades y es el denominado *hombre-dios*, del cual menciona su capacidad para vincularse con entidades no humanas refiriendo que “deriva su poder extraordinario de una especial simpatía con la naturaleza.”⁶

La estrecha relación que generan estos especialistas rituales en diversas sociedades tiene como medio de diálogo y diplomacia naturalizada las ceremonias y *los actos mágicos* que se realizan de forma colectiva o privada. Respecto a los primeros, es donde ubica la vital importancia de establecer una buena relación con el agua, ya sea para beneficiarse o contrarrestar sus efectos. El recorrido realizado desde sociedades tradicionales como las del África, Oceanía, la región indoeuropea hasta comunidades de Europa y del nuevo continente, deja ver que las relaciones con el agua se sustentan por un conocimiento local que establece regularidades y también contradicciones ambientales, pero como bien señala el autor “las perspectivas de las causas naturales acogidas por el mágico salvaje no es dudoso que ahora parezcan manifestaciones falsas y absurdas. En su día fueron hipótesis legítimas, aunque no soportaran la prueba de la experiencia.”⁷

Este conocimiento ejecutado sobre las virtudes y consecuencias del agua, presentan a este elemento caprichoso como una entidad estrechamente relacionada con la vida humana, así la presencia de *el hacedor de lluvia*⁸ cumple una función sustantiva dentro de las comunidades, siendo la negociación un aspecto que sobresale en esta transacción hídrica. Si bien, Frazer sitúa a este especialista ritual, es a través de todos los registros etnográficos que se puede observar la

⁶ Frazer, 1944: 88.

⁷ Ibid., p. 89.

⁸ Cf. p. 90.

diversidad de dispositivos desplegados para congraciarse con el agua. Estas formas pueden presentarse como relaciones estables, de reciprocidad e intercambio hasta casos donde la violencia, la coerción y el sometimiento pueden ejecutarse hacia el agua o sus advocaciones significativas.

Un ejemplo que retomo para ilustrar esta relacionalidad con el agua, en tiempo de escasez, es su referencia respecto a los indios Omaha de Norteamérica “cuando el maíz está agostándose por falta de lluvia, los miembros de la sociedad sagrada del búfalo llenan una gran vasija de agua y bailan alrededor cuatro veces. Uno de ellos bebe agua y la espurrea al aire pulverizada imitando la neblina o lluvia menuda. Después vuelva la vasija, derramando el agua por el suelo, y los danzarines se ponen de bruces para beber el agua, llenándose la cara de barro. Esto salva al maíz.”⁹ Como lo destaca el autor muchas de estas prácticas están sustentadas por la denominada *magia homeopática o imitativa*.¹⁰

En consecuencia, más allá de la presencia y actualidad respecto a estos debates, el legado que nos deja a través de las fuentes registradas permite observar una serie de acciones realizadas por los humanos a través de un corpus de especialistas que negocian la presencia o la ausencia hídrica. Sin embargo, también deja entrever que en muchos casos esta convenio no solo atañe a los humanos y al agua sino también convoca a todas las entidades que integran las cosmologías de las diferentes sociedades, entre ellos los muertos o los espíritus pueden ser otro factor que interviene en esta relación.

Por lo tanto, todos estos planteamientos desde nuestra experiencia etnográfica, si bien, están presentes mediante un especialista hasta la personificación del agua, de las nubes, el viento y el rayo, la lectura que puede realizarse de este cosmos relacional puede ampliar el entendimiento sobre la relación de los humanos con el agua. Algunas fases que se desprenden de la realización del *atlatlakwaltlistli* son cinco:

⁹ Ibid., p. 90-91.

¹⁰¹⁰ Recordemos que la tesis principal de este autor es diferenciar y conceptualizar las prácticas mágicas entre las sociedades *primitivas*, diferenciando entre *la magia homeopática y la magia contaminante*. De manera general define la magia como “un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado. Considerada como una serie de reglas que los humanos cumplirán con objeto de conseguir sus fines, puede llamarse magia práctica.” (p. 34) líneas más adelante explica de forma puntal que “La magia homeopática está fundada en la asociación de ideas por contigüidad.” (p. 35)

- 1) Se convoca mediante el especialista ritual a todas las entidades que participan de este cosmos pluvial, estas son *creadas* mediante recortes de papel o *amatlatekmeh*,¹¹ los cuales presentan una figura antropomorfa, y se distinguen por su cualidad genérica y anímica, esta última se vincula con algún elemento específico que la caracteriza. En el caso del agua se representan elementos acuáticos, mediante cortes ondulados que refieren el movimiento o a través de la cola de un pez.
- 2) La segunda fase comprende la *interacción* con estas entidades durante el desarrollo de todo el protocolo ceremonial. Un ejemplo, es el ofrecimiento continuo de alimentos, a los espíritus, quienes en todo momento deben ser complacidos.
- 3) Conforme se realizan una serie de actividades que vinculan a los humanos y a las entidades, existen momentos específicos como la barrida, el brindis o la entrega de la ofrenda donde se expresa un tipo de transacción, la cual, convoca a las autoridades locales para firmar con el sello comunitario y sangre de guajolote el pacto que han contraído todas las partes, *fortaleciendo* esta relación.
- 4) Posterior a estos actos de negociación se realizan ofrendas particulares en cada uno de los espacios que habitan el aire y el agua. De igual manera, se *renuevan* los enseres que le acompañan, este cambio de elementos se entiende como un mantenimiento que genera buenas relaciones a través de la memoria y el recuerdo.
- 5) Para concluir, después de cinco días de trabajo se depositan las ofrendas dentro de los lugares específicos que custodian las diferentes entidades, siendo el monte *Postektli* un lugar análogo al edificio municipal, donde las autoridades se encuentran para *conciliar* conflictos, diferencias y necesidades.

En consecuencia, las cinco actividades que sintetizan la negociación del especialista o *wewetlakatl* durante la ceremonia de alimentar al agua, son: crear, interactuar, fortalecer, renovar y *conciliar*. A partir de estas acciones se crea un marco perfecto para la diplomacia que se sostiene más allá del ámbito humano en un cosmos relacional. Pero ¿Cuáles pueden ser las posibles consecuencias

¹¹ Esta palabra está compuesta por el sustantivo *amatl* que significa papel; *a* que funge como ligadura del adjetivo verbal *tlatektli* que significa recortar cuya raíz es *teki* o cortar; y del plural *meh* el cual puede ser utilizado para sustantivos y para objetos animados.

de olvidar o violar el pacto con estas entidades? De forma específica, la relación con el agua ¿expresa vulnerabilidad y peligro por su carácter caprichoso?

Una segunda obra que nos acerca al trato que se establece con el agua desde la etnografía mexicana es *Aires y Lluvia. Antropología del clima en México*. (2008) En este trabajo se recopilan veinte artículos los cuales se analizan destacando “la importancia y la vitalidad de los ritos de lluvia en México.”¹² La obra se inscribe dentro de la línea de investigación *clima y sociedad* que conforma a la antropología del clima en nuestro país. En la introducción se plantea la importancia del agua y la lluvia entre las poblaciones indígenas, rurales y urbanas del país, así como su articulación con su visión del mundo.¹³

El análisis general se enfoca en la relación sociedad naturaleza, considerando que cada una de las estrategias desarrolladas por cada sociedad pueden ser abordadas desde el determinismo ecológico, la coevolución o la ecología simbólica. En tanto, el diálogo que establecen con áreas de conocimiento desde la etnoclimatología y la etnometeorología, se perciben como una lectura local a problemas generales como las ciencias del clima. El acierto que encontramos en esta investigación radica en que las respuestas culturales a los acontecimientos climáticos se observan como *un sistema de relaciones complejas*.

Desde una perspectiva etnohistórica se presenta la relación del hombre-agua a través de ritos y calendarios de raigambre prehispánica, teniendo como centralidad la transición estacional y los efectos socioculturales que ha producido dicha transformación. En la segunda parte se presentan los trabajos de corte etnográfico que se posicionan desde la percepción sociocultural, el poder y el castigo, y el deterioro y riesgo ambiental. Si bien, desde este aparato metodológico se pueden generar lecturas individuales sobre los fenómenos ambientales, por qué no pensar en una lectura integral que abarque todos estos elementos.

Dos trabajos que se desarrollan sobre esa línea son los desarrollados por Ariel de Vidas y David Lorente.¹⁴ El primero presenta un análisis integral y se desarrolla de forma contigua a nuestra zona de estudio. Así las relaciones sociales se extienden más allá de lo humano e inciden en la vida cotidiana de la población tének en Veracruz, desde la memoria y las estrategias de adaptación en su relación con otras entidades que pueblan el territorio y la convivencia con esta

¹² Lammel; Goloubinoff; Katz, 2008: 23.

¹³ Ibid., p. 27.

¹⁴ Estas dos obras son consideradas como parte de análisis más amplios dentro de esta investigación, por el momento solo sintetizamos lo que consideramos vital para este apartado.

comunidad; así la ausencia del trueno no es más que la síntesis de múltiples relaciones que han transgredido el espacio y las reglas de convivencia.

En tanto, la obra de Lorente retrata una relacionalidad con el agua un tanto soterrada que sigue emergiendo ante los constantes procesos de transformación que acechan a las poblaciones serranas de la región de Texcoco. El papel destacado que se le confiere a los *tesifteros* radica en su conocimiento sobre el tiempo, sin embargo, la transgresión a espacios acuáticos y una mala relación con las entidades protectoras del agua o *ahuaques*, genera una serie de afectaciones cuyo único objetivo es restablecer una buena convivencia entre humanos y no humanos quienes comparten un mismo espacio vital.

Esta revisión de la presencia e importancia del agua en diversas sociedades, así como sus diversas formas de relacionarse, nos permiten pensar que nuestro análisis respecto a la crisis hídrica que se vivió en estas comunidades nahuas y su ausencia en la región pueda ser analizada como parte de una relación inestable en la que los protocolos ceremoniales fungen un papel prioritario en esta mediación. Un pasaje etnográfico que puedo referir es el compartido por Don Eulalio un abuelo de *Teakatl*, quien después de la realización del *costumbre grande* y su ineficaz resultado solo se resignó a escuchar lo que otro abuelo le contó por el camino.

-d- ke mapeki tlahuaki tlen machilli pan mayolo o ¿qué sentiste en la sequía?¹⁵

-e- no, se siente feo se sentía feo por el sol, hacía mucho sol mucha de la gente hablaba conmigo, ¿cómo ves?, ¿va a llover o no?, yo creo que no va a llover no llueve, no va a llover, vamos a sufrir unos días todavía, de veras, si, ya viene nublándose, pero el viento lo levanta, nomás así viento se va el agua, se va el agua, ...

-g- así no más pasa

-e- ya estamos en la mano del Dios, el Dios nos cuida, el Dios nos castiga, a veces tenemos castigo aquí nosotros o a otras personas, pero, el Dios empareja a todos, nos pone parejos, si es catequista, si es padre, nos castiga parejo, parejo, no, no más a uno, va a ser a uno pero los va a castigar parejo, a parejo sí, es lo que les digo yo, a la mejor, pero ya hicieron todas las costumbres en el Cerro, por donde quiera hicieron...

¹⁵ Las iniciales colocadas en de cada párrafo representan al participante en el diálogo: -d- David [mi participación], -e- Don Eulalio mi anfitrión. -g- Doña Genoveva la esposa de mi anfitrión y -av- el abuelo vecino que compartió la historia sobre la sequía.

-g- todos, todos, muchos, muchos, ... hicieron y no respeto, no se respetó, ...

-e- no es nada, a la mejor hicieron bien o hicieron mal, varias o unas personas salieron e hicieron mal, pues Dios nos castiga, ...

-g- ahí pagamos todos, ...

-e- estamos jugando con el Dios, no más estamos jugando con el Dios, no queremos el agua, y eso no más uno, pero nos castiga parejo

-g- y yo creo que si es verdad, sí, porque, hace cuantos años, como unos 3 o 4 años, o yo, ya lleva unos 5 o 6 años, no sé, ya no me acuerdo, [le pregunta a su esposo sobre el accidente de los alumnos] iban alumnos de la TEBA, de la secundaria, se juntaban se hablaban entre 6 y entre 12, iban como parejas, se llevaban caguamas, llevaban condones y allá iban a jugar y, ¿qué pasó?, nomás un vientecito vino, se les cayó la rama encima, ahí se quedaron, ¿qué es lo que estaban haciendo?, cuando fueron a buscar sus papás, ya fueron a ver lo que habían hecho, un montón de, botellas, cervezas, caguamas, había mucho cochinerero ahí les castigo el Dios, por eso, ellos hicieron mal, pero, les llegó un buen, lo que no deberían de hacer venían borrachos, si tú eres mi hijo y llegas borracho, yo no sé dónde andas, donde vas, vas a estudiar no vas a ir a tomar, ellos llegan tomados, -al parecer antes había alumnos que iban tranquilos, pero ahora ya casi ya no- pero, sino pasaba eso seguían haciendo eso, si, ahora ya los castigo el Diosito y se fueron todos,...

-d- ¿los castigo el Diosito con el aire?,...

-g- con el aire,

-d- y ¿el aire es bueno o malo doña Genoveva?,...

-g- se, todo es malo, si tú te portas mal, te ve el Diosito que tú te estás portando bien, te estás portando mal, ahora ese también [con relación al aire], también así fue, ahora los costumbres que hicieron no valió nada,

...

-d- ¿por qué cree que no hayan valido nada? ¿porque hicieron muchos?,...

-g- ah, sí, hicieron muchos, pero el mero cabecero, decía que no, decía que no, porque son sus hijos lo que hicieron, lo que hicieron ustedes, no vino el mero jefe, aunque dice Cristóbal, que es el jefe, es el jefe de Huixtipa, ese no el mero jefe está en ¿Cruz Blanca o Tierra Blan?, Cruz Blanca, ...

-e- Cruz Blanca, ...

-g- el mero jefe es de Cruz Blanca, ...

-e- el mero, mero viejito ya se murió, ...

-g- ajá, se llamaba Andrés, ...

-e- vienen sus hijos, pero, ya no es igual, un señor de allá de las Silletas, fui a Chicón fue contando en el carro, vamos en carro, dice, dijo el señor, se acordó por el sol:

-av- ¡Ey! amigos, yo creo que no va a llover, dice, sigue el solazo, dice, pero, ya hicieron costumbre, todos, todos hicieron costumbre, los demás dicen, sí, pero, ya no es igual, dice, ya no es igual cuando yo vi, yo si vi, dice, estaba mi papá, mi mamá, yo también fui, lo fue a ver al cerro, vino el abuelito en Cruz Blanca, dice, estaba roto aquí su patita, está roto su patita.

Así, ¡oh!, a ese sí, sí, yo lo respetaba mucho dice, dice, esos no comían, los que estaban en el costumbre no se iban a sus casa ahí estaban 4 días, comían nomás una vez, dos tortillas cada una vez. no tomaban refresco, dice, fuimos a subir en el cerro, vino un señor, dice, oye, en el costumbre ahí abajo, venía uno venía un rico, dice, luego luego dijo el señor, el abuelito que vaya el agente municipal, dile, al señor que se regrese que no pase la mesa, la va a hacer mal, pero, ¿por qué?, dice, no no, que vaya que regrese, no no, no queremos a esos ricos, dice, es lo que dijo, fueron el agente municipal y los demás a decir tú no te pasas, ya estamos así completos, vete, dijeron que no te pasas aquí, no yo, pero yo traigo flor y todo eso, sí, sí pero no pasas; regresó el señor después cuando regresó el señor, empezó a contar el abuelito, dice, no, esos ricos no, esos son malos, son malos, pero, ¿por qué son malos? no, ese se lleva con, se llevan bien con los ricos, se llevaban bien con el demonio el diablo, con el diablo, se ha pegado con el diablo, dice, en carnavales en carnaval hace su fiesta, el rico lo hace fiesta, mata pollos, así vivos con su sagrado, así en su potrero y le da de comer al diablo, ...

-d- ¿a *tlacatekolotl*?

-e- a *tlacatekolotl*, eh, sí, sí, es lo que le da comer, dice, eso no, los ricos no yo no los quiero a los ricos, dice, yo luego los veo, los que son malos, dice, si están los ricos aquí pero yo los veo, los ricos están aquí pero luego los conozco los que son gentes buenas, dice, ya les dice que no, ese rico anda con el demonio, dice, ahí lo trae el demonio, atrás de él, ta contento viene el demonio pero va a hacer la mesa mal, dice, lo regresaron dice, al otro día fuimos a subir al cerro, subimos al cerro, y dijo el abuelito "de una vez hay que

mover todo, lo que está en la mesa y vámonos, ahorita va a llover", dice, y hacía mucho sol, dice, solazo pero solazo, hizo una nublado así que vino un viento, ah y llegando, bajando a hasta el sueño, aguacero, agua, agua, agua, agua, agua, ese sí, el mero, mero padre si conocía, dice, y sus hijos ya no es igual, dice, ya no, ya no, y eso nunca les dejaba que entren los curanderos, esos no los dejaba entrar los curanderos,...

-d- ¿curanderos no, por qué?,...

-e- pues, no les dejaba que, no, esos son malos,

-d- ¿también son malos?,...

-e- los curanderos, [se ríe] es lo que le dic, lo cuento a mi señora pero ella no lo cree ella no lo cree, yo lo respeto al señor, esta grande el que iba contando él no los dejaba que entraran en el costumbre, los curanderos, dice, esos no, no, ellos se levantaba la comunidad en el cerro se había levantado la comunidad al agente municipal, al agente municipal,...

-g- echaban cohetes [comenta a lo lejos] había hecho una reunión todo, vamos a hacer esa costumbre, pero, el agente municipal, no va a citar a todos los ranchos que vengan, todos no, ...

-d- no, nada más la comunidad ...

-e- el a la mejor los citaron y vinieron, ahora yo, yo supe, que, si llegaron puros curanderos, dice, y no va a llover, dice, los curanderos no, esos curanderos hacen muy mal están pegados con el demonio...

-d- también, ¿cómo los ricos?,...

-e- sí, es puro demonio trae costumbre para, hacen rezado para, para otras, dice, y eso no, no, él rezaba puro otomí -el abuelito-, puro otomí rezaba, no entonces si llovía hombre, había maíz, todo había y ahora no va a llover, y de veras, dijo, si va a llover pero nos va a castigar unos días todavía, dice, unos días nos va a castigar, y si nos castigó, cerca de un año creo, ahorita a estas horas hídole cabrón, y él cuando, se acordó también de la seca, la seca yo si lo vi dice el señor, uhm! se, secó secó todo, los árboles, dice, pero por que se hubo la seca, dice, hubo la seca [le preguntaron] y estaba el mero mero, el mero que lo sabe del costumbre, dice, pero no, ya hubo evangelios, dice, ya hubo evangelios [en relación a la aparición de grupos evangélicos en la región] los vangelios ya no respetan, ya no obedecen, ya no,...

-g- ¿tú eres vangelio? [me pregunta doña Genoveva a la distancia] ¿tú eres vangelio?,...

-d- no!, [se ríen los dos por mi respuesta]

-e- hay muchas religiones, ya no, ya no obedecen, no, ya no, hay mucho evangelio, dice, ya no obedecen, dice, si, ya no lo creen en la capilla, ya no ya no, y por eso, nos castiga el Dios, dice, nos castiga, pero, nos castiga parejo, los que tienen dinero, no tienen dinero, maestros, licenciados, el que sabe, de gobierno, vamos parejo, los que tienen dinero comen, los que no, no, van a sufrir, dice, tienes dinero pero si no hay agua ¿con qué vas a revivir? se necesita agua, si hay agua, pero no hay maíz, hay maíz, pero si no tienes dinero, no hay trabajo, ay, hijo de la chingada... nombre, esas gentes no los citaron, ni invitaron su hijo del mero mero, al abuelito su hijo, no vino él, no vino, vino otro del rancho, dicen, yo supe que si vino uno por Huixtipa pero ese no conoce, ese no, ese no, ...

-g- es como un doctor, tú sabes, tú eres el especialista, el otro también es doctor, pero no tiene mucho, experiencia, conocimiento, este también es doctor, pero también es de los nuevos que no conocen, así están las cosas, es como el mero jefe, el *huehuetlacatl*, también tu eres *huehuetlacatl* del *huehuetlacatl*, pero no sabes mucho, es lo que dijeron.

-e- no, dice que si, no va a llover es que la mesa está mal, la que hicieron, dice, está mal la mesa que hicieron.¹⁶

Estado de la cuestión Huasteca Veracruzana

La huasteca veracruzana requiere de la planificación que la desenvuelva en sus grandes posibilidades de las cuales es luminoso mensaje la obra de sus remotos pobladores. (Pasquel Leonardo, 1951: s/p)

¹⁶ Testimonio recuperado del diario de campo en *Teakatl* Amatlán, 24/10/2019.

El objetivo de esta exposición bibliográfica se fundamenta en los antecedentes históricos y aportes antropológicos generados en esta región de estudio denominada como Huasteca.¹⁷ Un primer punto para abordar dicho espacio de análisis se plantea desde su nombre genérico, que a la par de otras zonas etnográficas de estudio, históricamente, se abordaron desde dos elementos fundamentales: la lengua y el grupo cultural. Sin embargo, como bien señala Ruvalcaba (1991) solo se concibe como una denominación regional más nunca es asumida por sus propios pobladores, situación que supone, una pertenencia y adscripción de tipo étnica a nivel intralocal.¹⁸ Esto es importante resaltarlo porque la denominación Huasteca es operativa en un nivel geográfico más no en los procesos identitarios que constituyen la realidad de este espacio multiétnico.

Ante este panorama complejo se presenta lo que ha sido el acervo bibliográfico de este espacio. La vasta obra producida surca desde los primeros informes posteriores al contacto español (1523) hasta las publicaciones más recientes donde se expone la movilización social étnica respecto a la defensa del territorio y los recursos naturales. Esta rápida transición nos posiciona ante el problema de mayor fuerza en esta investigación: la percepción del *entorno huasteco como productor y granero histórico*, es decir, un emplazamiento ecológico de abundancia y condiciones óptimas. Esta aseveración posterior a quinientos años de constantes acercamientos con fines económicos actualmente resuena con mayor amplitud ante las inclemencias del cambio climático, la pérdida y defensa de recursos ecológicos y las diversas actividades extractivistas que se desarrollan en el área.

Un primer cuestionamiento que surge en esta investigación es ¿cómo delimitar esta región? Desde los primeros registros esta es una situación caótica a la que siempre se han enfrentado los

¹⁷ En la obra *Historia prehispánica de la Huasteca* se menciona que “Los Huastecos en diferentes ocasiones fueron divididos en grupos, según la provincia que habitaron; esta tradición se refiere a uno de ellos, los habitantes de la provincia de Pánuco. Como se verá más adelante, a causa de su organización política los huastecos aparecen como grupos distintos, aunque culturalmente formaron uno solo.” (Ochoa, 1984: 112.) Esta primera referencia nos ayuda a identificar la organización política, social y cultural que ha caracterizado a esta región diversa, incluso actualmente se puede observar esa diferenciación a través de las filiaciones étnicas nahua, otomí, tepehua, tének, totonaca y mestiza.

¹⁸ Esto se puede observar durante los trayectos en el transporte local. En pláticas y encuentros esporádicos entre vecinos de diferentes comunidades, siempre se hace referencia y se ubica a los habitantes de las comunidades cercanas al cerro *Postectli* como “de allá del Cerro”, siendo su primera referencia este elemento orográfico. De esta manera, cuando se intenta abordar el transporte hacia *Ixkakwatitla* es muy recurrente escuchar de igual manera ¡Cerro!, ¡Cerro!, aludiendo a la comunidad destino. En otro momento donde se expresa esta identidad intralocal, es cuando uno como antropólogo y externo a la comunidad, le piden que se presente o identifique, tratando de identificar primeramente tu lugar de procedencia, a lo cual uno solo puede referir “de allá del Cerro”. Esta identificación permite establecer un mínimo lazo de confianza que puede llegar a expandirse cuando se piden más referencias como el nombre de nuestro anfitrión o el apellido de la familia.

estudiosos de esta región. Un ejemplo de esto es el trabajo de Sahagún donde la diversidad regional Huasteca ya era conocida por los propios habitantes de la antigua región central de México.¹⁹

La presentación de este marco bibliográfico, por lo tanto, parte de considerar tres fases que constituyen el abordaje de la huasteca. La primera fase se puede considerar como de *reconstrucción e indagación* sustentada por registros de tipo histórico, arqueológico y etnohistórico, donde se retoman los registros posteriores al contacto hispánico, los de tipo colonial, documentos que se someten al escrutinio de Historiadores principalmente. (Cf. Toussaint, 1948)

Un segundo desarrollo lo denomino de *consolidación y profesionalización antropológica*, contextualizado en la realización de monografías clásicas de las poblaciones indígenas mediante las cuales se buscaba dar respuesta a los cuestionamientos nacionales, institucionales y de desarrollo de la propia disciplina antropológica. En este momento se maneja una variedad temática que transita por el parentesco, la ritualidad, la organización social, el lenguaje, la religión, entre otros; con un estilo monográfico que en algunos casos son el resultado de la conformación de un grupo de investigación especializado en esta área cultural.

Y, por último, la tercera fase de *producción diversificada* no mayor a veinte años, en los que se han generado investigaciones y publicaciones guiadas desde el grupo de Estudio de la Huasteca fundado por Lorenzo Ochoa y sus partidarios académicos.

Por lo tanto, el uso de la bibliografía consultada debe considerarse sobre dos aspectos que reducen la dificultad en mi acercamiento al tema de estudio y el área de investigación etnográfica: el grupo étnico nahua y su delimitación geográfica-estatal correspondiente a la Huasteca Veracruzana. Entendiendo que la realidad se fragmenta y delimita como recurso metodológico de la labor antropológica, será pertinente retomar algunas obras que ya sea por su contigüidad geográfica o étnica, son útiles para un análisis de mayor envergadura. Una muestra de esta *diversidad* sería la obra de Trejo (2015) donde los autores se encuentran con dicha situación y proponen en su análisis, la ritualidad como un elemento común entendido desde la diversidad étnica del territorio huasteco.

¹⁹ Cf., Sahagún en Ochoa, 1984.

Fase de reconstrucción e indagación

La obra histórica de Manuel Toussaint (1948) es un trabajo a través del cual se puede indagar la transformación de la vida social en los grupos que habitan la región huasteca, a partir de los primeros contactos e incursiones de los conquistadores. Como bien argumenta el autor, el objetivo es entender la idea y significado de *conquista* en la región. El autor parte de fuentes arqueológicas, etnográficas y etnohistóricas para abordar los ejes de su estudio: el espacio, la historia, el territorio y la gobernanza que ha configurado este lugar.

De la obra total se han seleccionado dos fragmentos por su valía respecto al tipo de gobernanza y la percepción respecto a las creencias. El tipo de gobierno es importante destacarlo por su distribución e interrelación étnica, en este caso el autor menciona que “La organización social de los antiguos huastecos es diversa de la de otros pueblos. No hay un señor que sea reconocido como jefe por toda la nación; esto nos lleva al sistema de clanes.” (p. 41) y en líneas más adelante se rescatan las líneas escritas por Fr. Nicolás Witte (1554), quien refiere “En todas partes había Señor Universal menos en la Guasteca que cada lugarejo estaba por sí y tenían guerras y (a) lianzas con quien mejor parecía.” (en Toussaint, 1948: 43) Estas referencias a un tipo de gobernanza fragmentada y dispersa, posibilitan dentro del territorio huasteco que los procesos de evangelización no hayan tenido un efecto tan profundo como en otras regiones de la antigua geografía prehispánica. ¿A caso los factores geográficos y climatológicos tuvieron injerencia en este proceso?

Este aspecto fue identificado de forma puntual por Toussaint a través de los registros de Schuller (año del México antiguo) destacando que “de todos los indios que subsisten en México son quizás los huastecos los que continúan observando más fielmente las costumbres de sus antepasados y hasta su organización social.” (p. 57) En este sentido, los registros de Schuller y de Tapia Zenteno en el S. XVIII, de forma comparativa permiten observar que las creencias dentro de esta geografía son de tipo *supersticioso*, cuando el religioso Tapia Zenteno describe los elementos de una práctica “Espantajo: *Zulcutz*. Esto también significa unos idolillos, o figuras que usan los hechiceros para malificar gentes, animales o lugares; y suelen atravesarles de espinas o clavos y apretando aquellos instrumentos en las figurillas resultan graves dolores en los maleficiados.” (en Tapia Zenteno, p. 130)

Esta obra a pesar de estar conformado por una recopilación de fuentes etnohistóricas y su confrontación, lo que nos deja para esta investigación es situar la importancia de esta geografía desde los primeros contactos de 1497-1498 realizados por Américo Vespucio, las primeras expediciones de 1519 y finalmente su conquista y encomienda por parte de Hernán Cortés en 1523 cuando funda la Villa de San Esteban del Puerto y reparte todo el territorio a treinta conquistadores. (Cf. en Toussaint, p. 139) Estos acontecimientos exponen un constante asedio a esta región por lo cual cabría preguntarse: ¿Qué es lo que fortalece y mantiene la relacionalidad entre territorio y creencias nativas? Y si estas creencias estuvieron en contacto con un proceso de evangelización ¿Cuál fue el impacto de dicho proceso?

En 1955 Alfonso Medellín Zenil antropólogo y oriundo de la huasteca veracruzana expone un trabajo monográfico, en el cual, dentro de las primeras páginas expone la importancia de esta región a partir del denominado *Paleocanal de Chicontepepec*, área estratégica por su concentración de combustibles fósiles y por su *desarrollo económico* e histórico a partir de la industria energética.

Los apartados que desarrolla el autor se establecen como parte de un programa de antropología aplicada mediante lo que denomina *Brigadas móviles de antropología*, el cual se presenta como un aporte de dicha monografía. La impresión que genera esta obra es la de tipo prospectivo, al situar restos arqueológicos dentro de la región y al complementarlos con información etnográfica. Por lo tanto, retomo dos aspectos del análisis de Medellín para vincularlos con esta investigación: la primera que se refiere a la *geología y paleontología* y el subapartado denominado *la vida ritual*.

Los primeros elementos se centran en la ubicación orográfica y geográfica de esta región de estudio, refiriendo que “Una de las zonas volcánicas menos conocidas del país es la del sistema “Postektitla” – “Tepenáhuac”, en la parte sur del municipio de Chicontepepec. Estos volcanes son los comúnmente conocidos por “Los Gregorios”, a los cuales hay que agregar los cerros menores de Ayacastle y Tzohuahcalli.” (p. 13) Esta referencia es de suma importancia ya que sitúan elementos geográficos que determinan el topónimo del municipio y la vida ceremonial de las localidades que les circundan.

La ubicación de la localidad de Ixkakwatitlay de Teakatl Amatlan queda inscrita en esta región, siendo el mismo autor quien rescata parte de la tradición oral en la primera comunidad, y argumenta que:

En la congregación de Ichcacuatitla, importante comunidad Nahuatl situada en la base del gran macizo [Cerro Postectli], se conserva una tradición que dice: “El cerro llegaba hasta el cielo, y una vez hubo hambre. Las hormigas arrieras lo escalaron, mordieron los libros de nuestro señor, y robaron el maíz del cielo, y lo sembraron cerca del cerro. La virgen se dio cuenta de que las arrieras le destruían su huerto y los libros, y entonces dijo: Maldito Cerro, Achi Cualí ni tlahcoitas (mejor te partiré), y lo dividió. Su mitad es ahora el Tepenawak; y los de Tlacolulan, Ayacaxtle, Xochicuátepec, Xihuicomitl y Tzohuacalli son hijos del Postektitla. (p. 13-15)

De esta manera queda conformada la región de Chicontepeque o de los *siete cerros* (*chicome*=siete y *tepetl*= cerro), tal como lo refieren los habitantes, cuando alguien hace mención del Cerro o de la actividad ceremonial “allá en el cerro”. En este sentido, la actividad ceremonial cobra importancia dentro de la obra de Medellín ya que registra “El Costumbre” como parte de las ceremonias que tienen como finalidad un pedimento de “agua, maíz, abundancia de mantenimientos y que se críen bien los animales.” (p. 90)

Dos aspectos relacionados con el ámbito ceremonial son el recorte de muñecos de papel y la realización del denominado *chikomexochitl*. Respecto al primer elemento se refiere como *tlatekme* y menciona que es una práctica existente entre todos los grupos étnicos que integran esta geografía huasteca y la describe de la siguiente manera:

Los muñecos se cortan de papel de china de colores, papel blanco industrial (iztacamatl) y en papel nativo hecho de corteza de higuera o de jonote (cuaamatl). Los cortan siempre los brujos o curanderos. Su forma general es rectangular, los cortes son rectos, excepto para formar la cabeza y algún otro elemento distintivo.

Representan al maíz, al agua, viento, la iglesia, personas determinadas, etc., y se les reconoce por adornos convencionales que llevan como tocado en la cabeza, en el pecho y en los pies. (p. 110)

En relación con la ceremonia del *chikomexochitl*, el autor menciona que “no se realiza periódicamente, sino incidentalmente. La determina la escasez de lluvias y la consecuente falta de mantenimientos. Se dice que los directores de este culto ya tan difundido entre los mexicanos de la Huasteca meridional radican en “La Laguna” cerca de Necaxa, Pue.” (p. 101) Esta referencia permite ubicar que la ceremonia corresponde con el denominado *atlatlakualtilistli*, y contrasta con la temporalidad al convertirse en una ceremonia anual; de igual manera nos proporciona la referencia de la laguna, como posible elemento que vincule a

comunidades étnicas diferenciadas, pero igualmente articuladas pues en la memoria y el discurso mítico existe la referencia a la laguna como un constructo idealizado de donde puede brotar o resurgir la vida.

Un trabajo de corte histórico es el realizado por José Luis Melgarejo Vivanco en Huasteca veracruzana (época nativa) publicado en 1998. La obra en su conjunto abarca el desarrollo histórico de la región y de las poblaciones nativas, de lo cual se destaca cuando retoma el trabajo de F. Bernardino de Sahagún para referirse respecto de los términos *cuexteca* y *huasteca* que “Que trata de todas las generaciones que a esta tierra han venido a poblar... Quien son los cuextecas y toueyome y panteca o panoteca... El nombre de todos estos tomase de la provincia de Cuextlan, donde los que están poblados se llaman cuexteca, si son muchos, y cuando uno cuextecatli; y por otro nombre toueyome cuando son muchos, y cuando uno, toueyo, el cual nombre quiere decir: nuestro prójimo.” (p. 11)

Esta referencia es interesante por la relación que existe entre una identidad colectiva, otra de tipo individual y la geografía que se habita, situación que queda plasmada cuando más adelante el autor menciona la relación entre habitante-identidad-entorno refiriendo que “A los mismos llamaban panteca, o panoteca que quiere decir “hombres del lugar pasadero”, los cuales fueron así llamados porque viven en la provincia de Pánuco, que propiamente se llama Pantlan o Panotlan, quasi Panoayan que quiere decir “lugar por donde pasan”, que es a orillas o riberas de la mar.” (ídem) Estas formas de identificación son pertinentes ya que nos hablan de dos situaciones: una relacionalidad entre espacios e identificación; y una segunda, que atiende a una fragmentación política de esta región que no era exclusiva de algún grupo en particular y la ubicación de estos caminos navegables como elementos de interacción.

Otra obra el mismo autor es *antigua ecología indígena en Veracruz (1980)*, este trabajo surge como parte de los intereses del departamento de asuntos ecológicos del estado de Veracruz y su análisis está enfocado en la relación entre medio geográfico y desarrollo histórico, a partir de asentamientos históricos, su mantenimiento y los conocimientos derivados de esta conexión entre ecología, humano y aprovechamiento de recursos, situación que enfatiza cuando cuestiona la actuación de las sociedades actuales frente a la ecología.

Fase de consolidación y profesionalización

Un material derivado de la literatura indigenista fue la obra de Gregorio López y Fuentes (1939) Este trabajo presenta un recuento histórico a partir del episodio que ha dejado una huella indeleble en la región hasta nuestros días: el hallazgo, explotación e instauración del proyecto energético en la región denominada como “la Faja de Oro.” (p. 185) La obra presenta la historia de una familia campesina que se beneficia con el auge petrolero en la región, mediante la venta de sus propiedades que son vistas como tierras improductivas.

Se destacan los problemas de tenencia de tierra, pugnas interétnicas, violencia, caciquismo, transculturación, todas estas situaciones derivadas de la implantación de la industria petrolera. La percepción generada por el petróleo no era generalizada y se sustentaba en algunos pobladores que se beneficiaron e hicieron partícipes de la bonanza emanada de la tierra. El autor registra que “a pesar de todo el semblante espiritual de la patria se defendía. Eran muy pocos los nuevos ricos... Aunque los lugares de trabajo-brechas, perforaciones, zanjas, oleoductos, refinerías -eran muchos- y comprendían desde entonces una extensa zona, resulta mucho más grande proporcionalmente aquella tierra, para que pudiera ser contaminada en su totalidad.” (p. 171)

Esta relación entre geografía, producción y devastación no se profundiza a raíz de que el capital es lo que fundamenta y resuelve cualquier incidente en la región. Sin embargo, también existe la percepción de los habitantes quienes solventan las contradicciones partiendo de su propia lógica, tal como se describe en un pasaje “- ¡Sí, señores, todo es obra de los malos espíritus!” (p. 67), situación que permite asimilar las afectaciones directas sobre su entorno, ante lo cual recordaba un lugareño: “- ¿Han visto? Esta ciudad no existía hace unos meses... Me recuerda lo que pasó en mi tierra: en mi tierra había una gran laguna con la que se fertilizaban muy buenos campos de labor... Una mañana, los habitantes de la Vega se desayunaron con la novedad de que la laguna se había secado: tal vez el agua se filtró por una ancha ranura de la tierra.” (p. 120)

La percepción generada tanto por la llegada de la actividad petrolera como por las implicaciones ecológicas, se vincularon con el desarrollo de la vida cotidiana a nivel local y regional, esto permitió en las comunidades: tener una participación limitada en el proyecto de desarrollo y a la vez generar un proceso creativo que diera cuenta de los nuevos sujetos y sus interrelaciones.

Una investigación fundamental es la realizada por Roberto Williams (2004 [1963]) entre el grupo étnico tepehua, su trabajo es considerado parte de los cuatro materiales clásicos²⁰ de la región huasteca; a través de sus páginas se puede comprender el panorama multiétnico y la confluencia étnica sobre la práctica del *costumbre*. Este último aspecto permitió el acercamiento entre investigador y comunidad, siendo determinante en lo que Williams considera la confrontación ideológica entre la implementación de un proyecto de desarrollo nacional y la presencia de rasgos culturales que contrastan con esta lógica desarrollista.

Dentro de un contexto donde la apuesta por el sector energético configuraba la realidad social y el paisaje de los municipios circundantes, el análisis sobre los tepehuas rescata tres aspectos principales: la diversidad étnica del país; la violencia como mecanismo de interacción social a partir de la tenencia de la tierra, y; la presencia de un complejo ritual compartido regionalmente -el *costumbre*- donde la presencia del recorte de papel y el culto al agua son fundamentales.²¹ Respecto al culto al agua, el autor menciona que “la preocupación por el agua en este lugar de clima tropical húmedo, obedece a la irregularidad de las precipitaciones que pueden provocar sequías o peligrosa abundancia. La importancia concedida al agua la expresa la tepehua.” (p. 198)

El registro de Williams permite destacar el valor de las aseveraciones planteadas en esta investigación, visibilizando un doble factor que interviene en el uso, aprovechamiento y apropiación de la tierra; asimismo, origina dos preguntas que contribuirían a comprender la compleja relación entre hombre-naturaleza y aprovechamiento-explotación. Si bien, se plantea la violencia por el conflicto regional agrario ¿Cuál es el nivel de responsabilidad de las comunidades indígenas ante la degradación ambiental actual? y ¿se podría pensar esta devastación ecológica como un proceso inducido mediante la coacción armada? Siendo estas problemáticas parte de la actual situación ecológica de la región huasteca.

La segunda lectura obligada para cualquier acercamiento a la huasteca es *el maíz es nuestra sangre* (2010) etnografía que Alan Sandstrom construyó después de siete años. Publicada primeramente en inglés como parte de su investigación doctoral, la exposición holística de esta investigación la sitúa como uno de los trabajos con mayor profundidad respecto a las prácticas del grupo nahua de la huasteca. El planteamiento del que parte el autor es el siguiente “Mi objetivo

²⁰ Cf., Trejo, 2014: 11.

²¹ Cf., p. 189.

original al ir a Amatlán era el de analizar las creencias y practicas mágico religiosas de los nahuas en relación con su adaptación ecológica y su proceder económico.” (p. 47)

Tal vez no era equivocada su afirmación, siendo los actos ceremoniales los que atrapan a los novicios en la labor etnográfica cuando recién se llega a esta región. En la actualidad estas prácticas se realizan de forma pública, en contraste al contexto que le tocó vivir al autor, esto es pertinente pues el protocolo ritual se extiende a una formalización del comportamiento en cada uno de los participantes, siendo en este caso el propio antropólogo una variable en el buen desarrollo de los actos ceremoniales. Esta situación el mismo autor la relata cuando menciona “descubrí que la mayor parte de la conducta de los nahuas en Amatlán podía ser entendida en términos de intercambio social y económico, y que inclusive los rituales eran vistos por los aldeanos como una forma de intercambio entre seres humanos y entidades espirituales.” (idem)

A partir de esta afirmación estaba proponiendo una relacionalidad entre entidades mediante actos ceremoniales. En un primer acercamiento solo contemplaba como parte del registro etnográfico, sin embargo, con el desarrollo de su trabajo llega a plantear que el sistema de creencias nahuas puede ser de tipo panteísta²², considerando que la sociedad nahua ha generado un sistema coherente con relación a su entorno refiriéndose a él como *un medio ambiente diferenciado cognitivamente*. (cf. p. 323) De esta manera cabe preguntarnos ¿Cómo se relacionan las transformaciones socioambientales y la práctica ceremonial en las comunidades huastecas? Reconociendo el desequilibrio de esta relacionalidad extendida.

Bajo un enfoque de corte desarrollista A. Bassols (1971) realiza una historia de la región analizándola como un sistema de desarrollo económico que pueda integrarse al ámbito nacional e internacional. La creación de este plan de desarrollo regional contempla el territorio, los factores socioculturales y el potencial del entorno, con estos elementos el autor comprende la *compleja realidad regional*, ante lo cual explica:

²² “En los sistemas de pensamiento panteísta el universo íntegro y todos sus elementos forman parte de una deidad. Las plantas, los animales y los objetos tienen una especie de espíritu o alma que tal vez pueda afectar el destino de los seres humanos. No obstante, el panteísmo no es simplemente un animismo donde cada ser u objeto posee un espíritu aparte del de los demás seres y objetos. Para los nahuas, y probablemente para muchos otros grupos de indios americanos, cada persona y cada cosa son uno de los aspectos de una gran unidad singular primordial. No existen seres y objetos por separado y de por sí –lo cual es una ilusión peculiar de los seres humanos-. En la vida cotidiana dividimos nuestro ambiente en unidades diferenciadas para poder hablar sobre éste y poder manipularlo para beneficio nuestro. Pero es un error suponer que la diversidad que creamos en nuestra vida sea la manera en que la realidad de veras esté estructurada. Para los nahuas todo está interconectado a un nivel más profundo, parte del mismo sustrato básico de la existencia.” (p. 319)

El haber escogido a las Huastecas se explica, ante todo, por ser parte del México tropical, por tener una situación privilegiada dentro del marco del Oriente nacional; por poseer recursos naturales importantes -explotados en forma racional e irracional, pero en vasta escala-; una población mestiza e indígena variada e interesante; un alto grado de polarización urbana y un vasto medio rural; una economía multifacética, pero fuertemente especializada, que aporta al país sustanciales porcentajes de su producción petrolera, petroquímica, ganadera, de cítricos, azucarera y tabacalera, y en menor medida por lo que respecta a otras industrias de transformación, pesca y agricultura. (p. 15)

Posterior a la presentación de este panorama el autor genera un análisis de este espacio, recurriendo a lo que denomina el *análisis de sistemas y subsistemas de las huastecas*, para rechazar la parcialización regional a través de la economía, la geografía, la historia y los aspectos físicos o naturales. Al conjuntar todas estas perspectivas de análisis se dispone a estudiar las Huastecas bajo la *teoría de los sistemas de factores*²³, la cual entiende los elementos de una región con influencias mutuas, sustentados en el principio de la interrelación y la interdependencia entre fenómenos naturales y sociales. (ídem)

Esta configuración regional es entendida mediante un análisis sistémico, lo cual, nos sitúa ante algunos cuestionamientos derivados de la visión económica y desarrollista que enmarca las relaciones de producción y extracción, mismas que no contemplan: el límite ecológico de la producción y las consecuencias ambientales de dicho desarrollismo; y, la inserción de prácticas desligadas del conocimiento y las prácticas locales, enfatizando un uso de recursos, pero con *visión limitada*.

Respecto al agua se destaca la abundancia de este recurso, la cual se configura a partir de la geografía derivada de la Sierra Madre Oriental y de la estrecha relación con la variabilidad de la temporada de lluvias, las corrientes aprovechan en su totalidad el “sistema del gran río Pánuco y sus afluentes, desde la Sierra Madre en San Luis Potosí e Hidalgo-Querétaro, hasta su

²³ El autor entiende esta propuesta, a partir de “Los fenómenos naturales y sociales son producto de la acción de leyes específicas que actúan para determinar sus caracteres; por ende, el estudio de estas últimas nos dará la clave para entender en su gran complejidad la realidad natural y la socioeconómica. Obviamente, esas leyes presentan numerosos problemas para su cabal comprensión, no sólo porque muchas son desconocidas total o parcialmente para la ciencia, sino también porque la combinación de factores cambia siempre a través del tiempo y el espacio (dentro de un mismo lapso). Las leyes se manifiestan merced a la acción de numerosos y variados aspectos, que no existen aislados unos de otros, sino que se interrelacionan y algunos se convierten en decisivos, más poderosos que otros, los secundarios. Todos ellos ejercen influencias mutuas y, por tanto, son interdependientes; sin embargo, esas leyes geográfico-físicas y sociales no deben interpretarse como si fueran flexibles y cuya manifestación pudiera repetirse exactamente en la misma forma en distintos momentos y ambientes.” (ibíd., p. 19)

desembocadura cerca de Tampico-Ciudad Madero; además, se cuenta con los sistemas de los ríos Tuxpan, Cazones y Tecolutla, entre los más importantes.” (p. 38) La localización de este recurso y su aprovechamiento radica en que sitúa a la región bajo un régimen de aprovechamiento estacional, sin un proyecto de riego, lo cual posiciona la relación naturaleza-hombre-producción en una analogía de mutualidad más que de intensificación y sobreexplotación.

El trabajo realizado por Alain Ichon (1973) es una monografía de corte clásico y se enfoca en un grupo totonaco de la Sierra de Puebla; en ella el autor tiene como objetivo “describir las creencias y prácticas religiosas tradicionales.” (p. 7) El trabajo en su totalidad muestra la profundidad de la investigación mediante la etnografía minuciosa que realiza. Si bien, el tema principal de la obra es el grupo totonaco y su sistema de creencias, considero pertinente tenerla en cuenta por dos factores: primero, porque ubica una mirada externa a la región de nuestro análisis -Chicontepec-; y, segundo, porque tiene un vínculo indisociable a través del corpus sagrado, siendo la agencia de algunos elementos la que nos interesa rescatar, por ejemplo, las concepciones en torno al agua y su relación con un calendario y ceremonias específicas, como el *tawilate o qatlatatlan* –la gran costumbre-. (p. 363)

En la percepción totonaca sobre la región de Chicontepec, Ichon ubica los dos factores que generan esta relacionalidad entre paisaje, etnicidad y visión del mundo. Al adentrarse en el ámbito de las creencias, el autor, identifica que es a partir de su topónimo *Chicontepec*, como los totonacos ubican esta región nefasta²⁴; siendo el número siete (*Chicome*) el que le dote de este carácter, ante lo cual menciona que “el número esotérico del maíz es *cinco-serpiente* (*kitsisluwa*) y no *siete serpiente* (*chicomecoatl*) como entre los aztecas. Es, se dice, porque hay cinco clases de maíz. Es también sin duda porque no se ha querido utilizar, para designar el alimento por excelencia, al dios-maíz, un número nefasto para todo lo que concierne a los maleficios, la magia negra y la contra-magia.” (p. 39) En este caso se ejemplifica el uso, las prácticas y las connotaciones dentro del sistema de creencias totonaco a la par del que se desarrolla en la región de Chicontepec.

En referencia a la presencia del agua, su investidura ceremonial y personificación sagrada, Ichon primero reflexiona sobre las tempestades desatadas en esta geografía del totonacapan

²⁴ “La oposición entre la tabla rasa de las mesas y los conos volcánicos de la región de Chicontepec ha agitado vivamente la imaginación de los indígenas. El Norte, llamado “la dirección de los siete picos”, es el lado nefasto – simbolismo de la cifra 7- del cual vienen los vientos fríos y los torbellinos. Los siete cerros de Chicontepec eran, en los tiempos míticos, las columnas que juntaban el cielo a la tierra y por ellas descendían los poderes maléficos.” (p. 15)

mencionando que “la tormentosa aparición de las lluvias con su cortejo de tempestades y las crecidas súbitas de las corrientes que siempre, cada año, arrebatan a algunos imprudentes, explican la importancia de las divinidades de la lluvia y el estampido (trueno) en el panteón totonaca.” (p. 16) En este sentido, al inicio de la obra el autor rescata que gracias a la dificultad orográfica el acceso y penetración de las prácticas provenientes del viejo mundo tardaron en instalarse en la región.

En el capítulo uno se enfoca en lo que titula la concepción del mundo, planteando un punto fundamental relacionado con la manera de acercarse a un sistema de pensamiento y creencia diverso al del investigador, debatiendo si ¿No arriesgamos la proyección de nuestra mentalidad occidental sobre nociones confusas, dispersas, las cuales el indígena de ninguna manera resiente la necesidad de hacer un sistema coherente? (p. 37)

Al contar con esta pregunta desarrolla todo su capítulo presentando a todos los agentes de este cosmos totonaco, entre los que se destacan el Agua (en su advocación masculina) o el trueno -San Juan-, la advocación femenina del agua -Sirena-, los vientos y el maíz. Estas entidades mediante la plegaria o la plática pueden establecer una comunicación a través de un especialista ritual, siendo el acto de “despertar” a la deidad lo que nos interese. (cf. p. 230) En este acto se generan vínculos y negociaciones entre las diversas entidades y los humanos, por medio de actos ceremoniales y en espacios consagrados a la ritualidad.

La cuarta obra que completa la serie de diversidad étnica en la huasteca es la realizada por Jacques Galinier (2018) titulada como *La mitad del mundo. Cuerpos y cosmos en los rituales otomíes*. A través de su obra el autor posiciona el tema del cuerpo analizado desde la óptica indígena, específicamente desde la visión otomí. El autor inicia su abordaje planteando que “los otomíes, han elaborado a través de su historia, una representación de las pulsiones de la vida y de muerte con su grado de sofisticación teórica.” (p. 55) De tal manera, Galinier utiliza como estrategias metodológicas una descripción detallada y la dimensión relacional para indagar sobre la visión del mundo. (cf. p. 56)

La relacionalidad a la que alude el autor se centra en la visión del mundo, el mito y el rito. En relación con la visión del mundo, el autor plantea que es una forma *inteligible de acceder a un universo*, que situado desde un enfoque etnológico es entendido como la sistematización de las ideas de un grupo; sin embargo, se cuestiona que tanta coherencia existe desde la realidad y complejidad de los propios pueblos. (cf. p. 57) En tanto, el mito lo refiere como una *descripción*

virtual, fundada sobre la diversidad aspecto que sin la argumentación y sistematización no podría ser sustentada ante *los grados del dominio del saber*. (cf. p. 59) Por último, respecto a la ritualidad señala “invirtamos más bien la perspectiva y abandonemos el estrellado cielo de los mitos para enfrentarnos a la consistencia familiar de los rituales. En un primer, análisis éstos representan una herramienta incomparable para descubrir los esquemas indígenas de representación del mundo.” (ídem) Es mediante este recurso que asocia tiempo-espacio y acciones a manera de *guion*. Este modelo nos lleva a identificar elementos que componen sentidos rituales específicos. (cf. p. 60)

De esta manera, la percepción en torno a la ritualidad del agua y la personificación de la sirena es pertinente porque a través de esta entidad se justifica *la difusión regional del culto*. (cf. p. 329) Ésta ha quedado plasmada en la memoria comunitaria de forma fragmentada, tomándose como punto de inflexión respecto a eventos ambientales que, se interconectan y estrechan con la presencia del agua tanto a nivel físico como sagrado. Al respecto, Galinier registra “Un informante de San Francisco La Laguna me contó cómo, en 1920, cuando el agua había vuelto, en una noche de tormenta se oyó un sordo estruendo: el agua había desaparecido de nuevo. En 1950 un derrumbe obstruyó la ‘laguna’, se formó un lago y el culto a la ‘Sirena’ cobró nuevo auge. Tiempo después, el agua volvió a retirarse.” (p. 329)

El interés de rescatar estas dos versiones se origina por la presencia de la entidad acuática y por situarse respecto a un espacio determinado que funge como un puente entre humanos y no humanos; ante esta relación donde la presencia hídrica es de suma importancia ¿Cómo se puede entender el carácter caprichoso que tiene el agua? Caracterización que existe entre los habitantes de esta región y la cual en cierto modo rige el comportamiento y la conducta de las personas, en su mayoría refieren que “el agua siente” o “el agua, no se niega sino se va”.²⁵

La obra presentada por Jesús Ruvalcaba *Tecnología agrícola y trabajo familiar. Una etnografía de la Huasteca Veracruzana.*, (1991) se centra en lo que denomina el autor como *alternativas posibles de producción alimentaria*, entendiendo de esa forma la actividad agrícola dentro de un *sistema económico* de tipo tradicional en dos comunidades indígenas de esta región huasteca. Presenta un análisis sustentado por un paradigma que supera la idea malthusiana del crecimiento, desarrollo y productividad fincando una responsabilidad en actos sociales como la

²⁵ Comentarios registrados durante el trabajo de campo en 2019.

desigualdad social y la injusticia, como los principales detonantes en *la problemática de la alimentación de los pueblos*.

En un pasaje de la investigación destaca las cualidades benévolas del entorno aspecto que se suma al interés de nuestra investigación, argumentando que “En parte, los altos rendimientos se deben al clima. Es indiscutible que la Huasteca junto con algunas regiones del Caribe cuentan con un régimen excepcional de lluvia, de temperatura y de humedad ambiental, cuya distribución y cantidad hacen posible la obtención de dos cosechas de maíz al año [...]” (p. 11) Esta referencia permite situar las bondades de una ecología que resolvía las necesidades materiales de las poblaciones tének de la región. Sin embargo, ¿qué lectura puede generarse cuando las alteraciones climatológicas han puesto en alerta este sistema productivo y la reproducción de las comunidades?

Un segundo aporte se retoma de su análisis monográfico, cuando el autor destaca a partir de la actividad agrícola, la ecología y el ámbito sagrado que “A la tierra se le quiere, se le habla, se le besa y se platica con ella. Como sucede con las plantas [...] como alguien más que escucha la conversación. Tiene un espíritu, guarda una personalidad propia a la cual los humanos aparejan su conducta, en lo que viene a ser un acuerdo entre partes. Si las familias le extraen el sustento, las normas de reciprocidad invocan por una retribución.” (p. 39) Este *acuerdo entre partes* nos proporciona un material etnográfico que es desplazado del argumento central pero que tiene una valía por la relacionalidad o aspecto sistémico que se hace presente en el autor, aunque el mismo lo reduce al *nivel de la religión*. (ídem)

El trabajo colectivo realizado por los autores de la *Sonata ritual* (2014) expone un análisis sobre la Huasteca enfocado en tres aspectos fundamentales: la ritualidad, el cuerpo y *el costumbre* -carnaval-. Estos tres elementos se presentan desde la diversidad étnica de la región y se conjuntan en un examen que parte de *la praxis ritual*.²⁶ (p. 21) Al tomar el hecho ritual como cimiento de la actividad ceremonial en esta geografía, el elemento de la corporalidad cobra sentido en tanto que la comprensión del cuerpo se define como *espacio y tiempo concreto*, afirmando que “Todo cuerpo limita, marca los alcances y posibilidades de los existentes y sus relaciones con los demás... Se hacen cuerpos para el mundo Otro, se les recorta papel.” (p. 28)

²⁶ “Vital en estas tierras, el ritual entrecruza sus diferentes pueblos, lenguas y tradiciones. Por eso, más que definir límites a partir del recuento de presencias o ausencias, en su lugar hemos identificado un cimiento, un modo de hacer ritual que nos sirvió de base sobre el cual construir similitudes y reparar en diferencias. En otras palabras, ante un contexto pluriétnico decidimos seguir el rastro de un protocolo ritual que tiene por índice la omnipresencia de fetiches antropomorfos. Este escrito evoca la región donde el papel recortado y los atados son insignia, región donde se ejerce la especialidad del saber hacer cuerpo.” (ídem)

Los tres elementos presentados con anterioridad son centrales en la presente investigación, ya que forman parte del complejo ceremonial y del *hacer cuerpos*. Tal como se evidenciará con la etnografía de la ceremonia del *atlatlakualtilistli* donde el hacer cuerpos de agentes pertenecientes a otros ámbitos de interacción ya sea celestes, terrestres o aéreos, permite evocar la relacionalidad de suma importancia para los grupos de esta región; así ecología, agentes humanos-no humanos y corporalidades ordenan un mundo Otro. Ante esta propuesta es necesario plantear la siguiente pregunta, si bien se sustenta la ritualidad sobre la creación de corporalidades, en ese mismo ámbito ¿se podría estar comunicando y rememorando una ecología prístina que habitan esas corporalidades?

Fase de producción fragmentada

Los trabajos presentados en esta tercera y última sección se han integrado a partir de tres características: la primera, se relaciona con el conocimiento general sobre la región Huasteca; la segunda, considera como eje de análisis la relación naturaleza-cultura, y; por último, la diversidad enfoques teóricos metodológicos con que se aborda cada investigación. Además, cabe mencionar que para 1997 se formaliza el estudio de esta región mediante el seminario de investigación sobre la Huasteca iniciado por Lorenzo Ochoa. Es derivada de esta experiencia que los aportes de corte etnográfico comenzaran a tener mayor presencia dentro de la literatura antropológica de nuestro país.²⁷

Un ejemplo de la línea argumentativa que seguirían todos los análisis de los especialistas de esta región es la obra de Lorenzo Ochoa *Historia Prehispánica de la Huasteca*. (1984) trabajo esencial en el conocimiento de esta área cultural. Un trabajo posterior titulado *La cultura y el territorio Huasteco en su devenir histórico* (2013) es de nuestro interés porque sitúa la relación naturaleza cultura a partir de la ecología cultural, siendo el *paisaje* un telón de fondo donde se plasman las diversas relaciones entre las comunidades huastecas y su aprovechamiento. Así la

²⁷ Cf. Pérez Castro, 2013.

historia de los cambios ecológicos regionales se vincula a las principales actividades económicas que predominan, así como con los efectos colaterales de la globalización y la migración.

Lo que contrasta con estas prácticas desde una lógica cultural de tipo local es lo que denomina un ambiente sostenible.²⁸ Esta vinculación entre humanos y un ambiente próximo señala el autor, solo es posible mediante un corpus de praxis y creencias centrado en la personificación del maíz. Es mediante este dispositivo cultural que los habitantes de la Huasteca pueden mostrar *su vitalidad cultural y su capacidad de reinventarse*.²⁹

Una investigación que presenta desde otro enfoque la relación hombre-naturaleza es la desarrollada por Julieta Valle titulada *El territorio más codiciado*. (1995). En este trabajo la autora desde un enfoque etnohistórico analiza *una rebelión del siglo XIX* en territorio huasteco. Su aporte se centra en una metodología denominada como *etnología diacrónica*. Esto con la intención de comprender las movilizaciones indígenas a partir de la irrupción y crecimiento de la actividad ganadera.

La autora problematiza esta temática a partir de tres elementos: lo indio, el uso de la tierra y el territorio. Este último, se convierte en el eje central de los conflictos surgidos entre los diversos grupos cohabitantes de ese espacio, mediante lo que denomina *la apropiación subjetiva del territorio*, entendiéndose como “el conjunto de ideas y conceptos que hacen de un espacio determinado condición ineludible para la reproducción sociocultural de un grupo humano.”³⁰ La atención hacia lo subjetivo nos acerca a esa forma de identificación que existe entre los habitantes y sus espacios, la cual, como bien observa Valle no solo se conforma de relaciones materiales ni objetivas, llámense políticas, económicas o históricas, sino que se integran por otros elementos que atraviesan condiciones individuales y colectivas manifestadas en el entendimiento de la comunidad.³¹

La investigación realizada por Arturo Gómez *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. (2002) plantea un sistema de creencias de larga data entre los habitantes de esta región huasteca. La utilidad de este trabajo se sitúa más allá de su articulación interdisciplinaria a partir de la cual define el concepto de *tlaneltokilli* el cual es entendido como sistema de creencias,

²⁸ Cf., p. 127.

²⁹ Ibid., p. 136.

³⁰ Valle, 1995: 82.

³¹ Cf., p. 91.

fe, devoción y culto a las deidades a través de los rituales y ofrendas.³² El desarrollo de su obra parte de los conceptos de religión y religiosidad para situar esta expresión local como parte de un sistema de religiosidad de los pueblos indígenas.

Esta consideración restringe su análisis y nos permite observar lo mismo en los capítulos dedicados a *el pensamiento religioso nahua y las prácticas religiosas*. En el primero se plantea un uso puntual del concepto de cosmovisión; mientras que en el segundo se prioriza el de ritual. La dificultad que plantea, de forma sintética, es la continuidad de un pensamiento ancestral en el que solo se fueron superponiendo formas de pensamiento y acción entre esta población, misma situación que conduce a una interpretación sincrética entre diversos sistemas de creencia.

En este sentido cuando aborda el *atlatlacualtilistli* como parte de los ritos agrícolas su abordaje se sitúa desde los participantes, las acciones desarrolladas y los elementos simbólicos que lo componen. Sin embargo, para los fines de la presente investigación podrías cuestionarnos ¿Qué habría pasado si la integración de esta obra hubiese partido sin supuestos conceptuales? ¿Cuál habría sido la lectura? Tengo que comentar que esta obra me acompañó durante mi estancia en campo y algunos de mis colaboradores se sentían intrigados por lo que se escribía en él, siendo los apartados relacionados con los rituales en los que se veían mayormente interesados.

Un trabajo que parte de la relación comunidad, identidad y territorio entre los tének de Veracruz es el realizado por Ariel de Vidas titulado *El trueno ya no vive aquí*. (2003) En él, la autora considera como temas de análisis “la identidad étnica, el mestizaje cultural y el proceso de aculturación en un contexto de marginalidad.”³³ Su primer contacto etnográfico le provee un cuestionamiento al tipo de relaciones que se establece entre naturaleza-cultura, refiriendo “algunos habitantes me mostraron un cerro que se eleva al sur de la ranchería, explicándome que antes el Trueno vivía allí pero que se había ido a vivir a otro lugar porque no quería seguir cerca de las multitudes que habían llegado a establecerse a los alrededores.”³⁴

A partir de esta experiencia busca las formas como se establecen las relaciones entre los propios tének y los grupos sociales que integran ese territorio,³⁵ lo cual la lleva a plantear que “El análisis del paisaje social y natural en el que se desenvuelven los teenek junto con otros actores sociales, el de su organización política y social, el de algunas prácticas familiares en vigor y de su

³² Gómez, 2002: 11.

³³ Ariel de Vidas, 2003: 39.

³⁴ Ibid., p. 40.

³⁵ Ibid., p. 64.

sistema de parentesco en relación con el acceso a la tierra comunal, permiten comprender los vínculos sociales que se establecen entre el interior de este grupo y cómo esos vínculos se efectúan en las relaciones mantenidas.”³⁶

Sin embargo, es en el ámbito de la etnicidad donde se asume una descendencia común misma que se encuentra entre los tének a partir de *su mito de origen* que, como bien lo señala la autora, se convierte en una teoría nativa que separa a los tének de los otros grupos.³⁷ Un elemento que integra este mito de origen es la presencia *seres* que denominan como *Baatsik'*, los cuales son un tipo de habitantes prehumanos que cohabitan en relaciones de interdependencia con los propios tének.

Por lo tanto, “este dualismo exuberante [el del mundo tének y el mundo social que los rodea] refleja un ideal de comportamiento normativo, fundado sobre el respeto mutuo de la diferencia. La marginalidad se transforma entonces para los teenek en un espacio de maniobra que no les es impugnado, y en el que la relación con el Otro se aprehende según el modo de pensar autóctono.”³⁸ En consecuencia se puede considerar un mundo tének que se extiende más allá del ámbito humano e integrado por seres que dentro de la literatura etnográfica en ocasiones han sido reducidos a elementos que conforman parte de las creencias, pero sin mayor importancia en el mundo humano.

Otro trabajo desarrollado sobre esta misma relación entre humanos y no humanos es el mostrado por van't Hooft en *The ways of the water*. (2006) Esta investigación parte de la tradición oral que rodea a la figura del agua en una comunidad nahua del estado Hidalgo. La autora relaciona la importancia de las narrativas nahuas dentro de su contexto sociocultural, así como su vinculación con conceptos antropológicos como el de comunidad y cosmovisión.³⁹

En la introducción de su análisis refiere que “el agua es una categoría cosmológica que delimita la vida en el tiempo y el espacio, y se usa como referencia simbólica de conceptos esenciales como nacimiento y muerte, origen y fertilidad.”⁴⁰ Sin embargo, el punto esencial de su aporte se encuentra líneas más adelante cuando menciona que “el agua establece normas sociales, es un regulador de relaciones interpersonales entre los aldeanos y con forasteros.”⁴¹ Esto se puede

³⁶ Ibid., p. 208.

³⁷ Ibid., p. 210.

³⁸ Ibid., p. 523.

³⁹ Van't Hooft, 2006: 3.

⁴⁰ Ibid., p. 15.

⁴¹ Ídem.

ejemplificar de forma más particular cuando señala que “En la cosmovisión de los nahuas huastecos, la comunidad es también un concepto central. La gente coloca su pueblo de residencia en el centro del cosmos, los reinos en el mundo están relacionados con la comunidad a través de una serie de conceptos de tiempo y espacio que, a su vez, están asociados con la aceptación social de modelos para la interacción entre las entidades que habitan cada uno de los reinos.”⁴² Es en esos modelos de interacción donde puede articular la importancia del agua como generador de comportamiento.

Así, las formas de generar socialización dentro de estas comunidades tanto nahuas como tének -volviendo a la obra de Ariel de Vidas-, involucra a otro tipo de entidades presentes en las relaciones que modelan la comunidad, ya sea mediante *el agua o el aire* estas siempre se hacen presentes, sin embargo, su tratamiento analítico por parte de las dos autoras figura como un elemento contiguo de categorías prioritarias como identidad o comunidad.

Este análisis nos lleva a reflexionar sobre la importancia de los tiempos y los espacios que derivan de mundos articulados a partir de la tradición oral, donde la configuración comunitaria mediante otras entidades puede generar algún tipo de socialización. Sin embargo, consideramos que delimitar esos conocimientos a la tradición oral, reduce la experiencia de la comunidad y su ordenamiento más allá de lo propiamente humano.

En un trabajo de corte similar y sustentado por una extensa etnografía James Taggart en *The rain gods rebellion*. (2020) nos proporciona un nuevo análisis que vincula la memoria colectiva, los problemas agrarios y las movilizaciones indígenas. Después de un recorrido etnográfico que le lleva más de cuarenta años, el autor encuentra una relación estrecha entre las narraciones que involucraban al dios del agua y las rebeliones que se generaban en la comunidad nahua de Huitzilan, donde se exponían comportamientos que violaban valores fundamentales de la cultura nahua, tal como ocurrió con la llegada de nuevos habitantes a estas tierras o con el proceso de cristianización. Por lo tanto, un elemento recurrente en estas narrativas es una fantasía de venganza ante la intromisión de nuevos valores y realidades.⁴³

El sustento teórico del que parte Taggart problematiza la memoria colectiva, las rebeliones campesinas y la historia oral. La primera la utiliza para analizar cómo se van reconfigurando episodios históricos dentro de una comunidad. Y se apoya sobre esta misma para hablar de los

⁴² Ibid., p. 5.

⁴³ Taggart, 2020: 1.

mundos de cultura entendiendo por ello múltiples mundos concretos que entran en interacción de forma pasiva o activa. Esto le permite observar mediante las narraciones locales, un comportamiento ideal nahua en relación con ciertos eventos históricos que acontecen dentro de la comunidad.⁴⁴ Mientras tanto dentro de las rebeliones observa que es necesario tomar en cuenta los valores y objetivos compartidos entre sus integrantes, situación que lo conduce a considerar *los rituales de rebelión* como un medio para evidenciar la unión y las contradicciones de un sistema.⁴⁵

Es a partir de este modelo analítico como podrá acercarse al entendimiento de las rebeliones indígenas, dentro de las cuales las narrativas se convierten en un mecanismo de deseo y venganza para enfrentar, combatir o someter las acciones de subordinación e indignación con las que viven los habitantes de Huitzilán. Así, las historias del dios de la lluvia fundamentadas desde su cosmovisión sirven para rebelarse ante la estructura jerárquica de esta comunidad.⁴⁶ Esto puede observarse etnográficamente cuando menciona el autor que, algunas peregrinaciones rituales son realizadas al cerro *Postektli* para hacer frente a las amenazas de los mestizos, las cuales pueden derivarse de alguna falta de respeto misma que puede evidenciarse como sequía o desgracia.⁴⁷

Por lo tanto, este comportamiento que atenta contra la forma de vida y valores de esta comunidad Nahua puede observarse en la relación que se establece con la tierra como medio de reproducción social y, a través, de la importancia que genera la noción de trabajo para los nahuas. En consecuencia, estas rebeliones no solo pueden ser vistas como movimientos de reivindicación sino como una defensa de la vida misma donde la entidad del agua toma un papel importante como medio de justicia social. Pero, entonces ¿en qué espacios pueden generarse las condiciones para comunicarse entre humanos y no humanos?

Esa interrogante la aborda Questa (2010) en su investigación entre los nahuas de Tepetzintla, donde analiza la relación humanos no humanos a partir de las prácticas rituales que se establecen en esta comunidad. La articulación temática y reflexiva considera la práctica ritual como un ámbito en el que se establecen lazos de parentesco entre humanos y una *diversidad de entidades* que integran la vida social nahua sean estas potencias de la naturaleza o deidades.⁴⁸

⁴⁴ Ibid., p. 3.

⁴⁵ Ídem. En este caso Taggart se apoya en los aportes de Bricker (1981), Scoot (1977) y Gluckman (1965).

⁴⁶ Ibid., p. 8.

⁴⁷ Ibid., p. 5.

⁴⁸ Cf. Questa, 2010: 5

En esta articulación el autor refiere que es en “un mundo imbricado y complejo que se necesitan constantes regulaciones que permiten dialogar con ese mundo abigarrado.”⁴⁹ Sin embargo, es en la ritualidad donde se pueden expresar ideas y acciones que constantemente están reinterpretando la vida comunitaria. En consecuencia, “el parentesco ritual es una actividad que excede a las personas para ligar a grupos humanos. Los nahuas de Tepetzintla se reconocen como participes de una misma sociedad que se extiende más allá de los límites de la humanidad y que liga seres con distintas naturalezas.”⁵⁰

Es en el reconocimiento de una misma sociedad con colectividades paralelas que el *campo ritual* funge como espacio para mediar las interacciones entre los diferentes seres, siendo allí donde se expresan *los asuntos más importantes para la continuidad*.⁵¹ Y es que esta relación implica fronteras de acción y alteración que constantemente son atravesadas de manera que, la ritualidad es el espacio idóneo para entablar los discursos y la diplomacia a través de un especialista ritual que, restablecerá las relaciones entre seres de diversas regiones interconectadas.⁵² Aunque también puede suceder que los mismos no humanos se hagan presentes mediante otros mecanismos culturales como lo es la danza.⁵³

Este último aspecto de la vida cultural social de los nahuas se convierte en el principal eje de análisis en su segunda investigación *Dancing spirits. Towards a Masewal ecology of interdependence in the northern highlands of Puebla, Mexico*. (2017) En este trabajo el autor toma como propuesta de análisis el animismo y con ello pretende problematizar la diversidad de lecturas sobre la modernidad desde diferentes perspectivas nativas, en este caso desde una comunidad masewal.⁵⁴ Para profundizar en el tema inicia cuestionando el concepto de *antropoceno* y lo sitúa en el contexto de la sociedad nahua para observar que opera dentro de una dinámica diferente del mundo, del tiempo y de la concepción del fin.⁵⁵

A partir de su experiencia etnográfica propone que *el paisaje geográfico* esta animado por otros seres vivos no humanos, que interactúan con la vida de otros seres, argumentando que “El mundo Masewal es intrínsecamente animado, intencionado y multi-planar. Permite que las

⁴⁹ Ibid., p. 4.

⁵⁰ Ibid., p. 6.

⁵¹ Ibid., p.7.

⁵² Idem.

⁵³ Ibid., p. 13.

⁵⁴ Questa, 2017: 7.

⁵⁵ Cf. p. 8.

personas y las cosas están todas potencial y estrechamente interconectadas y sí, eso es muy peligroso.”⁵⁶

Es a partir de esta *relación peligrosa* que puede articular la práctica dancística con episodios climatológicos y prácticas extractivistas, análisis que le permite “Afirmar que las danzas de hoy están conectadas con una profunda preocupación local por la fuerza destructiva de los huracanes y una creciente aprensión sobre la minería extractiva, y las prácticas políticas locales corruptas, y el abandono evidente de la agricultura tradicional junto con el desafío permanente de las relaciones con la vida de la ciudad.”⁵⁷ Pero ¿Qué es lo que está detrás de estas relaciones inestables?

Esto le permite observar al autor que, la geografía se encuentra animada y que tal situación provoca “una composición de seres interrelacionados que operan a distintas escalas.”⁵⁸ Por lo tanto, nos presenta de *un paisaje vivo* que interactúa con la experiencia cotidiana de los *masewales*, esta situación genera un mundo interdependiente donde las acciones de los humanos y los diversos seres que lo constituyen generan códigos de comunicación, a través de los cuales expresan deseos, necesidades o ansiedades mutuas. En este sentido, los canales de comunicación a través de los cuales se expresan estas necesidades pueden ser las visiones, los sueños e incluso la danza.⁵⁹

De esta manera la danza se considera como “un dispositivo socializador que permite dramáticamente visualizar de otro modo las conexiones invisibles, pero también son fuentes de conocimiento sobre el mundo.”⁶⁰

Otra investigación que parte del paisaje sustentada con un análisis histórico y algunas técnicas etnográficas es la desarrollada por Alfonso Vite *Entre la mesa y los siete cerros. Historia y paisaje ritual de los nahuas de Huautla, Hidalgo*. (2016) La relación que establece el autor entre ecología, fuentes históricas, historia oral y ritualidad le confiere a este espacio una significación representada en cada espacio que puede extenderse más allá de los límites locales, tal como lo es la referencia del cerro *Postectli*.

Para el autor la oralidad está sumamente vinculada con el entorno, en el cual se expresan tiempos y espacios que trascienden el tiempo presente, y a la vez se articulan con él.⁶¹ El principal

⁵⁶ Ibid., p. 10.

⁵⁷ Ibid., p. 11.

⁵⁸ Ídem.

⁵⁹ Ibid., p. 14.

⁶⁰ Ibid., p. 28.

⁶¹ Cf., p. 8.

eje de análisis lo enfoca en *el paisaje ritual nahua* donde se expresan relaciones con los habitantes de este espacio que trascienden lo humano a partir de rituales que exponen su interacción. Al respecto, el autor refiere que “el paisaje ritual son espacios transformado socialmente” que surgen de la interacción entre espacio ritual y habitado mediante lo que considera semiosfera.

Si bien, esta comunicación inscrita en el paisaje se establece entre entidades humanas y no humanas, ¿Cómo pueden interpretarse estos mensajes en ambos sentidos? El ámbito en el que se vinculan estas interpretaciones es el ritual, que genera una división del espacio. Pero ¿esta división que supone? Para Vite permite observar una doble presencia histórica tanto en lo sincrónico como en lo diacrónico la cual sustentara la apropiación cultural de un territorio en el que se definen fronteras muy específicas de resistencia, competencia o negociación.⁶² En consecuencia, la ritualidad como contenedor de una memoria relacionada con el paisaje⁶³, ¿que tanto nos puede informar sobre la apropiación, la transgresión o afectación ambiental? y ¿cómo se percibe por humanos y no humanos?

Después de este recorrido puntual sobre las investigaciones y aportes vinculados con la relación naturaleza cultura en la región huasteca, hemos observado como desde diversas disciplinas y cuerpos teórico-metodológicos se han generado distintas lecturas de esta imbricación. Sin embargo, en la mayoría se ha constituido una representación de lo que es la naturaleza tomándola como un elemento accesorio y no como una entidad con agencia sobre la vida cotidiana de los humanos. Ejemplos como el de Ariel de vidas, Taggart, Vite y Questa resultan ser modelos analíticos de gran aliento que posicionan la etnografía por encima de los postulados teóricos que delimitan sus propias conclusiones.

En consecuencia, la apertura al análisis de esta relación sociedad naturaleza tiene como objetivo implícito generar un marco de interpretación amplio en el que se puedan considerar actores, agencias, significados y representaciones que han sido omitidas en investigaciones previas. A manera de ejemplo, podríamos mencionar la funcionalidad de las instancias rituales que, de forma generalizada cumplen con su objetivo. Sin embargo, desde nuestro caso de estudio después de registrar múltiples ceremonias relacionadas con el agua y sin conseguir su efectividad. ¿Cómo podríamos acercarnos a la actividad ritual cuando no cumple con las expectativas

⁶² Cf. p. 16.

⁶³ Cf. p. 20.

esperadas? Podríamos referirnos ¿a una pérdida de la tradición? ¿a una frágil e inestable relación entre los humanos y el agua? o ¿a una falta de respeto que trasciende el mundo de los humanos?

Justificación

La pertinencia de esta investigación se sustenta en una doble relación, donde el agua es el principal elemento de articulación entre sujetos, comunidad y cosmos. Una de las propuestas teóricas que actualmente se manejan es la del estrés hídrico, según la cual tiene proyectado un déficit a nivel global para el año 2050.⁶⁴

En este caso, la primer relación se deriva como parte de una preocupación local, por parte de los habitantes de Teakatl Amatlan e Ixxakwatitla, quienes ante un episodio de estrés hídrico perciben las alteraciones ecológicas de su entorno mediante la pérdida y deforestación de grandes extensiones de monte, o la desecación de arroyos; la carencia y el acceso restringido a los servicios básicos como la red de agua potable, y, mediante las afectaciones al bienestar físico y emocional que surgen al observar que su vida, patrimonio y relaciones comunitarias se encuentran en un estado de vulnerabilidad. Esto nos conduce a registrar las experiencias cotidianas relacionadas con el agua, donde la pérdida paulatina de la ritualidad relacionada con este elemento muestra las consecuencias de un desastre anunciado.

La segunda vía es de carácter académico y sitúa el análisis de esta investigación como un aporte al entendimiento de los problemas ambientales, en específico los relacionados con el agua. En este sentido, al generar un marco relacional entre agentes humanos y no humanos desde la cosmología masewal, permite integrar nuevos elementos al estudio de estos problemas socioambientales, siendo particularmente el ámbito emocional donde se sitúe nuestra contribución, esto a raíz de observar la importancia que se le confiere a la ceremonia ritual, cuidando en mayor medida un buen desarrollo a expensas de generar una mala percepción ante las entidades y su negativa por conceder el líquido vital.

En este plano de diferenciación y percepción ontológica es donde se pone el énfasis, siendo las prácticas y tradiciones locales un medio para ampliar nuestra comprensión respecto a ciertos fenómenos globales, como el cambio climático o los procesos extractivos. Estas experiencias a su

⁶⁴ Cf., Smith, 2011.

vez nos revelan diferentes maneras de enfrentar contingencias que han sido incorporadas históricamente en la memoria colectiva, la historia de vida o incluso el territorio. De esta manera *tlaihyowia* o sufrir no es solo un sentimiento sino una expresión compleja en la que se develan las relaciones sociales en torno al agua y su importancia. Asimismo, se presenta como una experiencia viva con el agua, donde la cotidianidad se acentúa en el respeto, la reciprocidad y el mantenimiento; relaciones que en las sociedades occidentales han quedado restringidas al pago por un servicio potable, un líquido embotellado o simplemente un abrir y cerrar de llave. Sin embargo, estos bienes ofrecidos por la modernidad no nos hacen menos dependientes con el agua, por el contrario, contribuyen a nuestra fragilidad ontológica, recordándonos que hace mucho tiempo transformamos nuestras relaciones cercanas con el agua. ¿Qué tan necesario es esperar hasta el 2050, cuando este fenómeno ya se presenta en algunas comunidades de México?

Objetivo

La presente investigación tiene como objetivo general analizar la relación que se establece entre un evento climático como lo es la sequía y las implicaciones emocionales derivadas de dicho acontecimiento. Como anteriormente se mencionó la temporada de estiaje se prolongó por un periodo de diez meses entre las comunidades del municipio de Chicontepec, situación que generó estragos visibles en la desecación de los afluentes cercanos a Ixkakuatitla y Teakatl, la reducción de las fuentes de abasto como pozos y presas mermaba las condiciones del ganado bovino y la permanencia de la milpa. Todas las actividades vinculadas con las labores agrícolas fueron en las que se evidenció un mayor desgaste emocional entre los habitantes.

Recuerdo los episodios diarios y posteriores a sus jornadas de trabajo cuando Don Eulalio y Don Faustino, ambos mis anfitriones, solo mencionaban el esfuerzo invertido en cada jornada de trabajo esperando con confianza que la llegada de una mínima lluvia pudiese revivir sus cultivos de maíz. Para ambos hombres su dependencia alimenticia pende de la producción que se genere por temporada, sin embargo, ante el panorama desolador lo único que restaba era esperar la realización del *atlatlakualtia*.

Esta ceremonia de forma genérica se describe como una petición de agua, en ella un especialista ritual denominado *huehuetlacatl* o *tlamatiketl* es el encargado de hablar y ofrendar ante las entidades que participan de este acto. Para este mediador entre humanos y no humanos existen algunas actividades que son fundamentales en el buen desempeño del acto ritual, dentro de

estas se considera prioridad la noción de trabajo *-tekitl-*, ayuda *-tlapalehuis-* y respeto *-tlatlepanita-*, sin las cuales no se puede concebir el buen desarrollo de la vida mediante lo que se considera como mantenimiento *-kwitlawis-*, principio que fortalece una relación de reciprocidad entre todos los integrantes de ese paisaje nahua.⁶⁵

La consolidación del objetivo general pretendemos se logre con la presentación y desarrollo de los tres capítulos que conforman esta investigación, cada uno fundamentado en un objetivo específico, los cuales dialogan con el contenido de cada capítulo de forma puntual. El primero de ellos describe mediante el método etnográfico algunos de los elementos que caracterizan a estas dos comunidades. A partir de un diálogo entre los datos obtenidos en ambas comunidades se presenta una monografía que nos acerque a esa realidad en la huasteca veracruzana.

El segundo objetivo, pretende generar un aporte respecto a los debates y abordajes antropológicos centrados en la ritualidad. El registro etnográfico y el análisis del *atlatlakwaltlistli* tiene como propósito

El segundo objetivo registra un breve acercamiento a la vida social del agua, donde se presentan algunas actividades y experiencias relacionadas con la falta de agua y las diversas intervenciones que se realizaron localmente para resolver esta carencia. La diversidad de experiencias se materializa en relaciones específicas a partir de los sujetos, colectivos e intereses que aparecen alrededor de esta entidad, teniendo un marco de interacción a partir de intercambios, los cuales históricamente se han sustentado en el denominado costumbre.

El tercer objetivo describe el desarrollo del *atlatlakwaltlistli*, con el fin de presentarlo en un marco amplio de actividades y participantes tanto humanos como no humanos, siendo la praxis el elemento fundamental para el análisis de las relaciones que se establecen mediante este dispositivo local para crear y recrear el mundo. Asimismo, pretende generar un aporte respecto a los debates y abordajes antropológicos centrados en la ritualidad. Por lo tanto, el análisis de esta actividad tiene como propósito reconocer la praxis comunitaria con fines diplomáticos mediante el cual se expresan las relaciones entre las entidades que conforman la comunidad *masewal*, humanos y no humanos. En este caso tanto los conocimientos nativos como la relación naturaleza-cultura, son un medio para discusiones de mayor alcance respecto a la comprensión e interacción

⁶⁵ Las cuatro categorías mencionadas se desarrollarán con mayor amplitud en el segundo capítulo el cual se relaciona con la ceremonia del *atlatlakwaltia*.

de otras naturalezas y otras sociedades, agentes humanos y no humanos, en el contexto de la etnografía mesoamericana.

Marco teórico metodológico

Marco teórico

Desde esta perspectiva el marco teórico y metodológico que sustenta esta investigación tiene como base los planteamientos derivados del denominado *giro ontológico*. Para Holbraad y Pedersen esta propuesta metodológica es “una tecnología de descripción -una manera de lograr ‘ver las cosas’ en nuestra etnografía.”⁶⁶ Los autores en el prefacio de su obra *Ontological Turn* (2017) refieren que, este proyecto metodológico se sustenta en *tres prácticas analíticas* “que han sido características del proyecto antropológico posiblemente desde su inicio, a saber, reflexividad, conceptualización y experimentación, cada uno de los cuales puede ser reconocido en desarrollos teóricos dentro, y comprometidos, entre las tres llamadas grandes disciplinas de tradición nacional, a saber, la americana, la británica y la francesa.”⁶⁷

Pero, cabría preguntarnos ¿Cuál es la diferencia de estas tres prácticas analíticas con relación a otras propuestas teóricas? Y ¿cómo contribuyen dentro del análisis de esta investigación? Estas preguntas nos dirigen a las premisas desarrolladas respecto a *la reflexividad, la conceptualización y la experimentación*, con el fin de alcanzar lo que los autores denominan *la experimentación conceptual reflexiva*.⁶⁸

Esta problematización con la reflexividad tiene como antecedente directo su discusión dentro de la corriente de pensamiento posmoderno, siendo en ese momento *la crisis de la representación*, la problemática desarrollada por ese proyecto antropológico.

Un contraste respecto a esa *otra reflexividad* se puede observar cuando Clifford y Marcus (1986) mencionan que “la divergencia de visiones etnográficas no significa que alguien se

⁶⁶ Ibid., p. IX.

⁶⁷ [the ontological turn involves three analytical practices that have been characteristic of the anthropological project possibly since its inception, namely, reflexivity, conceptualization and experimentation, each of which can be recognized in theoretical developments within, and engagements between, the discipline’s three so-called great national traditions, namely, the American, the British and the French.] (p. X) (traducción propia)

⁶⁸ Ibid., p. 25.

equivoca o miente, ya que la antropología hoy, hemos de entenderla como una disciplina que se nutre de retóricas a menudo contrapuestas.”⁶⁹ Esta mínima referencia parece demostrar una nueva posibilidad dentro de los trabajos antropológicos, sin embargo, la situación se ve limitada, de forma inmediata, cuando los propios autores mencionan que “la gran aportación de los antropólogos al concepto de cultura consiste, precisamente, en la revisión del mismo, recordándonos que la valoración de los distintos modelos culturales nunca podrá ser objetiva pues siempre dependerá del contexto en que se desarrolle.”⁷⁰

En otra obra esa misma propuesta antropológica también reflexionó sobre la labor etnográfica, sin embargo, recurro a una cita más amplia para ilustrar de qué forma era vista la etnografía y el lugar que se le concedía:

La relación de la etnografía con el desarrollo de la teoría antropológica ha sido un tanto distinta a su relación con la práctica del trabajo de campo. En uno de sus sentidos, la teoría antropológica se concibe como un cuerpo de afirmaciones semejantes a las leyes sobre ciertos tópicos de interés empírico como el parentesco, la religión y la economía, erigidos a partir de comparaciones, datos, abstraídos a su vez de las etnografías. Hace mucho tiempo que existe un antagonismo subyacente contra esta clase de teoría y contra la relación de la etnografía con ella por parte de quienes se consideran a sí mismos etnógrafos. La construcción eventual de amplias teorías tópicas basadas en el uso inductivo de etnografías ha sido la pretextación racional de la antropología social y cultural; pero los etnógrafos y los teóricos comparativos - supuestamente parte de la misma empresa- a menudo han sido gente distinta, con diferentes perspectivas.

La corriente actual de etnografías experimentales tiende a llevar la etnografía más allá -esta vez explícitamente- de dicha racionalización comparativa. Los intereses teóricos se focalizan más estrechamente en los problemas descriptivos e interpretativos planteados por un sujeto, rigurosamente circunscrito por el texto que deviene parte del dominio de interés teórico.

Las comparaciones controladas de sujetos culturales superpuestos (y presumiblemente de preocupaciones textuales superpuestas en la etnografía, propias de pequeñas “comunidades” de investigadores) tal vez sean aceptables para los etnógrafos, por cuanto es posible un estrecho control de los contextos representados en la etnografía, contextos que se pierden en las comparaciones amplias o altamente abstractas. A través de esta comparación de etnografías experimentales entre especialistas de área se pueden construir tipos de teorías comparativas mucho más sofisticadas; pero esto sería sólo un subproducto de una preocupación contemporánea más directa por la clase de teoría fundamental que proporciona al etnógrafo una forma de

⁶⁹ Clifford; Marcus, 1986: 9.

⁷⁰ Idem

pensar sobre su material y, más específicamente, un medio para construir un texto que es a la vez descriptivo y explicativo.⁷¹

La síntesis proyectada de la etnografía desde la perspectiva posmoderna, se puede observar claramente, está definida en tres líneas contenidas en la cita anterior: la primera, su ubicación en un ámbito desligado de la teoría antropológica; la segunda, plantea el interés por la etnografía y utilidad siempre y cuanto sustente *las teorías tópicas* mediante las descripciones e interpretaciones de los datos obtenidos en campo; y, tercero, la limitación de su creatividad en la construcción de teorías comparativas, relegándolas ante lo que denominan la teoría fundamental sometiendo “al etnógrafo una forma de pensar sobre su material.”⁷² De esta forma se pueden observar algunas de las limitaciones inherentes a la reflexividad propuesta desde el pensamiento posmoderno, pues, no solo era la crisis de la representación la que habría que reconsiderar, sino incluso los supuestos epistemológicos que sustentan la práctica antropológica, en unas cuantas líneas más adelante los mismos autores refieren “que la actual corriente de experimentos en etnografía parece estar en línea con esta relación tradicional entre la etnografía y la teoría de base que la modela. Sin embargo, ahora existe en los proyectos etnográficos un rango mucho más rico de perspectivas teóricas a ser exploradas.”⁷³ Estas últimas líneas me remiten a las ideas de Roy Wagner cuando se refiere a esas *falsas pistas* como la cultura o la relatividad cultural que permiten *al antropólogo ordenar sus experiencias*⁷⁴, por lo tanto, cabría preguntarse ¿qué tanto se sigue extendiendo el andamiaje teórico por encima de la práctica y contribución etnográfica? Así es que volvemos a los autores del giro ontológico y su propuesta de reflexividad, quienes parten de lo que consideran un *cambio bastante simple, alejarse de un conjunto de supuestos precipitados.*⁷⁵

La reflexividad como primera práctica dentro del giro ontológico propone “dar prioridad lógica a la etnografía sobre su teorización, para liberar todo su potencial como fuente más que como objeto del pensamiento antropológico.”⁷⁶ Este movimiento que privilegia a la etnografía como fuente y no como objeto de confirmación para la antropología, parece un movimiento sencillo, pero en realidad busca replantear todo su andamiaje epistémico para “negarse a tomar

⁷¹ Marcus y Cushman en Reynoso, 2008: 205-206.

⁷² Idem.

⁷³ Ibid., p. 207.

⁷⁴ Cf. Wagner, 2019: p. 50-51.

⁷⁵ Holbraad; Pedersen, 2017: 12.

⁷⁶ Ibid., p. 9.

como axiomático cualquier compromiso previo.”⁷⁷ y, de esta manera, alcanzar una reflexividad profunda donde “los conceptos antropológicos tienen que ser modulados o transformados analíticamente para articularlos.”⁷⁸

Así como muchos conceptos claves en antropología deben ser nuevamente repensados desde la etnografía, habría que retomar este problema desde el trabajo de Roy Wagner *La invención de la cultura*. (2019), quien desarrolla su análisis en torno al concepto de cultura refiriendo que “Podríamos decir en realidad que un antropólogo <<inventa>> la cultura que cree estar estudiando; que, por depender de sus propios actos y experiencias, la relación misma resulta más <<real>> que lo relacionado. Y, sin embargo, esta explicación solo se justifica si entendemos que la invención sucede de modo objetivo, como resultado de la observación y el aprendizaje, y no como una suerte de fantasía libre.”⁷⁹

Por lo tanto, esta primera aproximación a la obra de Wagner nos permite un acercamiento a la premisa fundamental de la reflexividad dentro del giro ontológico, es decir, privilegiar la etnografía como fundamento de la teoría antropológica y el cuestionamiento de sus cimientos conceptuales. Así la invitación del propio Wagner al final de su primer capítulo es *optar entre una experiencia de creatividad mutua o la imposición de nuestros propios preconceptos sobre otras personas*.⁸⁰

La segunda práctica de la cual se apoya el giro ontológico es la *conceptualización*.⁸¹ En este caso Holbraad y Perdersen mencionan que debe ser entendida como el elemento que *intensifica el proyecto antropológico*⁸², y proponen que la aproximación a los conceptos tiene que entenderse como una *suposición ontológica*. En un texto previo Holbraad refiere que “Si una suposición ontológica es una suposición sobre lo que algo es, entonces también provoca la definición de los conceptos involucrados.”⁸³ Y en este sentido, se puede observar, como un cambio en la manera de formular una pregunta acerca de lo que *es algo*, debe ir más allá del *qué* al *cómo* se constituye ese *algo*; tal como lo ejemplifica el mismo autor cuando se pregunta: ¿qué es una persona? y cambia al ¿cómo se define una persona? Entendiendo esto como una apertura e

⁷⁷ Ibid., p. 11.

⁷⁸ Ídem.

⁷⁹ Wagner, 2019: 69-70.

⁸⁰ Cf., p. 90.

⁸¹ Op cit. Holbraad y Perdersen, p. 14

⁸² Ídem.

⁸³ Holbraad, 2014: 135.

innovación conceptual derivada de la labor etnográfica; siendo a la vez una propuesta creativa dentro de la teoría antropológica.

Este acercamiento a la conceptualización, si bien, siempre ha sido parte del proyecto antropológico; desde la propuesta del abordaje ontológico se deben tener dos consideraciones que, a decir de los autores, permitirán caracterizar esta propuesta metodológica y diferenciarla de otros abordajes tales como la '*critica cultural*'.⁸⁴

La primera llamada de atención se centra en el uso de los presupuestos conceptuales, de forma que no sólo se reduzca el encuentro etnográfico a una *explicación o interpretación* de la realidad. Las dos formas anteriores de proceder nos devuelven a ese ámbito donde se prioriza el *qué* y no el *cómo*. Esta situación deriva de una práctica limitada del antropólogo al asumir que la *explicación* de lo que la gente hace, es la puesta en escena de las conceptualizaciones bajo las cuales guía su accionar.

En el caso de esta investigación la etnografía nos sitúa ante el concepto de ritual; esto nos permite observar las limitaciones e ir más allá de lo que la gente hace en ese contexto inmediato donde solo se ha señalado como parte de las ceremonias que se denominan *petición de lluvia*. Por lo tanto, el ritual será una de las categorías centrales en la discusión sometiéndola al *escrutinio crítico* para generar una nueva argumentación en torno a este concepto fundamental de la empresa antropológica.⁸⁵

El segundo punto para tomar en cuenta dentro de la conceptualización es la importancia de diferenciar entre *conceptualización e interpretación*, en este caso los autores se replantean, si para lograr esta diferenciación habría que cambiar nuestra forma de pensar y buscar una forma de articular conceptos derivados de un conjunto pensamiento particular como lo son las cosmovisiones.⁸⁶ El llamado es a llevar más allá el *proyecto de reconceptualización*⁸⁷ al enfatizar que los modelos empleados utilizados por la antropología han sido agotados y se tendría que buscar opciones alternas de conceptualización. En nuestro caso sería valorar una nueva posibilidad de

⁸⁴ Cf. Holbraad y Perdersen, 2017: 16.

⁸⁵ Holbraad, 2014: 134.

⁸⁶ Holbraad y Pedersen, 2017: 17.

⁸⁷ En obras antropológicas podemos encontrar evidencias de este procedimiento desde un corte más clásico hasta trabajos más recientes e incluso dentro de la antropología mexicana. Algunas obras que podríamos referir son las de (Leach 1954, Bateson 1936, Evans Pritchard 1937, Wagner 1976, Strathern 1992, Questa 2017, Magazine 2015)

reconceptualizar eso que se ha concebido como *ritual*. Por lo tanto, se pretende mediante el análisis ontológico que las conceptualizaciones den sentido a las descripciones etnográficas.⁸⁸

Por último, la experimentación como parte de la propuesta ontológica se consolida a partir del trabajo de campo el cual debe entenderse como un *experimento fuera de control*. Para Holbraad esta propuesta no debe reducirse solo a lo que puede ser un contexto o la relación entre el antropólogo y sus interlocutores. Para él la etnografía debe vincularse con lo que puede ser un concepto o una teoría antropológica, haciendo de esta tarea una extensión del ámbito etnográfico hasta la consolidación teórica.⁸⁹

Sin embargo, como señalan los autores *la manipulación* que se experimenta dentro de este proyecto de experimentación etnográfica “permite que las contingencias etnográficas que emergen al realizar una investigación transformen perpetuamente los conceptos que uno utiliza para hacer la experimentación, *hasta el fondo y hasta afuera*.”⁹⁰

Para concluir es preciso argumentar que la propuesta metodológica que sostiene la propuesta ontológica a partir de la reflexividad, la conceptualización y la experimentación, tiene como principio ir más allá de las propuestas antropológicas desarrolladas hasta el momento. Tal como lo refieren Holbraad y Pedersen estas tres prácticas siempre han existido dentro del proyecto antropológico, pero la contribución desde lo ontológico consiste en expandir el ámbito de la creatividad conceptual por encima de la descripción y la interpretación.

Algunas investigaciones como las de Descola (2012), Eduardo Kohn (2013), Lemonier (2012 [1948]), Willerslev (2007) y Latour (2007 [1991]), contienen propuestas teóricas y conceptuales sugerentes con el tipo de análisis que se pretende realizar dentro de esta investigación. El rasgo común que comparten dichas investigaciones es su posición y cuestionamiento frente a los cánones establecidos en la práctica antropológica o como referían Holbraad y Pedersen al *poner de cabeza* los supuestos ontológicos de la disciplina a través de la etnografía. Por tanto, estas contribuciones nos permiten reflexionar sobre el tipo de análisis que podríamos alcanzar si llevamos hasta el límite la práctica etnográfica.

El trabajo presentado por Descola *Más allá de naturaleza y cultura* en sus primeras páginas plantea la separación entre la naturaleza y el dominio humano. En un primer momento comenta el

⁸⁸ Cf. Holbraad, 2014: 136.

⁸⁹ Ibid., p. 137.

⁹⁰ Ídem

autor que “*una misma naturaleza* reinaba sin rival y distribuía con equidad entre los humanos y los no-humanos la abundancia de las destrezas técnicas, los hábitos de vida y las maneras de razonar.”⁹¹ En tanto, un segundo movimiento en el que se consolida la separación de estos dos dominios surge con la instauración de lo que denomina *una nueva cosmología*, la cual va a estar sustentada por el desarrollo del pensamiento científico, misma que persiste hasta nuestros días. Pero ¿Cuáles son las implicaciones profundas de esta separación radical? y ¿Cuál es el tratamiento de las sociedades que no presentan esta simplificación del mundo?

Las consecuencias derivan de algunos elementos que se tomaron como base para consolidar el proyecto moderno de división ontológica. Un primer elemento por considerar es la universalidad de una sola naturaleza que a decir del autor se caracterizaba por *ser muda e impersonal*.⁹² Esto propicio la urgencia por generar interpretaciones sobre lo que era la propia naturaleza y el usufructo del que podía beneficiarse el humano. Esto nos conduce a un doble movimiento, donde, por una parte, toda la agencia queda restringida al ámbito de lo humano; y, por otra parte, como consecuencia de este agenciamiento humano se desencadena un posicionamiento por encima de todo lo que implique la naturaleza, categorizando todo lo que pertenezca a este ámbito como objeto. En este sentido ¿qué es lo que caracteriza y diferencia a un humano de un no-humano o de un objeto?

Retomando la segunda pregunta respecto a las sociedades que no presentan un reduccionismo ontológico de las sociedades modernas, el autor comenta que “Las circunstancias actuales son propicias para una empresa semejante, pues la vasta morada de dos planos superpuestos en que ya hace algunos años nos instalamos a nuestras anchas comienza a revelar sus incomodidades.”⁹³ De esta manera, el objetivo que presenta Descola parte de renovar el tratamiento de *las relaciones entre naturaleza y sociedad*, tal como lo señala más adelante “es preciso cartografiar esos lazos, comprender mejor su naturaleza, establecer sus modos de compatibilidad e incompatibilidad y examinar cómo se actualizan en maneras de ser en el mundo inmediatamente distintas.”⁹⁴

El hecho de considerar la importancia de otras configuraciones derivadas de la relación naturaleza y sociedad, es llevada a un nivel más allá de lo imaginado, al desafiar ontológicamente

⁹¹ Descola, 2012: 15.

⁹² Ibid., p. 16.

⁹³ Ídem

⁹⁴ Ibid., p. 18.

la presencia y participación de otros agentes y colectividades, cuando refiriere que “el proyecto de dar razón de las relaciones que los seres humanos mantienen consigo mismos y con los no-humanos no podría apoyarse en una cosmología y una ontología tan estrechamente aferradas como las nuestras a un contexto específico.”⁹⁵ De esta manera señala al *naturalismo moderno* como un esquema más que “rige la objetivación del mundo y de los otros.”⁹⁶

Al dejar en claro la necesidad de indagar sobre la diferenciación de los esquemas de ordenamiento y representación, queda por analizar la presencia e intencionalidad de aquello que está más allá de lo humano pero que participa de los mismos esquemas en que esta inserto el humano. Pero ¿Cuál es la diferencia entre un humano y un no-humano? Dentro del texto se llega a referir a ellos como no-humanos, seres, objetos, existentes, organismos u objetos naturales, los cuales, en principio no distingue forma alguna característica esencialista, sino los integra al análisis sólo por el hecho de que “el análisis de las interacciones entre los habitantes del mundo ya no pueden limitarse sólo al sector de las instituciones que rigen la vida de los hombres, como si lo que se decretara exterior a estos no fuera más que un conglomerado anómico de objetos a la espera de sentido y utilidad.”⁹⁷

Por lo tanto, Descola señala que *las fronteras de la humanidad* no se pueden restringir a la especie humana, integrando en estos esquemas de relacionalidad naturaleza-cultura una diversidad de *colectividad de existentes*.⁹⁸ Esta primera aproximación a la obra de Descola nos invita a reflexionar sobre la conformación de universos ontológicos diferenciados sustentados en el cuestionamiento sobre la universalidad de la separación entre naturaleza y cultura, asimismo en la importancia de observar el tipo de relación que se establece entre estos dos ámbitos.⁹⁹

Un segundo análisis es el realizado por Eduardo Kohn en *How Think Forests*, entre las aldeas Runa en el Alto Amazonas de Ecuador. En el considera que *la representación y los procesos humanos*,¹⁰⁰ están más allá de lo propiamente humano al integrar la categoría local de *Runa puma* o “jaguares humanos”.¹⁰¹ Esto le permite confrontar la noción de un *nosotros* frente a este

⁹⁵ Ibid., p. 18-19.

⁹⁶ Ibid., p. 19.

⁹⁷ Ibid., p. 21.

⁹⁸ Ídem.

⁹⁹ En el segundo capítulo se retomará esta obra para dar cuenta de la relacionalidad que surge entre los humanos, el agua y el mundo donde sus interrelaciones son reconocibles.

¹⁰⁰ Cf. p.2.

¹⁰¹ Ídem.

depredador que, como bien señala el autor, se le ha devuelto la mirada. Otro aspecto que considerar es que esta categoría del *nosotros* involucra concepciones regionales e históricas que en un análisis con mayor profundidad puedes estar ilustrar una relacionalidad que “en parte implica comer y también el riesgo real de ser comido.”¹⁰² En este acto de la comensalía, observa una “íntima relación con otros seres no humanos que hacen del bosque su hogar.”¹⁰³

Pero ¿Cómo se integra esa *íntima relación* con los no humanos? Para responderlo el autor considera una relación estrecha entre las actividades humanas y el medio natural donde se desarrolla la vida de las aldeas Puna, pero a diferencia de otro tipo de análisis antropológicos que consideran este tipo de relaciones como un tipo de ecología cultural, el autor propone caracterizarla mediante dos elementos sustantivos en todo su análisis, estos son: *los ensamblajes ecológicos* de relacionalidad y constitución mutua y, el entrecruzamiento de mundos considerados “*demasiado humanos*” sustentados en mundos morales.¹⁰⁴¹⁰⁵

Así, el cuestionamiento hacia a lo humano que plantea Kohn, se centra en el tipo de relaciones que se contraen en un mundo más amplio, en un mundo más allá de los humanos. Por lo tanto, propone un enfoque etnográfico enfocado en el *cómo* de la relacionalidad entre los humanos y los animales rebasando toda consideración dualista del pensamiento que constituye la episteme occidental.¹⁰⁶ Uno de los fundamentos teóricos del que se sirve para seguir con dicho proyecto, es el presentado por Donna Haraway donde sustenta que, los compromisos establecidos con otras criaturas posibilitan otro tipo de relaciones y comprensión de estas.¹⁰⁷

Este tipo de análisis posthumanos, a decir del propio autor, problematiza el significado de la representación, enfatizando que *significa representar algo*, cuando se está en una apertura de análisis donde incluso “las formas de vida no humanas también representan el mundo.”¹⁰⁸ Pero

¹⁰² Ibid., p. 3.

¹⁰³ Ibid., p. 5.

¹⁰⁴ Cf. Ídem.

¹⁰⁵ La cita integra la coloco al pie de página para no desviar la atención del lector. “La mayoría de los ensamblajes ecológicos involucra a las personas íntimamente con uno de los ecosistemas más complejos en el mundo, uno que está lleno de un asombroso conjunto de diferentes tipos de seres que interactúan y se constituyen mutuamente. Y eso los pone en contacto muy cercano con las innumerables criaturas, y no solo jaguares que hacen su vida allí. Esta participación atrae a las personas hacia la vida del bosque. También enreda la vida de ese bosque con mundos morales que podríamos, de lo contrario, considerar “demasiado humanos”, con lo que me refiero a los mundos morales que los humanos crean, que impregnan nuestras vidas y afectan profundamente la de los demás.” (p. 5)

¹⁰⁶ Ibid., p. 6.

¹⁰⁷ Ibid., p. 8.

¹⁰⁸ Ídem.

¿Cómo adentrarnos en las representaciones cuando éstas solo se configuran mediante el lenguaje y en un ámbito de lo propiamente humano? Para resolverlo recurre a la semiótica acercamiento que le permite identificar *otras modalidades de representación*, entre las que se destacan las icónicas y las indexicales. Si bien, estas dos formas parten del *signo* como eje central pueden ser las semejanzas, su afectación o correlación con la representación, lo que determine si corresponde a cualquiera de estos dos tipos. De manera tal, se comprende que “estas dos modalidades de representación no simbólicas impregnan el mundo: humano y no humano. Y tienen propiedades poco exploradas que hacen que el lenguaje humano sea especial.”¹⁰⁹ Pero ¡no único!

Por lo pronto, esta aproximación a la ecología Runa que va más allá de lo humano y en donde la representación es un elemento que posibilita la interacción entre los diversos seres que la constituyen como una ecología ensamblada, nos permitirá adentrarnos en otra ecología donde la comunicación establecida entre las comunidades nahuas y el agua, principalmente, puede ser interpretada moralmente como benévola, de transgresión, pérdida u olvido, respecto el compromiso que se ha establecido con los seres con que se cohabita.

Este mundo en permanente comunicación me remite a aquellas tardes de verano donde el abuelo Eulalio siempre contemplaba la presencia o el paso de las nubes, tanto en la mañana como por la tarde. Esta acción le valía para saber si llegarían pronto las lluvias, ante lo cual siempre comentaba que las lluvias se iban para el cerro porque las nubes se quedaban ahí, y es que allí todavía le hacen su costumbre.¹¹⁰

A partir de los aportes derivados de la obra de Kohn, donde el mundo se establece mediante una comunicación continua, ¿cómo se puede observar esa comunicación en una red de interacciones?

La investigación realizada por Lemonier *Mundane objects: Materiality and non-verbal communication* plantea la importancia de objetos y acciones en la comunicación no verbal, los cuales han sido evitados por parte de las investigaciones antropológicas centradas en la cultura material.¹¹¹ Con este tipo de análisis el autor busca “entender por qué los objetos materiales y las acciones se prestan particularmente bien para mezclar pensamientos, que a su vez permite a los

¹⁰⁹ Ídem.

¹¹⁰ Insertar referencia directa de Don Eulalio respecto ah por que el agua ya no llegaba a la comunidad.

¹¹¹ Lemonier, 2012: 13.

actores captar mentalmente las relaciones y los valores sociales cardinales subyacentes a su vida diaria.”¹¹²

En este punto me gustaría resaltar la contribución de este análisis hacia nuestra investigación, ya que nos problematiza más allá de los significados y el simbolismo, la interacción de los elementos que podemos encontrar articulados en la ceremonia del *atlatlakualtilistli*; además de sugerirnos una interpretación de acciones o contra acciones que han sido documentados etnográficamente pero que en pocas ocasiones han sido puestos en un análisis de mayor alcance.

Esto que denomino como contra acciones son actividades específicas dentro de un contexto ritual que no generan el resultado ni las respuestas esperadas tanto por el especialista como por la comunidad, sin embargo, esta insuficiencia no puede reducirse y habría que poner atención a lo que este comunicando. En este sentido es el mismo Lemonier nos invita a observar qué *están haciendo los propios objetos respecto a las relaciones sociales, sistemas de pensamiento y prácticas*.¹¹³ Esto nos permite observar que dentro de toda actividad ceremonial las respuestas funcionales son las que han permeado toda la literatura etnográfica, pero en nuestro ¿Qué pasa cuando la ceremonia es fallida y no tiene los resultados esperados? ¿Qué está comunicando esa inconsistencia relacional?

Para acercarnos a esta relacionalidad entre humanos y no humanos la investigación desarrollada por Willerslev titulada *Soul hunters. Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*, plantea un nuevo análisis de las prácticas chamánicas y espirituales del pueblo Yukaghir, enfocándose específicamente en el concepto de *animismo*.¹¹⁴ La asociación entre animismo y caza le permitió al autor “sumergirse personalmente en el modo de existencia de los cazadores.”¹¹⁵

En su primer capítulo, problematiza el concepto de animismo mediante una viñeta etnográfica donde su interlocutor -quien es un cazador- se encuentra en una relación *extraña* de interacción entre humanos y no humanos dentro de un *paisaje animado*.¹¹⁶ Esta relación acontece dentro del mundo Yukaghir donde *los atributos de personalidad* entre los humanos pueden *adoptar diversas formas, además de ser extensivos y estar presentes entre los animales*.¹¹⁷ Esta

¹¹² Ibid., p. 14.

¹¹³ Cf., Ídem.

¹¹⁴ Willerslev, 2007: XI.

¹¹⁵ Ibid., p. XII.

¹¹⁶ Cf., p.1.

¹¹⁷ Ídem.

relacionalidad la concibe mediante el animismo como “un conjunto de creencias, por el cual animales no humanos (e incluso los no animales como objetos inanimados y espíritus) son dotados de cualidades intelectuales, emocionales y espirituales paralelas a los de las personas humanas.”¹¹⁸

El recurso que utiliza son las metáforas, como un elemento que le permite articular las cualidades intelectuales de todo tipo de seres y la evidencia etnográfica derivada del contexto de cacería, a partir de lo cual podrá construir una relacionalidad entre el ámbito de la naturaleza y la cultura. Esta cualidad presente en el cazador para comunicarse con los animales es muy semejante a la evidencia etnográfica de nuestra investigación, donde el agua puede comunicarse mediante respuestas emotivas de tristeza, enojo, felicidad e incluso de sanción cuando no se actúa de forma adecuada ante su presencia.

Este tipo de comunicación Willerslev observa que puede ser analizada mediante lo que denomina *mimesis*,¹¹⁹ la cual entiende como “el lugar de encuentro de dos modos de ser en el mundo: ‘compromiso’ y ‘reflexividad’, mientras que también incluye otros miembros de la familia mimética como ‘igualdad’ y ‘diferencia’, ‘yo’ y ‘otro’, ‘yo’ y ‘no yo’.”¹²⁰ Sin embargo, esta *mimesis* es entendida como *una facultad de imitar dando paso a una segunda naturaleza*, la cual interpretamos como la creatividad que tiene la cultura para identificar la diferencia, asumirla y convertirla en otra cosa.¹²¹

El aporte que genera Willerslev sobre *la segunda naturaleza* de Taussig, se enfoca en la transformación de la naturaleza mediante la cultura, situación que puede entenderse a partir de lo que denominan *contacto sensual*,¹²² Esta capacidad tiene como elemento de mediación el cuerpo físico, lo que genera una forma tangible de la *mimesis*.¹²³

Por esta razón, la revisión del animismo y su puesta en práctica mediante las interacciones entre diversos seres a través de corporalidades y transformaciones permite captar como lo señala el autor, *un cosmos con varias dimensiones de la realidad que son replicas o reflejos de otros*.¹²⁴ ¿Cómo podríamos acercarnos a ese cosmos de múltiples realidades?

¹¹⁸ Ídem.

¹¹⁹ Estas ideas Willerslev las desarrolla de forma más amplia en su trabajo a través del trabajo de Michel Taussig (1993). Por el momento solo retomo las ideas generales sobre el tema, ya que en capítulos posteriores volveré sobre el tema.

¹²⁰ Ibid., p. 8.

¹²¹ Cf. Taussig en Willerslev, 2012: 8.

¹²² Ibid., p. 9.

¹²³ Ídem.

¹²⁴ Cf., Ibid., p. 10.

En los espacios de interacción, a nuestro parecer, es donde debemos fijar la mirada. Por consiguiente, retomamos la obra de Bruno Latour *Nunca fuimos modernos* donde plantea su primer cuestionamiento a la división universalista del pensamiento moderno entre naturaleza y cultura.¹²⁵ Posteriormente refiere que “estudiamos estas situaciones extrañas que la cultura intelectual no sabe dónde ubicar.”¹²⁶ Sin embargo, desde nuestra posición, creemos que esta clasificación de los hechos solo puede derivar de las formas concretas que caracterizan los tipos de relación entre seres. De acuerdo con esta búsqueda de relacionalidad el proyecto de Latour comparte la idea seminal con la propuesta de Descola.

Cuando Latour se refiere a *las redes* en principio menciona su incompreensión porque parte del pensamiento moderno tiende a la fragmentación,¹²⁷ sin embargo, ¿qué sucede cuando existen otras formas de conocimiento? La respuesta que nos da el propio autor se enfoca en la reducción y sometimiento o lo que denomina *contingencias locales*, las cuales no son otra cosa más que la inclusión de esas otras manifestaciones dentro de las categorías del pensamiento moderno.¹²⁸ Sin embargo, lo que busca con su propuesta es observar ¿cuál ha sido el motivo por el que las redes han sido incapaces de tener la importancia que deberían tener? Ante lo cual menciona que “O bien las redes que hemos desplegado no existen realmente, y los críticos tienen buenas razones para marginar los estudios sobre las ciencias o trocearlos en tres conjuntos distintos -hechos, poder, discurso-, o bien las redes son tal y como lo hemos descrito y atraviesan las fronteras de los grandes feudos de la crítica, y no son ni objetivas, ni sociales ni efectos de discurso al tiempo que son reales, colectivos y discursivos.”¹²⁹

En este sentido el argumento presentado por B. Latour cuestiona la forma de explicación a partir de la constitución moderna, y sugiere optar por una inversión de las explicaciones referentes a los híbridos o cuasi objetos, mismos que han sido desplazados por los métodos de mediación y purificación del pensamiento moderno -occidental-. De esta manera enfatiza que “las explicaciones modernas, pues, consistían en escindir los mixtos para extraer lo que venía del sujeto (o de lo social) y lo que venía del objeto.” (p. 116)

¹²⁵Cf., Latour, 2007: 16-17.

¹²⁶ Ídem.

¹²⁷ Ibid., p. 18.

¹²⁸ Cf. p. 19.

¹²⁹ Ibid., p. 21.

En este sentido las explicaciones derivadas de la constitución moderna parten de los extremos de su pensamiento naturaleza-cultura, pero ¿qué pasa cuando nos encontramos con un pensamiento que ordena y genera explicaciones a partir del encuentro y la ruptura, entendiendo este espacio de mediación como el punto nodal del proceso de constitución y purificación dentro de una comunidad *masewal*, es decir donde no hay ruptura sino relacionalidad o redes?

Este punto de encuentro y reflexión surge en el contexto de la ceremonia del *atlatlaqualtiliztli* donde la conjunción entre humanos, no humanos y objetos es más evidente, a partir de la evidencia etnográfica. De esta manera se plantea que esta ceremonia sirve como un claro ejemplo a la inversión explicativa del pensamiento moderno. Esta sociedad nahua cuenta con este espacio de mediación donde la interacción de elementos pertenecientes a los ámbitos humanos y no humanos no se excluyen ni se superponen, sino que se interrelacionan en un marco de interacciones mutuas, teniendo como espacio físico la denominada casa de costumbre *xochicalli*.

Este espacio físico de confluencia considero es el lugar donde convergen e interactúan diferentes seres en un mismo plano, además, de imbricar planos de realidad diferenciados por una constitución corporal cualitativamente específica, es decir, es el lugar donde se materializan los cuerpos de seres no humanos *amatlletekli* -recortes de papel- que son traídos de vuelta al plano humano para incidir en las relaciones humanas expresadas con el mundo social o la socialización.

Por lo tanto, en esta ceremonia que conforma parte del denominado costumbre es donde se imbrican ambos planos que, desde una perspectiva moderna no serían considerados como parte de una misma realidad, y funge como un catalizador de personas e intencionalidades que se correlacionan con otros sujetos, tiempos, espacios, memorias e historias. Es el espacio ideal donde se expresa la *constitución nahua*, además de ser el lugar donde las experiencias actuales e inmersas en la cotidianidad se expresan, debaten y replantean, haciendo de este marco un espacio de reflexividad nativa, es decir, funge análogamente a *un parlamento de las cosas*.¹³⁰

Por consiguiente, cada una de las propuestas presentadas comparten las tres prácticas que constituyen la propuesta analítica del giro ontológico: reflexividad, conceptualización y experimentación. En cada una de las propuestas se observa un cuestionamiento conceptual desde la propia etnografía. De esta manera, el trabajo de Descola planteó una nueva forma de observar la relación naturaleza cultura; en el caso de Kohn su etnografía lo acerca a una ecología integrada

¹³⁰ Cf., p. 207.

por humanos y no humanos donde lo que importa es la habilidad de la representación; en tanto, Lemonnier extiende esas relaciones incluso a objetos que dan la impresión de ser prescindibles dentro de los análisis; mientras que Willerslev amplía las interacciones entre humanos y otros seres al replantear el uso e importancia del animismo, y aún más, al proponer el cuerpo como un medio de comunicación entre distintos sujetos y espacios; y, por último, el aporte de Latour mediante el cuestionamiento de la constitución moderna y su posible disolución a través de las redes.

Así, cada una de estas investigaciones propone un acercamiento diferenciado a esa relación primaria que parte de la premisa entre naturaleza y cultura. Estas propuestas novedosas se acercan a lo mencionado por Latour cuando nos recuerda que “este dilema carecería de solución si la antropología no nos hubiese habituado desde hace tiempo a tratar sin crisis ni crítica el tejido sin costura de las naturalezas-culturas.”¹³¹ Y es en esta misma línea que, el proyecto ontológico tiene cabida como propuesta metodológica en las investigaciones, pues el mismo Descola al inicio de su proyecto expresó que “no está lejos el tiempo en que un edificio semejante *-casa común-*comenzará a surgir del suelo, sin que se sepa con exactitud quien se hará cargo de la obra.”¹³²

A partir de las últimas dos premisas, la presente investigación tiene como fin insertarse dentro de los debates sobre la relación naturaleza-cultura. Esta propuesta se articula con la comprensión y análisis de los conocimientos nativos relacionados con la percepción ambiental, y la forma como se enfrentan estas afectaciones en diversos niveles, desde lo comunitario hasta lo individual.

De forma preliminar nos referimos a una antropología ambiental situada desde la perspectiva nativa sobre acontecimientos de crisis hídrica y sequía, donde las múltiples afectaciones pueden ser percibidas incluso a nivel emocional, a través de lo que denominan localmente como *tlaihyowia*. Asimismo, el diálogo sobre la perspectiva ambiental se entreteje con el concepto de solastalgia, el cual deriva de la psicología ambiental y se constituye a partir de la relación humano-transformación-naturaleza.

¹³¹ Ibid., p. 23

¹³² En este caso, hemos optado por colocar los guiones para señalar *la casa común* como una figura metafórica, que sirve para replantar la división naturaleza-cultura y presentar otras configuraciones de esta misma relación para ser representadas. Cf., Descola, 2012: 17-18.

Propuesta metodológica

La propuesta metodológica que sustenta esta investigación es el método etnográfico a partir de sus técnicas privilegiadas como la observación directa y participativa. En esta última hago una acotación respecto a la denominada técnica de inmersión en campo, técnica compartida por el Dr. Alessandro Questa y el Dr. David Robichaux¹³³, la cual implica tener, hasta donde sea posible, una interacción cara a cara en las actividades cotidianas de las comunidades, interacción que nos permite explorar situaciones, expresiones e incluso relaciones que a través de una observación sesgada por la división entre investigador e interlocutores, o incluso guías de observación nos aparta de muchos de los aspectos y contenidos que generan el dinamismo de las comunidades con las que se colabora y coparticipa. En tal caso, se pretende un acercamiento a la ciencia a través de lo concreto, tal como lo afirma Pitarch (2020) cuando cuestiona “Que sucede si en lugar de pensar desde una torre de marfil sobre el mundo, se piensa a través de las actividades en el mundo: por medio del trabajo de la milpa, la cocina, el telar de cintura...”¹³⁴

De esta manera la experiencia cualitativa se potencia por el encuentro de significados prácticos y no enfocados por ámbitos preestablecidos de acción. A partir de esta inmersión el hallazgo de un término local como *tlaihyowia*, el cual expresa un tipo de emotividad derivado de factores ambientales y expresado mediante su conexión con muchos ámbitos de acción y experiencia, los cuales pudieron haber sido omitidos con un proceder metodológico diferente. Tal como lo advierte Kaberry (1939) para quien la vida ritual no se percibía en los acontecimientos derivados con este eje de análisis, sino en la conexión con todos los aspectos de la vida de los pueblos aborígenes de Australia, de tal manera, que la ritualidad era la última expresión de toda una forma de vida y pensamiento.

Las diferentes técnicas de registro que se aplicaron respondieron a cuatro periodos de campo entre los meses de mayo de 2019 a marzo de 2020, los cuales sumaron en total seis meses entre las localidades de *Ixkakuatitla* y *Teakatl Amatlan*. Producto de estas diferentes estancias, el proceso de registro paso de la inmersión en la vida cotidiana, a las conversaciones abiertas y en casos muy específicos se recurrió a entrevistas semidirigidas. Toda esta documentación, el registro y el análisis se construyó de forma colaborativa a través de nuestros interlocutores, en su mayoría

¹³³ Questa y Robichaux, Comunicación personal, 25 de mayo 2019.

¹³⁴ Ibid., p. 10.

gente mayor de las dos comunidades, el comité y los participantes de la casa de costumbre, así como con las familias: de la Cruz, Olivares, Domínguez y Lozano con las que he convivido de forma íntima; y, las diversas personas con las que compartimos en estas comunidades; dando prioridad a sus expresiones y experiencias, lo que nos permitió una aproximación que, desde lo local se comprendió como un trabajo que permitía registrar en la memoria la relación que se tiene con el agua y su importancia en la vida de las comunidades *masewal*.

En relación con el uso de la lengua náhuatl nuestro limitado manejo se vio afectado por nuestra primera experiencia de contrariedad por la ausencia de un sistema de escritura estandarizada y en el uso de términos relacionados con el costumbre que muchos jóvenes desconocen. En el caso de la escritura se puede observar el uso de diferentes sistemas, los cuales sugieren su uso a partir de la instrucción educativa, religiosa o de interacción regional pues en ocasiones se combinan palabras del náhuatl de hidalgo con los de esta región veracruzana. Una alternativa que tuvimos fue el acercamiento a los abuelos de cada comunidad con la limitante del monolingüismo y su desconocimiento por la escritura de algunos de los términos por falta de instrucción educativa. Sin embargo, un recurso que nos sirve como sustento lingüístico y para estandarizar nuestra escritura es el aporte realizado por Hasler (2011).

La parte lingüística

De forma metodológica emplearé el sistema clásico de escritura de la lengua nahuatl para analizar la composición morfológica de las palabras, específicamente el diccionario de Simeón (1977), también me apoyaré del trabajo de Hasler sobre la lengua Huasteca Moderna (2011), esto por dos motivos: el primero, por cuestiones de índole histórica donde las incursiones *mexicas* del periodo posclásico permiten una extensión de la lengua nahuatl a nuevos territorios conquistados. A nivel lingüístico Hasler identifica dos procesos históricos que dieron como resultado las variantes del náhuatl que se pueden ubicar en la región Huasteca. Históricamente ubica los procesos desarrollados por los grupos nahuas *paleonahuas* y *neonahuas*, mismos que coinciden con los episodios históricos anteriormente descritos. (Cf. Hasler, 2011) Mientras en el registro histórico López Austin identifica que “Bajo Ahuizotl [a partir de 1469], el tercero de los hermanos, Mexico-Tenochtitlan alcanza su máximo poderío e impulsa el comercio con a grandes distancias. Los dominios políticos y comerciales de la *excan tlatoloyan* [tribunal de tres sedes o triple alianza] se

extendieron sobre el Centro de México, las costas veracruzanas la Huasteca, Oaxaca y buena parte del Occidente.” López Austin, 2006: 215. [utilizo los corchetes para señalar el nombre común de esta institución política, económica e ideológica.]

El segundo motivo lo justifico a través de la obra de Fr. Andrés de Olmos *Arte de la lengua Mexicana (2002) [1547]*, material que sirve como fuente para el diccionario de Rémi Siméon (1977); estas obras me permiten tener un acercamiento lingüístico de forma estandarizada tanto por agrupación lingüística que es náhuatl, por familia lingüística -Yuto-nahua- y por su variante lingüística -nahua del norte-, como por su utilización regional -mexicano y náhuatl-. Debido a que la variante del náhuatl en la región de Chicontpeec no cuenta con una formalización más allá de los materiales distribuidos por las instituciones educativas, el INPI, el INALI y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y algunas asociaciones religiosas. En este sentido usare el náhuatl propuesto por Hasler para uniformar la escritura del denominado *nahua del norte*; el material de Siméon nos servirá para guiar los significados del vocabulario y contrastarlos con el uso local que se hace de ellos y explicarlos en el contexto de su expresión; pues, en los límites geográficos que comparten la huasteca veracruzana y la hidalguense, la lengua nahuatl cambia a escasos 50 km entre estas dos porciones huastecas, en este caso las diferencias lingüísticas son plenas por los contactos con las lenguas otomíes, tepehuas y tének.

Las primeras aproximaciones a esta región

La primera ocasión que visite la huasteca veracruzana fue en noviembre de 2015, durante ese viaje las condiciones climáticas que nos recibieron fueron sumamente drásticas: la brizna de una lluvia tenue acompañada por vientos fríos y un indescifrable camino de terracería inundado. El paisaje hacía notar un color verde de diferentes tonalidades debido a las zonas de milpa, monte, naranjal y pastizales; se observaban montes verdes sinuosamente entrelazados por cadenas montañosas de baja altura, sobresaliendo entre el paisaje el cerro *Postektli*. El olor que se percibía en el ambiente era el de tierra húmeda combinado con el aroma de la flor de naranja, un olor inigualable. Estas condiciones eran las provocadas por los frentes fríos o *el norte*.

Posterior a este viaje regrese en ocasiones intermitentes a la región para trabajar con temas relacionados a la artesanía huasteca, cuestiones socioambientales, problemas de desigualdad,

discriminación, exclusión social y ritualidad -principalmente carnaval y la fiesta de muertos-. Sin embargo, hasta ese momento no percibía una dimensión más amplia de los efectos ambientales en la región. La ausencia de materias primas, la deforestación, la desecación de ríos y arroyos iban surgiendo de forma fragmentada, sin embargo, tenía una idea general de la problemática ambiental en la región y lo que nunca se me ocurrió fue la pérdida de fuentes de agua y sus implicaciones en la temporada de sequía. Y ¿cómo dimensionar este problema, si la huasteca siempre está verde?

Capítulo 1. Contexto etnográfico

Este capítulo tiene como objetivo presentar el contexto geográfico y social de la localidad de Teakatl Amatlan, pueblo perteneciente al municipio de Chicontepec de Tejeda en el estado de Veracruz. Las fuentes históricas y narraciones descritas sobre la región huasteca no dejan de ilustrar las dimensiones idílicas de un paisaje asombroso, donde la flora, el clima, su orografía y cuerpos hídricos le dotan de un carácter salubre a esta geografía. Sin embargo, estos episodios actualmente se pueden contrastar, por las transformaciones ecológicas derivadas de acciones humanas y eventos climatológicos.¹³⁵ A partir de estos últimos sucesos daré sentido al cuerpo de este apartado.

La alteración en los ciclos estacionales presentados durante el verano de 2019, provocaron la alerta entre los pobladores de diferentes localidades aledañas al cerro *Postektli*, una de ellas fue nuestro espacio etnográfico. Cabe mencionar que los episodios relacionados con la alteración del clima y la falta de agua se tenían registrados entre los habitantes, en dos momentos: primero, con la pérdida y deslave del primer pozo comunitario en la década de los 90 y; segundo, con un periodo

¹³⁵ En los trabajos de Florescano (2000) y Lammel *et al.* (2008) se explica la diferencia entre clima y meteorología. En la segunda obra las autoras explican “según la definición de los geógrafos, ‘el clima es la serie de los estados de la atmosfera situada encima de un lugar dado en su sucesión habitual.’ (Brunet et al. 1992), mientras que ‘la meteorología es el estado de la atmosfera encima de un lugar dado en un momento dado.’ líneas más adelante comentan que “En México, la ‘sucesión habitual de los estados de la atmosfera’ son las estaciones de sequía y de lluvia. Su duración varía según las características climáticas de cada región.” (p. 28) Mientras tanto Florescano se enfoca en la sequía entendiéndola “no sólo como escasez de agua, sino como su carencia casi total y, por así decir, contingente, que durante un lapso afecta las condiciones de desarrollo de plantas y animales. La sequía nos preocupa, sobre todo, porque afecta la vida de los seres humanos, destruye sus fuentes básicas de alimentación y provoca desordenes en su vida social y política.” (p. 11)

A partir de estos dos aportes entendemos por clima la sucesión de esos dos periodos de sequía y lluvia, mientras que la meteorología o el tiempo se circunscribe a los episodios y variaciones climáticas observadas de forma cotidiana. Estos ritmos presentan un cambio del clima con la alteración de las temporadas de secas y lluvia que sirven como marcadores en los procesos sociales de los habitantes de esta región; así, como un tiempo inusual donde los estragos más visibles se dan en la actividad agrícola y en múltiples escalas.

de secas en la década de 1990 que propició grandes afectaciones en la región; sin embargo, nunca habían observado la ausencia total de agua en su territorio, ni un periodo tan largo de seca, que dejó pérdidas entre los campesinos de la región, tal como lo refiere una vecina que asistió al costumbre:

[Pero ahorita pura pérdida, ¿no?] Sí, pura pérdida, ya sembramos hasta lo último por lo mismo, vimos que no llueve. [¿hasta cuándo sembró?] Hasta Julio, ya lo último -estaba esperando Sn. Juan- pero no pasó, allá apenas [en Ixhuatlán de Madero] el lunes o el martes pasó, pero nomás una pasada, pero de los buenos... Ha cambiado mucho [el clima en la región] antes llovía mucho, hacía frío. Ahora en vez de frío, calor, sequía en vez de lluvia, aire; todo ha cambiado mucho. Pues, si ya ha cambiado el clima hace como unos cuatro o cinco años, que ha cambiado más. Ahorita ya no se sabe ni en que estación vive uno, porque en tiempo de lluvia ahora se pone el sol.¹³⁶

La disminución en el nivel del pozo comunitario se percibía como parte de los ciclos anuales de sequía y temporal. Sin embargo, esta situación se volvió preocupante durante el mes de junio, cuando ya llevaban 6 meses racionando la distribución de agua a 60 lts. por familia. Esta carencia de agua se relacionaba con el retraso del periodo de lluvias, la desecación del arroyo, la disminución en las presas y la nula recuperación del pozo. La problemática se acrecentó con los efectos visibles y más drásticos de esta sequía: el aumento de temperatura a más de 37 °C, la afectación productiva en la milpa, la pérdida de cabezas de ganado, el agrietamiento del suelo y la desecación total del pozo de Teakatl en el mes de septiembre.¹³⁷ Para Silvino recordar esta temporada de seca lo remite a un comportamiento extraño de las condiciones del tiempo y a las consecuencias derivadas de este momento:

Sí, no hay nada, ahorita apenas como que nos estamos recuperando con el agua, ajá, porque ya eran todos los días, todos los días; ya nos cansamos del agua, hasta los pobres animalitos también se sienten cansados, porque todo el día buscar el agua. Y luego yo tengo un burrito, donde traigo el de mi papá, traigo el mío, para allá con mi suegra, también ¡pobre animalito! Así pasó, fue muy larga desde casi del mes de enero empezó, este año, pero venía lloviendo, pero no tanto, no mucho, poquito, poquito agua. Sí, pues eran tiempos de lluvia en junio, julio y no llovió puro sol, y sol, y sol. Si venían por acá las nubes, negras,

¹³⁶ Relato tomado del diario de campo, 23 de agosto 2019.

¹³⁷ Algunas fuentes dieron a conocer las cifras oficiales de las afectaciones por sequía en los sectores agrícola, ganadero. Otros datos revelaban cifras relacionadas con el aumento de la temperatura y los registros hídricos. En el sector agrícola se registró una pérdida de por lo menos 50 mil en el municipio contiguo de Álamo, mientras que en el sector ganadero fueron alrededor de 7 500 cabezas de ganado las que se perdieron en todo el estado. Los registros de temperatura se mantuvieron con una media de; en tanto que los registros de precipitación pluvial fueron

negras, truenos y relámpagos, pero no pasaban aquí, nomás daban la vuelta por allá, si por allá llegaban, por Hidalgo, por el estado de Hidalgo y aquí por Puebla porque ya está cerca, y aquí nada de lluvia, nada.

Pues algunos ya, así nos animaba el todo eso que pasaba las nubes, “ahora si va a llover”, daba la vuelta y se iba. Ya dije “pues ahora qué hicimos, qué hicimos que no quiere llover.”¹³⁸

Este preámbulo de estrés ecológico y comunitario presenta el contexto etnográfico para comprender ¿cómo se relaciona la transformación socioambiental en una comunidad nahua, con un acontecimiento de incertidumbre y vulnerabilidad climatológica?

Descripción general

La localidad de Teakatl, Amatlán es una de las 382 localidades¹³⁹ que conforman el municipio de Chicontepec Veracruz, se ubica geográficamente en la región del lomerío chicontepecano.¹⁴⁰ La altura sobre el nivel del mar en el municipio varía de 10 a 800 msnm mientras que la localidad de estudio se encuentra a 208 msnm. Por la ubicación orográfica de la comunidad se genera un microclima¹⁴¹ con afectaciones locales, por ejemplo, durante la época de calor la temperatura aumenta hasta los 37 C° entre los meses de abril y agosto, esto a consecuencia de quedar atrapado en una hondonada, haciendo de esta comunidad un caldero viviente; mientras que en la temporada de lluvia se sufre de escurrimientos continuos por la inclinación del terreno, situación que afecta principalmente el camino de acceso por los múltiples encharcamientos que se producen.

Esta localidad cuenta con una población aproximada de 500 habitantes¹⁴², quienes en un mayor porcentaje hacen uso de la lengua náhuatl de forma cotidiana. La comunidad está dividida

¹³⁸ Relato tomado del diario de campo, 24 de octubre 2019.

¹³⁹ Información obtenida del Censo General de Población y Vivienda, INEGI, 2010.

¹⁴⁰ Esta referencia surge a partir de su terreno escarpado. Esta cadena orográfica es parte de la Sierra madre Oriental y regionalmente se denomina como Sierra de Chicontepec. (cf. Enciclopedia de los municipios, INAFED)

¹⁴¹ En su obra Puig (1991) menciona en el apartado sobre *Bioclimatología* tres escalas para analizar el clima: *la escala regional (macroclima)*, *eventuales variaciones locales (mesoclima)* y *complementos estacionales (microclima)*. (cf. p. 53) Algunos factores que influyen en el comportamiento del clima son: “la latitud, la ortografía, la yuxtaposición tierra-océano, la dinámica del aire.” (Ídem) Estos elementos permiten tener en cuenta que, si bien el clima de la región es húmedo, ha presentado ritmos y variaciones de tipo local, asimismo se han generado microclimas a partir de los cinco elementos que identifica Puig. Estas variaciones pueden percibirse dentro del conocimiento local sobre el clima y las variaciones que presenta.

¹⁴² Según los datos obtenidos del Censo Nacional del 2010 estas localidades contaban con una población de Tepenahuac (120 hab.) y Amatlán (213 hab.), lo cual nos lleva a **diferencial de 47 hab.**, número que se incrementó en un lapso de 9 años. **(esas son las cifras del INEGI y tengo los datos del agente municipal de 250 hab.)**

en dos secciones Teakatl Tepenawak y Teakatl Amatlán, a decir de la gente ahora la mayoría se ubica en Amatlán¹⁴³. Esta separación surgió en la década de los 60 derivado de una división política por cuestiones de organización educativa entorno a la primera escuela de la comunidad, por las cooperaciones y la prestación de las labores de faena.¹⁴⁴ Esta problemática actualmente ha resurgido con el nombramiento del agente municipal, quien fue elegido por *sistema de usos y costumbres* y, no fue elegido directamente por el municipio como anteriormente se hacía mediante la figura de un enlace municipal. Este nuevo mecanismo de elección popular fue aplicado de acuerdo a la legislación respecto a los pueblos indígenas y su autodeterminación.¹⁴⁵ Los límites de esta localidad colindan hacia el norte con las localidades de Tecerca, Tlacolula, Francia nueva y la Sierra de Tancoco; hacia el suroeste con los municipios de Benito Juárez e Ixhuatlán de Madero, así como con la Sierra de Zontecomatlan y Huayacocotla, cadenas montañosas también pertenecientes a la Sierra Madre Oriental que comparte los límites con el Estado de Hidalgo. En dirección Oriente se comunica con los municipios de Álamo, Tepezintla, Cerro Azul y un poco más hacia la costa con la ciudad de Tuxpan.

El poblado más cercano hacia el norte es *Tepenahwak*, en sentido sur la localidad de *Ixkakwatitla* congregación e *Ixkakwatitlade los Pinos*¹⁴⁶; mientras que al noreste se conecta con las localidades *Koatekomitl*, *Kamotipan* y *Tlanempa*. Los caminos por los que se transita son de

¹⁴³ Esto se debe a que parte de las relaciones de parentesco en la zona de Tepenahuac han generado un aislamiento territorial; asimismo porque nadie quiere irse a vivir a la parte alta del cerro, siendo el único lugar donde queda espacio para asentarse mediante la devastación de las zonas de monte.

¹⁴⁴ Estas son actividades de mantenimiento que se realizan en los espacios comunes las pueden desarrollar los hombres, las mujeres y en el caso de la escuela, el cuidado del ganado ovino queda reservado a los niños.

¹⁴⁵ Respecto a esta forma de organización y determinación política de los pueblos o comunidades indígenas, en el caso de la comunidad de Ixkakwatitla de los Pinos, se comentó que este fue uno de los factores por los cuales nunca se tuvo buena relación con el municipio, pues nunca dejaron que se les impusiera el agente municipal, y tal como lo refieren, fue por *usos y costumbres*, pues ellos votaban por quien los iba a representar. En el caso de Teakatl, se puede observar que en el discurso político e imaginario que ha trascendido a partir de su agente municipal, se asume que es la primera comunidad que le ha ganado las elecciones al municipio por *usos y costumbres*. Otro aspecto por destacar respecto a la elección de autoridades es que, dentro del esquema de participación política instituida en el municipio se contemplan 3 formas por: “auscultación, que consiste en consultar y escuchar al pueblo; plebiscito que es la votación directa del pueblo y el voto secreto que se refiere al voto que el ciudadano emite por el candidato de su preferencia.” (información consultada en el portal del INAFED, <http://siglo.inafed.gob.mx/enciclopedia/EMM30veracruz/index.html>)

¹⁴⁶ Es pertinente mencionar que esta división comunitaria obedece a factores políticos enraizados desde el ámbito magisterial, donde cada una de las dos partes buscó el reconocimiento oficial para poder legitimar sus actividades, esto surgió alrededor de 1992. La comunidad de los Pinos se vinculó con PEMEX, el INI y la agrupación Antorcha Campesina. Si bien, ellos reconocen este vínculo como un apoyo que les permitió consolidarse como comunidad, fue a través de ellos que se gestionó la construcción de escuelas y el reconocimiento oficial como localidad -a nivel municipal- y comunidad -a nivel local-. A pesar del tiempo que ha transcurrido no ha dejado de estar presente la división, aunque no se expresa abierta o directamente, en momentos de coyuntura política como las elecciones municipales se exacerba el faccionalismo.

terracería y en algunos tramos se ha colocado lo que denominan *rodadas*¹⁴⁷, estas vías están flanqueadas por campos de pastoreo para ganado bovino; en menor número y en las cercanías a la comunidad se observan milpas y algunas zonas de monte, mismas que en la actualidad están siendo parte de una transformación sistémica a partir de la implementación del programa social *Sembrando vida*¹⁴⁸, impulsado por el actual gobierno federal.

La vegetación que rodea esta región es considerada de tipo selva perennifolia, entendiendo a esta como una vegetación siempre verde y que se distingue por la diversidad de las especies que puede contener.¹⁴⁹ La permanencia de este tipo de flora se debe a las condiciones de temperatura, humedad y condiciones del suelo. La temperatura en la región registra una media de 22 °C registrando en la temporada de calor más de 30° C. La humedad se debe considerar como uno de los principales factores que produce filtración de agua en los campos de cultivo; un dato estimado alrededor de 1980 mencionaba una presencia de 1, 066.81 mm¹⁵⁰, en el actual periodo de sequía ni siquiera se ha observado este fenómeno ya que la intensidad de calor ha sido de tipo seco.

Entre los habitantes la presencia de estos factores les permite ir prediciendo el comportamiento del clima y del tiempo. Así ocurrió durante una plática con Don Faustino quien al regresar al medio día después del trabajo en la milpa, nos compartía parte de lo que había observado durante su recorrido. Para él durante los meses de mayo a agosto la humedad había sido muy poca, pues al internarse diariamente en los caminos que lo conducen a su milpa la superficie de sus botas de trabajo no presentaban restos de agua. Este acontecimiento, aunque pueda parecer mínimo, le evidenciaba que la ausencia de humedad era bastante grave y por tanto el riesgo para los cultivos. Situación que contrasta con la temporada de lluvias cuando tiene que llevar hasta dos pares de botas o incluso tiene que usar su caballo para llegar a la milpa.

¹⁴⁷ Se les denomina así porque solo los carriles cubren el grosor de las llantas.

¹⁴⁸ La información relacionada con este programa federal será retomada con mayor profundidad en otros apartados. Por lo pronto solo se menciona como un programa de bienestar social impulsado por el gobierno federal de AMLO para la reactivación y el aprovechamiento de las tierras de cultivo. Parte del proyecto se concentra en la manutención y cuidado de las tierras de cultivo con dos propósitos: el auto sustento y la venta de productos en diferentes escalas del mercado. El recurso monetario destinado a este programa es de 5 000 pesos mensuales que sirven como un respaldo económico, la paga de una jornada de trabajo mensual o el soporte para pagar implementos o herramientas utilizadas en la milpa. Respecto al beneficio de este apoyo existen versiones encontradas respecto a su uso y cobertura pues no todos pueden ser acreedores de este programa social.

¹⁴⁹ Puig, 1976: 142-143.

¹⁵⁰ Dato obtenido del informe de la Secretaria de Agricultura y Recursos Hidráulicos como parte del *Estudio Socioeconómico del Proyecto Chicontepec*. 1980.

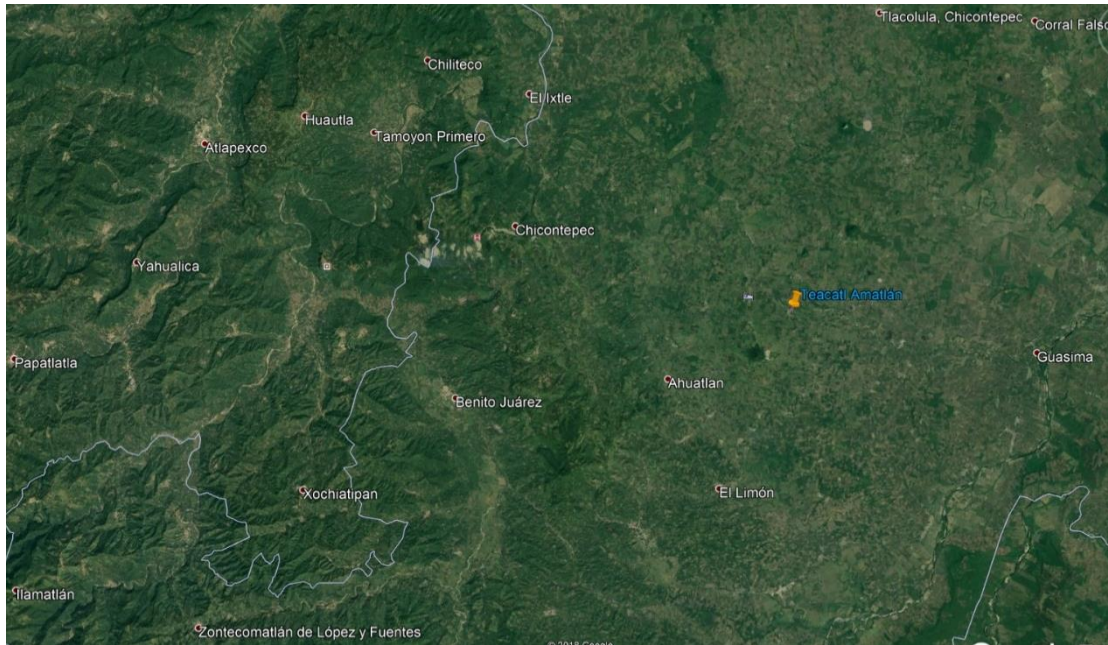


Ilustración 2. Ubicación geográfica de la localidad de Teacatl Amatlán desde Google earth. 2019.

El tipo de suelo se clasifica principalmente de tipo *vertisol*, el cual se define de “clima tropical cálido, con alternancia de estaciones seca y húmeda...suelos ricos en sesquióxidos, suelos ferruginosos tropicales y suelos ferralíticos, situados en la llanura y en la baja altitud, hacia el sur de la región de estudio.”¹⁵¹ Esto es interesante por el conocimiento que tienen los campesinos respecto al reconocimiento de las mejores tierras para cultivar y las zonas donde se puede hallar agua. Las tierras de forma empírica se clasifican partiendo del color, siendo las de color rojo las de mayor contenido mineral, mientras que las de color amarillo y las de color negro, a decir de los agricultores son tierras malas.¹⁵²

Sin embargo, otras características que permiten clasificar estos suelos se deben a las diferencias físicas del terreno como la vegetación, la inclinación, la humedad, la sombra o el sol. Así nos lo compartió uno de los habitantes de Ixkakwatitla, comenta que estos tienen diferentes nombres relacionadas con las características físicas del terreno. En este caso la tierra que se encuentra seca se llama *chikawat*, la tierra que es suelta se nombra como *mumuxtítl*, la tierra que

¹⁵¹ Puig, 1976: 46.

¹⁵² Datos obtenidos de la plática con el Sr. Faustino de la Cruz vecino de la localidad de *Ixkakwatitla de los Pinos*, durante el registro de campo el mes de Julio de 2019.

se somete a la quema se nombra como *tlachinoa*, la tierra húmeda se nombra como *tlaxolontok* y la tierra pedregosa como *teyoh*.



Ilustración 3. Camino rumbo a Teakatl, Amatlán. Al fondo se observa el cerro *Tepenawak*. Archivo personal, David González, 2019.

Los cuerpos de agua en la región se clasifican, a partir de la cuenca hidrológica Tuxpan-Nautla. En esta confluyen ríos y arroyos que atraviesan la región huasteca. Los tres cuerpos de agua principales que pasan por Teakatl son los arroyos: *akumol*, *naelapa* y *ahwara*, los cuales hoy en día siguen con una pérdida total de su capacidad y es el río *Tekanahwac* donde se unen. Este último es de suma importancia para los habitantes de la localidad y de los alrededores, ya que se considera como el lugar donde la *sirena* tenía sus aposentos antes de ser expulsada de este lugar por lo primeros habitantes.¹⁵³

¹⁵³ Esta narrativa es conocida como el cuento de la sirena y también es usada para argumentar la falta de agua en la región, a partir del agravio que sufrió esta entidad y de la cual refieren tiene un carácter caprichoso. Una versión de este acontecimiento que fue compartido por un vecino refiere que: “agregar el relato de la sirena”

Otro tipo de recursos son los pozos comunitarios, los pozos artesanos y los manantiales estos dos últimos pueden ubicarse en terrenos de propiedad particular pero no están exentos de ser usados en momentos de contingencia, tal como ha sucedido en este periodo de sequías. El trabajo aplicado a la obtención de agua es aproximadamente de 6 horas para despejar un espacio de 2 m de ancho con una profundidad de 1 metro aproximadamente.¹⁵⁴

La relación entre el territorio y los cuerpos de agua a nivel regional es de suma importancia, y se expresa mediante la celebración de la ceremonia del *atlatlakualtilistli*, pero actualmente se ha visto disminuida la participación en este acto, porque algunas personas argumentan que esa es la creencia de antes, de lo abuelos... En tal caso, los efectos de la pérdida de los cuerpos de agua, desde la reflexión de algunos habitantes se explica a partir de la deforestación y al cambio en las temporadas de clima, “porque ya no hay árboles grandes que atraen el agua, como el álamo... [así mismo Silvino comenta] donde hay árboles todavía la gente tiene agua.”¹⁵⁵ Sin embargo, habría que preguntarnos sobre ¿Qué es la creencia de antes? y ¿Qué sustentaba la creencia de los abuelos?

De esta manera, al contar con los datos que caracterizan el territorio y la geografía de esta localidad, continuamos con la inmersión en la dinámica y las prácticas sociales que se desarrollan.

Sobre el camino...

El trayecto desde la localidad de *Ixkakwatitlah* hacia Teakatl se realiza en un tiempo estimado de una hora de descenso y en más de una hora para el ascenso, esto depende de las condiciones climáticas, mismas que pueden ser extremadamente extenuantes por el sol, así como inaccesibles por la tierra fangosa, las piedras resbalosas y la formación de charcos. Conforme se inicia el descenso los cerros *Ayacaxtle* y *Tepenawak* son visibles en el horizonte del paisaje, estos dos cerros forman parte de los siete principales que conforman la región de Chicontepec -*chikome* (*siete*) y *tepetl* (*cerro*)- y de la geografía sagrada que se representa y enuncia en los discursos rituales

¹⁵⁴ En el momento del registro etnográfico estaba aconteciendo la fase de mayor desabasto, la cual se concretaba en la reducción de agua a 40 lts. por familia situación que generó la movilización de los habitantes para solucionar sus necesidades ligadas con el líquido. La búsqueda de lugares donde se evidenciaban cuerpos de agua era una de las vías. Al encontrarse con el lugar se iniciaban las gestiones con el dueño del terreno para poder entrar a trabajar en el terreno y así poder hallar el lugar de donde emanaba el agua, para posteriormente edificar un pozo artesanal.

¹⁵⁵ Relato obtenido de la plática con el sr. Silvino, habitante de Teakatl. Junio, 2019.

De las 14 hectáreas de superficie que le pertenecen en su mayoría se utilizan con fines habitacionales bajo el sistema de bienes comunales o también conocido como fundo legal, respecto a las zonas de cultivo como la milpa y las zonas de potrero todas las tierras son de tipo particular y rentadas por temporadas. Estos espacios, si bien no se encuentran dentro de la comunidad están entre los límites de esta, perteneciendo las tierras de trabajo a las comunidades de Postektitla hacia el sur y a Tepenawak hacia el norte; esta situación permite una jornada doble de trabajo respecto a los que trabajan sus tierras en otras localidades.

Los recursos con los que cuenta esta población son: una casa de salud, una capilla, la agencia municipal, el panteón y el área escolar que está integrada por las aulas de kínder, primaria y la casa del maestro. De la casa de salud se puede mencionar que actualmente se usa para impartir cursos, en su mayoría participan mujeres y no tienen un servicio de salud como tal, por lo que los habitantes se tienen que trasladar hasta la comunidad de Soltepec para ser atendidos en la clínica de salud. La capilla se usa solo los domingos a las siete de la noche y el sacerdote hace su visita únicamente para oficiar la misa, otro tipo de servicios tienen que ser buscados en otras iglesias como la de Tlanempa. La agencia municipal es un espacio que ha sido recientemente integrado a los edificios públicos de la comunidad y ahí se realizan las juntas comunitarias para resolver los problemas de la comunidad. El panteón es administrado directamente por el agente municipal y solo son acreedores aquellos que están al corriente de todas sus responsabilidades y pagos.

El espacio escolar está integrado por una casa para los profesores que no residen en la comunidad, ya que parte del conflicto en la comunidad fue la impartición de clases, por lo que se vieron obligados a contratar profesores foráneos a un costo de \$ 5 pesos a la semana. Con este acto se instituía una nueva escuela que pertenecería a Amatlán. Los actuales grados se dividen en kínder y primaria, esta última se divide entre dos profesores que se reparten los grupos de primero a tercer grado, y de cuarto a sexto grado. Al ser los únicos niveles de educación que se imparten en la comunidad los alumnos tienden a salir para cursar la secundaria en las escuelas del cerro Ixkakwatitlay la preparatoria u otro nivel técnico hasta el municipio de Chicontepec, Álamo, Tantoyuca, Ixhuatlan o Huejutla.

El pueblo presenta un patrón de asentamiento irregular en núcleos familiares densamente poblados. La regla de asentamiento se relaciona con la patrilocalidad y la virilocalidad, reglas que se aplican de forma inmediata con el casamiento o la unión de una nueva pareja. Esta práctica ha generado que en algunas zonas las familias extensivas sean las que vayan ocupando mayor número

de terrenos dentro de la comunidad. Esta densidad también trae como consecuencia el problema de las faenas y las cooperaciones pues se aplica una cooperación por familia y no por núcleo familiar, lo cual está generando una nueva reglamentación y un nuevo censo porque ya no se sabe el número exacto de familias que tienen acceso a los recursos. La disposición de tierra para uso habitacional está sujeta a los titulares de cada familia, siempre y cuando sea un espacio necesario para su uso.

Las casas del pueblo están construidas con materiales que se obtienen en la propia región: otate, barro y madera de quebrachi. Actualmente no se observan construcciones de tipo tradicional, todas sufrieron una transición entre los materiales tradicionales y los de tipo comercial: tabique, block, varilla, cemento, laminas o techumbres de teja. Se recuerda que anteriormente las techumbres eran de zacate y palma, sin embargo, fueron sustituidos por dos situaciones: los continuos incendios originados por el fogón y por un programa de sanidad -del sector salud- donde se recomendó el cambio de material porque producía plaga de ratones. Lo que no se consideró fueron las condiciones ambientales que producían, las recientes oleadas de calor han hecho imposible estar en el interior de las habitaciones. Este cambio en las viviendas fue impulsado en los años noventa por la apertura del camino de terracería hacia Ixkakwatitla, lo que permitía la llegada de los transportes de carga, así como la conexión con Chicontepec y Tuxpan.

Si bien, esta regla de asentamiento se aplica a los varones también se ve reforzada por una denominación de parentesco con la que se afianza la relación entre los hijos del nuevo matrimonio y el abuelo paterno. Se les identifica como *tocayos*¹⁵⁶ y de forma ideal se consolida la relación al ponerle el nombre del abuelo al niño, sin embargo, más que el nombre es la relación de preferencia hacia la familia paterna la que expresa este reconocimiento. Sin embargo, también se pueden encontrar casos excepcionales en los que incluso se puede tener *tocayos* en relación con la familia paterna y materna, siendo este caso una muestra de las variaciones en el parentesco debido a circunstancias como la migración y las nuevas configuraciones matrimoniales.

¹⁵⁶ Por el momento solo relacionamos esta categoría con las relaciones parentales que se contraen entre los abuelos o los padrinos u otro familiar varón con el primogénito de la familia paterna. En el caso de los padres también se puede contraer esta relación, pero no se considera como parte de la regla. En el caso de las niñas también participan de esta regla parental con las abuelas, las madrinas u otras mujeres pertenecientes a la familia, sin embargo, las dos primeras relaciones son las que se priorizan. En la sección de parentesco abordaremos más sobre el tema.

Descripción de un solar o notlalli.

Esta descripción corresponde al solar de la familia Domínguez que han sido mis anfitriones y con los que se ha entablado una buena relación. La categoría de *notlalli* sitúa la pertenencia de un espacio respecto a un individuo, es decir no se traduce como mío, siendo un posesivo y *tlalli* como tierra, lo cual se traduce como mi tierra. El Sr. Eulalio tiene 70 años aun trabaja 3 hectáreas de milpa y ha participado en los cargos de la comunidad como subagente municipal. Su esposa la Sra. Genoveva tiene 65 años y trabajó como asistente de salud y responsable de la casa de salud de la comunidad. Si bien, su núcleo habitacional es bastante amplio, actualmente, solo ocupan un cuarto ya que sus hijos han migrado a Chicontepec y a la Ciudad de México.

El área de su casa comprende unos 300 m cuadrados en los cuales se encuentran tres espacios habitacionales. La estructura de la casa está realizada de otates, las paredes de aproximadamente 2 metros de altura también se construyen con este material y se recubren con una mezcla de barro y pasto a la cual se le conoce como *tlapepecholli*, esta es pintada de color blanco con cal y agua, aplicación que sirve para alejar las plagas de insectos. El estilo del techo es de 4 aguas y en él se colocan láminas de metal.

Los cuartos principales tienen una medida aproximada de 8 metros de largo por 4 de ancho. En la parte interior de todos los cuartos se construye un techo falso o tapanco *-tlapamitl-* el cual sirve para almacenar o depositar objetos en desuso. En la parte exterior se pueden observar algunos pilares de madera que sirven como soporte de la techumbre y están elaborados con madera de quebrachi por la dureza de este árbol. Las paredes no cubren en su totalidad la altura hacia el techo, tiene una separación de 40 cm. que sirve como respiradero para la circulación del aire. El suelo está totalmente de cubierto de tierra y en algunas zonas de tránsito recurrente se han colocado piedras pequeñas del arroyo.

El cuarto principal es donde se encuentra el fogón *-tlixitli-* y el dormitorio, este espacio es continuo y no presenta alguna separación física. El fogón se construye con otates y barro, tiene una base rectangular que junto con la pared rocosa contigua le sirve como pared, estos elementos le generan un toque rustico, la orientación que presenta es hacia el oriente. Sobre la base del fogón se colocan tres parrillas una que sirve para calentar alimentos, otra que es usada para la elaboración de las tortillas y la tercera que es utilizada para la preparación del café.

Parte del menaje de la casa es de madera de cedro, hay dos utensilios que destacan por sus características el *kuaxacolli* y el *wililli*. El primero es un gancho que se cuelga de la estructura y sirve para colgar trastos u otras cosas, es tallado en madera y tiene una forma irregular. El segundo sirve para sostener en lo alto ciertos productos, este se deja colgar mediante fibras de palma o bejuco, la base es redonda y se encuentra entretejida con palma, creando una superficie sobre la cual se depositan los objetos. A decir de las personas, estos implementos ya casi no se usan o se han perdido porque solo los abuelos los usaban.

Otro cuarto es utilizado para resguardar toda la cosecha de maíz, sin embargo, como recuerda Don Eulalio, este ya no es el mismo de cuando trabajaba las 3 hectáreas al mismo tiempo; ahora con trabajo y puede cubrir una sola pared del cuarto. El tercer cuarto se utiliza como dormitorio que ocasionalmente prestan. Ahí mismo se encuentra el altar familiar que es usado en celebraciones de costumbre, como el *elotlamanistli*, la última celebración que realizaron fue en septiembre del año pasado. Este altar ocupa una esquina de la habitación y tiene una orientación frontal hacia el oriente.

Los límites de la casa están flanqueados por una pared rocosa, una cerca de árboles frutales y dos lados delimitados por una maya de fierro. El patio o *tlanempamitl* es amplio y de igual manera es de tierra, diariamente deambulan por este espacio las gallinas y los guajolotes con que cuenta doña Genoveva. El espacio que se utiliza como baño para el aseo personal son unas matas de banano que de igual manera aprovechan el agua para mantenerse en condiciones húmedas. El baño es tipo letrina y está construida a base otates. Los dos chiqueros igualmente son construidos con otates y maderos traídos desde la milpa. El cuidado y manutención de este espacio es constante, situación que contrasta con otros chiqueros o con el cuidado de otros animales porque solo los sueltan para que deambulen por la comunidad.

Esta inversión de recursos, don Eulalio la ha financiado con el programa de gobierno federal que recibe -65 y más-, este se ha convertido en una forma de administrar un negocio familiar a partir de la venta de marranos. De igual manera, todos los frutos que son recolectados de los árboles frutales son vendidos o rancheados y permite obtener un dinero extra por la venta de estos productos.

Dos espacios igualmente importantes son el gallinero que sirve para resguardo de las aves durante la noche. Este armazón es de otates y se eleva aproximadamente un metro y medio sobre el piso para que no sean alcanzadas por otros animales. Así mismo el área de las tareas de madera

–donde se junta toda la leña recolectada- es importante porque es muestra del trabajo en la milpa y el compromiso para ir juntando toda la madera que se usara para el *mihkailhutil* o la fiesta de los muertos, ya que durante una semana no se puede asistir al campo y por lo tanto hay que prepararse con anticipación.

Economía

Agricultura

La mayor parte de los trabajadores son hombres en edad adulta entre los 18 y los 70 años. Tomar en cuenta la edad es importante porque supone una condición social, de compromiso ante la comunidad más que un hecho biológico.¹⁵⁷ Por lo tanto, hoy en día muchos jóvenes se integran al trabajo de la milpa porque ya se han casado, mientras que anteriormente era un espacio de formación del *ser social*, tener una buena milpa era señal de ser un hombre trabajador y en edad de adquirir *compromiso*.¹⁵⁸ Actualmente el trabajo en el campo tiene un pago de \$ 150 a \$ 250 pesos, según la actividad a realizarse, siendo la fumigación o “echar la medicina” a los campos lo que reditúa en un mayor ingreso.

La principal actividad económica que se realiza en la comunidad de Teakatl y en las localidades circundantes es el trabajo en las tierras de cultivo, ya sea para auto sustento o como mano de obra en campos de cultivo ajenos. Esta actividad está relacionada principalmente con dos cultivos el maíz y la naranja¹⁵⁹. El primer cultivo se puede identificar con la producción de autoconsumo, siendo el grano básico de la alimentación de estas poblaciones; el segundo se relaciona con una actividad económica de tipo comercial, que ha sido fuente de empleo principalmente entre la población mestiza también ha integrado a un gran sector de la población

¹⁵⁷ Los datos registrados en el **Censo 2010 del INEGI** indican que se registraron 208 personas casadas, 84 personas económicamente activas, de las cuales todas eran del sexo masculino. Mientras que de los 86 hogares censados 76 tenían una jefatura masculina mientras que 10 tenían una jefatura femenina. Y el promedio de hijos es de 3.

¹⁵⁸ Estas es una de las formas para referirse a la unión matrimonial, lo cual se concreta cuando se visita la casa de la mujer y se le lleva una ofrenda a la familia, un cambio de ropa y se realiza la peinada de la próxima esposa.

¹⁵⁹ Este es el principal producto que se tomó como parte de las políticas de desarrollo económico en la región, por las condiciones geográficas y la creciente demanda en el consumo de la naranja con sentido de exportación.

masewal,¹⁶⁰ especialmente aquellos que cuentan con la propiedad de grandes extensiones de cultivo o para el mantenimiento de los cultivos.

El cultivo de maíz se realiza en lo que denominan como *milli o milpa*, este sistema tradicional se ha considerado por la diversidad y complementariedad de los cultivos que se producen, actualmente, se presenta una transformación de este espacio de cultivo e incluso se está repensando si aún puede ser considerado como milpa. Los campos de cultivo son en un 70 % maíz, en un 25 % naranja y en el cinco por ciento restantes se produce chile, frijol, calabaza, ajonjolí; también se encuentran arboles de aguacate, mango, tamarindo, plátano y papaya silvestre. De todas las milpas conocidas en la comunidad solo dos son reconocidas como “verdaderas” milpas, una es la del Sr. Honorio Lozano y otra de un vecino de Tepenawak, pues reconocen que siempre tienen de todo.

En el caso del Sr. Honorio el *mantenimiento*¹⁶¹ que realiza en su milpa es importante porque al emplear jornaleros para desarrollar diversas actividades, le da la posibilidad de poder trabajar a un ritmo adecuado en el que no tenga que verse obligado a emplear agrotóxicos.



Ilustración 4. Trabajo de limpieza en la milpa. Archivo personal, David González, 2019.

¹⁶⁰ Esta es una categoría de adscripción, la cual se usa para diferenciarse a partir de la actividad laboral, en este caso por su trabajo en el campo.

¹⁶¹ Esta es una categoría local que se usa para mostrar el vínculo que se tiene con una persona, objeto o relación, así por ejemplo, se pueden referir *ni mo Kuitlahuis*, lo cual se traduce como darle mantenimiento a la milpa, ayudarla, cuidarla, lo que se traduce en acciones concretas como tener una buena milpa, que este saludable.

Estos espacios de trabajo pueden estar en un solo terreno o en diferentes localidades, en un gran porcentaje están sujetas estas tierras a un arrendamiento que puede durar hasta 8 años, con un costo de 800 pesos por hectárea mensual. Como ya se mencionó el principal cultivo es el maíz, este se vincula con dos periodos de cosecha los cuales son favorecidos por las condiciones geográficas y climatológicas. El primer periodo es denominado como *tonalmilli* e inicia desde enero y se cosecha entre abril y mayo, esta siembra se considera de calor. Mientras que la segunda se denomina como *xopalmilli* e inicia en junio y su cosecha se realiza entre octubre y noviembre. Esta segunda coincide con la temporada de lluvias y con la celebración del Xantolo. Esta celebración tiene como rasgo que no se trabaja durante el mes que se realiza la fiesta de los muertos, este es un tiempo de guardar a menos de que se busque alguna enfermedad o desgracia en la familia.

Las fases que integran el ciclo agrícola son: desmontado o *tlaij*, limpieza del terreno o fumigado, quema, plantación o sembrado *-toka-*, mateado –cuando salen las primeras matas después de 15 días-, *chaponeado*, crecimiento, espigado –en 4 meses-, florecimiento o jiloteado -elotes-, pizca de los primeros frutos, doblado de la caña, pizca y corte de la caña de maíz. El tiempo de trabajo productivo de un terreno es de 4 a 5 años, mientras que su descanso es de 8 a 10 años, en los que recupera sus nutrientes mediante el crecimiento de la vegetación del monte –respecto a este espacio los alumnos de la primaria refirieron, que el dueño del monte es llamado *mehatzi* (otros refieren que es una aparición o un muertito).

Los implementos y la tecnología agrícola se encuentran en un proceso de desuso y transformación, las herramientas tradicionales para el cuidado y mantenimiento son: el azadón, el güingaro y el machete. Mientras que las herramientas usadas durante la siembra son: el palo sembrador *-koatlatojtli-* y de forma extensiva se usan las extremidades del cuerpo, tanto para aplicar fuerza como para generar una medida de distancia conforme se va avanzando en la siembra, la distancia aproximada es de unos 90 cm. entre cada planta de maíz. Para el momento de levantar la cosecha se usa el pizcador, una herramienta que puede ser de hueso de guajolote o de alguna madera fuerte, este se emplea con el fin de traspasar las hojas y poder sacar el maíz o *cintli*.



Ilustración 5. Pizca de los últimos maíces de la cosecha de *tonalmilli*. Archivo personal, David González, 2019.

Respecto a las condiciones de *mantenimiento* se utiliza en un 80 % la fumigación con productos químicos como *el dragocson* y la *fitoamina*. Los fumigadores y los dueños de las milpas dicen no tener una afectación directa sobre los cultivos. Pero las condiciones ambientales generan cuatro posibilidades de contaminación: la dispersión mediante del aire y el rocío de la mañana, la contaminación indirecta por la filtración de las sustancias en el subsuelo, la contaminación de las fuentes hídricas a causa del acarreo y limpieza de las bombas de aspersión y la evaporación de las sustancias químicas cuando el sol comienza a calentar en el transcurso del día.

Este sentido de contaminación se entiende cuando existe una aplicación directa sobre los cultivos y los productos. Esta actividad de fumigar o “echar medicina” *-tlapatia-*, agiliza la limpieza de los terrenos de cultivo a un costo monetario alto, aproximadamente de 100 pesos por

sustancia. Además de las implicaciones técnicas que ha tenido entre los campesinos, ya que, nadie quiere trabajar como lo hacían los abuelos. Asimismo, el costo por aplicación de estas sustancias es de 200 a 300 pesos por 8 bombas (cada bomba es de 15 a 20 lts.), esta cantidad de solución cubre una superficie de media hectárea en un tiempo de 6 horas.

Algunas de las flores y árboles que se reconocen en la comunidad están las siguientes: *kuapelexochitl*, *oloxochitl*, *cempoaxochitl*, campana, *tiaxochitl*, *kokoxuio* y *kuetlaxochitl*. De los árboles se mencionó chote, *pochotl*, *tiokoahuatl* -el cedro-, *acakotl*, *uexotl*, *xochikuauitl* -palo de rosa-, *koka*, *kuaxilotl* -platano-, *chalchokotl* -ciruela-, limón, café, sasa, limonaria, muiltle, framboyán, ficus, *uitsomo*, huizache, *auichi*, *nacaskuauitl* -árbol palo de oreja-, *auakatl* -aguacate-, *lalax* -palo de naranja-, *tamaxokotl*, lima, zapote, oate. También existe una reducida presencia de caña misma que sirve para hacer fabricar endulzantes como el piloncillo, bebidas como *el pulque* o agua de caña y el aguardiente.

Estos plantíos se encuentran en mayor cantidad hacia las zonas bajas y planas. Mientras que la región por las condiciones orográficas irregulares del terreno y la falta de cuerpos de agua, han sido trabajados algunos campos de cultivo solo cuando cuentan con presas de agua cercanas ya que necesitan grandes cantidades de agua. Al respecto solo se han observado dos campos de caña no mayores a un cuarto de hectárea cada uno, pues la relación entre costo y beneficio a decir de los dueños de los cañaverales nunca es benéfica, en algunos casos incluso se menciona que solo se trabaja por costumbre más que por la obtención de ganancias.

Ganadería.

Las actividades relacionados con la cría de animales, puede ser considerada en dos rubros la de auto sustento y la de tipo comercial. La primera se relaciona con los animales de traspatio, actividad vinculada con el trabajo de las mujeres. Entre los animales que se crían y consumen están los guajolotes, las gallinas y las gallinas de monte. También están los puercos, los cuales se vuelven una inversión segura, pues en todo evento o celebración el abasto proteínico está relacionado con este animal. Otros animales son los caballos y los burros, los cuales son empleados para transporte, carga y en celebraciones patronales el caballo es usado como símbolo de estatus social, vinculado

con un poder adquisitivo, lo cual se evidencia en las cabalgatas que acompañan las fiestas patronales.

Algunos de los costos que se han indagado son el del huevo, cada pieza tiene un valor de 3 pesos, una gallina aproximadamente puede costar entre 150 y 250 pesos dependiendo del tipo y del sexo de la ave. El costo de un guajolote ronda los 500 pesos, un puerco de no más de 6 meses puede valer hasta 1 800 pesos. Un caballo tiene un costo aproximado de 10 000 pesos y un burro puede valer unos 5 000 pesos

La ganadería está principalmente vinculada con el sector mestizo es considerada como una actividad secundaria por el número de ganaderos respecto al número de campesinos. Sin embargo, por el ingreso obtenido producto de la venta –una cabeza ronda los 10 000 pesos- y las extensiones que abarcan los potreros, podría ser considerada como una actividad primaria. El ganado principal es de tipo vacuno y bovino mismo que es controlado por un vaquero.¹⁶²

Durante el traslado de Ixxakwatitlaa *Teakatl*, es muy frecuente encontrar el desplazamiento de grandes hatos de ganado que son trasladados hacia los potreros. Estos deben de tener tres condiciones principales: una gran extensión de pastoreo, árboles que sirven para proveer sombra y contar con presas para el abasto de agua. La renta de un campo de cultivo es de 400 pesos mensuales por cada cabeza de ganado. La recuperación de un potrero es de 4 a 6 meses. En su mayoría los terrenos son rentados y se considera que el único beneficiado es el dueño de las tierras, pues el dueño del ganado queda expuesto a las inclemencias del tiempo.

Un dato relevante es el número de borregos con que cuenta la escuela, ganado que es cuidado y atendido por los propios alumnos. Estos animales pueden ser utilizados o vendidos para solucionar aspectos monetarios o compromisos que la misma escuela vaya teniendo. Este es un proyecto que los mismos padres de los alumnos actuales recuerdan con mucha pertinencia, y en algunos casos ellos mismos mencionan como fueron parte de las primeras generaciones que comenzó con este proyecto. El cuidado es de tipo rotativo y consiste en dotarles de agua a los

¹⁶² En relación con la superficie necesario para cada cabeza de ganado, un profesor de *Alaxtitla* nos comentó cuando fuimos a su potrero que cada vaca necesita aproximadamente una hectárea para alimentarse, esto se vincula con el tiempo de aprovechamiento de los pastos lo cual se traduce en 6 meses. Mientras tanto se necesitan alrededor de 4 meses para poder recuperar los pastizales desgastados y por tal motivo la rotación del ganado entre los potreros es constante. Además de que quedan condicionados por el desabasto de agua, lo cual implica buscar lugares donde se cuente con presas o en su debido caso invertir en la infraestructura necesaria para evitar grandes pérdidas cada temporada de sequía. En esta temporada un ganadero de *Ixxakwatitla* llegó a perder 25 cabezas producto del intenso calor y desabasto de líquido. Esta incertidumbre económica también se presenta por el tiempo que tardan en estar los animales en condiciones de reproducción y destete, por lo cual la apuesta por el ganado es bastante comprometida.

animales, esta actividad puede considerarse un primer inicio para iniciarse dentro de los trabajos en común y se realizan después de concluir con el horario de clases.



Ilustración 6. Alumnos de la primaria cumpliendo con su faena con el ganado de la escuela.

Respecto a la pesca esta ha disminuido considerablemente y se tiene como un indicador de los cambios que ha sufrido la comunidad. En la temporada de aguas la gente sigue pescando aun cuando conocen las implicaciones de contaminación y los desechos vertidos en los arroyos. Uno de los animales que estaban presentes en la dieta familiar eran las acamayás, una especie de langostino silvestre que se encontraba por la región, sin embargo, sufrió una pérdida masiva debido a que se atacaron los lugares de desove y por la práctica de dinamitado en el agua, actividad que se realizaba para sacar a los pocos animales que se encontraban a mayor profundidad.

La caza actualmente se sigue practicando y sirve como aprovisionamiento proteínico. Aunque se tiene en cuenta una relación con el medio, pues no se puede cazar más de lo debido. Los animales que con mayor frecuencia son cazados son: el venado, el jabalí, el armadillo, el tlacuache, el conejo y algunas aves.

El caso de la recolección está relacionado con los frutos que proveen los árboles tanto particulares como de la comunidad. Esto sirve como un medio para obtener un recurso o generar intercambio de productos entre los vecinos o incluso entre rancherías.

Monocultivos

La actividad relacionada con la naranja se evidencia en los centros de compra y distribución de toda la producción cítrica de la región, el caso más específico es el de Álamo, *la capital mundial de la naranja*. Un caso más reciente debido al incremento de producción y venta del fruto es la localidad de cuatro caminos. Donde incluso los aspectos cualitativos del espacio habitacional y de traza poblacional se presentan con mayor ordenamiento, ya que ha generado nuevas posibilidades de desarrollo entre la población.¹⁶³

Actividades económicas locales

En relación con las industrias y las actividades locales artesanales podríamos decir que en mayor medida *Teakatl, Amatlan* es una comunidad dependiente de localidades mayores como *Ixkakwatitla, Postektitla o Tlanempa*. La obtención de madera “para el gasto” es una actividad secundaria de la milpa, pues es ahí donde se recoge y se le da uso a toda la madera que surge del desmote y la quema de los campos. Esta, si bien, no es una actividad prioritaria, pero si resulta ser bastante remunerada, en este caso una tarea de madera –medida local que se establece a partir de la longitud de los brazos a lo largo y ancho del individuo- puede tener un costo de hasta 600 pesos todo esto dependiendo del tipo de madera que se ofrezca.

¹⁶³ Estos aspectos relacionados con el desarrollo e infraestructura de la localidad, es un rasgo que hacia el exterior de esta se percibe como resultado de la organización que se tiene en esta comunidad, pues como argumentan vecinos de otras localidades, no solo basta con tener el dinero sino en tener una buena organización para poder trabajar juntos.



Ilustración 7. Tareas de leña esperando ser llevadas a casa

La producción de pan es una de las actividades mayormente presentes en algunas de las comunidades, pero Teakatl recurre a la compra, ya sea en las plazas cercanas o mediante los vendedores que ranchean. Entre los panes de mayor preferencia se encuentran el *sanpansin*, el capricho y las revueltas o mestizas –estas son de dos colores-. La producción de queso también está presente y se vende solo en plazas locales o también se ranchea.

La actividad del textil es la que mayor renombre les ha dado a las mujeres de la región. La blusa tradicional con iconografía de flores *-xochitl-* y gallitos *-koapelech-* resulta ser muy vistosa, además de la habilidad plasmada para bordar con finas puntadas en punto de cruz. Otro estilo muy representativo es el de las blusas de ganchillo, las cuales solo son tejidas con hilo blanco. Respecto al textil para hombre se identifican algunos elementos bordados en camisas, pero no han alcanzado la relevancia del bordado femenino. Otras piezas textiles son los manteles, las servilletas y los caminos de mesa que han servido para impulsar la economía femenina y que son usados con mayor frecuencia durante las festividades civiles, los actos rituales y la fiesta de muertos.

El énfasis en esta actividad productiva se debió a un proyecto del Instituto Veracruzano de Cultura, en el que se desarrollaron programas de desarrollo social y cultural en conjunto. Sin embargo, este programa no quedó ajeno a las relaciones políticas y al control de los indígenas y mestizos caciques – *koyome-*, quienes han sido los beneficiados directos, ya que, son quienes

compran las prendas a costos muy bajos para ser vendidos fuera la región, en ocasiones por precios que los mismos artesanos desconocen.

Otro tipo de organización textil que surgió fue la de los grupos de trabajo, estos están conformados por 10 integrantes y su forma de trabajo es rotativo, esto con el sentido de que todas sus integrantes tengan la oportunidad de salir de sus comunidades a las ventas artesanales realizadas por los gobiernos municipales, estatales y federales.

Esta actividad textil es de suma importancia ya que está implícita en múltiples ámbitos de la vida cotidiana. Desde el nacimiento se relaciona con el sector femenino, pues a decir de algunas abuelas se les regala un malacate y un huso –instrumentos relacionados con el hilado de algodón– como símbolo de su actividad; además después del nacimiento, comentaron en alguna ocasión, que la abuela iba a buscar una planta para untársela en la mano a la niña pues decía que las hojas de esta planta se sentían de la misma forma que la textura de un bordado, esto con el fin de que fuera una buena bordadora.

En algunas comunidades la vestimenta es usada en su mayoría por las abuelas, quienes las portan de forma cotidiana. En el caso de Teakatl las personas mayores de 70 años las usan, mientras que las demás mujeres solo usan esta vestimenta para fines políticos, eventos sociales o compromisos que son parte de *el costumbre*, este puede ser la boda indígena, el lavamanos o en la celebración de algunos rituales y ofrendas. Otro ámbito en el que se puede observar es en las vestimentas que portan las semillas, los elotes, las entidades de la tierra y la sirena, a otras entidades que participan de *el costumbre* no se les atavía.



Ilustración 8. Abuela -Nana- ataviando a las semillas.

Tenencia de la Tierra.

Este es uno de los temas que mayor presencia tienen en la comunidad tanto de *Teakatl* como de *Ixkakwatitla*. Sin embargo, se han encontrado rasgos muy peculiares en cada una de estas comunidades. Este énfasis comparativo lo realizó por que la segunda localidad tiene un remanente histórico bastante importante, mientras que la segunda se remite a la conformación de una comunidad que quedó enclavada en tierras comunales de dos localidades diferentes, hacia el norte pertenece a la congregación de *Tepenawak* y la parte sur está integrada a la congregación de *Postektitla*. Asimismo, como ya hemos mencionado esta comunidad de *Teakatl*, *Amatlan* se conformó, a partir, de la separación de *Teakatl Tepenawak*. Esta escisión geopolítica generó que el total de superficie que era de 28 hectáreas se dividiera en 14 hectáreas para cada comunidad.¹⁶⁴

¹⁶⁴ La historia local que en su mayoría es detentada por los abuelos, tiene como antecedentes más lejanos las imágenes de la guerra, las cuales parecen corresponder con los episodios de la revolución mexicana. Y al no contar con documentos que precisen alguna fecha lejana, se puede creer que esta comunidad surgió legalmente, posteriormente al reparto agrario. Incluso esto puede ser tema de indagación etnohistórica ya que en los archivos del registro agrario no se encuentra ninguna referencia respecto a esta localidad.

Con este preámbulo respecto al conflicto por la tierra, en Amatlan se sigue evidenciando el faccionalismo surgido desde aquellos años de 1970. Esto mismo se evidencia en otros espacios como en la escuela o en las relaciones entre los vecinos de las dos comunidades.

Esto ha dado origen al surgimiento de diversos tipos de tenencia de la tierra. La que tiene menor presencia es la de tipo comunal esta solo ha quedado reservada para el núcleo poblacional y las áreas comunes. Las tierras de cultivo son de tipo particular, estas son arrendadas por los dueños que pueden ser mestizos o incluso indígenas. Un problema fuerte es el relacionado con la venta de las tierras y los títulos de propiedad individuales, ya que ocasionaron la venta de grandes extensiones de tierra que en ocasiones fueron a parar a manos de gente externa a la comunidad. Asimismo, el otro problema es el relacionado con las faenas porque la organización queda mediada por el lugar de la milpa, la asistencia a la escuela o el uso de las fuentes de agua. Esto genera que la faena se preste en *Postektitla*, *Ixxakwatitla*, *Tepenawak*, *Tepetzizintla* o *Koamixtepetl*, a parte de la prestada en la propia comunidad.

Respecto al acceso a la tierra, hoy en día, se contempla solo a los pobladores de la comunidad y se decide en una asamblea realizada con los vecinos. En este caso cada integrante de la comunidad tiene derecho a formar un nuevo asentamiento familiar, y siempre se emplazará en cercanía al lugar de residencia y habitación del padre. Esta disposición se observa en el croquis de comunidad; y, si bien, solo recuerdan que “siempre ha sido así”, quizás tenga que ver con las formas de relacionarse que nos fueron descritas en el cerro Ixxakwatitla, donde hoy en día se mantiene una división barrial, misma que está relacionada con algunos identificadores espaciales de la comunidad y también con la agrupación de algunos apellidos en específico.

Un relato del Sr. Eulalio recuerda como en el tiempo en que fue agente municipal, él autorizó la llegada de unos nuevos vecinos a la comunidad, situación que se resolvió con tres refrescos, unos cartones de cerveza y unos litros de refino -aguardiente-. Ahora se debe de contar con el consentimiento de la comunidad y con el pago al corriente de todas las cuotas y penalizaciones que tenga la familia, además de pagar una cuota de acceso, así como de la toma de agua o acceso al pozo de abastecimiento.

Este acceso a la tierra también está presente cuando llega un nuevo maestro a la comunidad, ya que se cuenta con un espacio para su hospedaje, pero con el paso del tiempo se le puede conceder un espacio habitacional dentro de la comunidad. En este caso la figura del profesor sigue manteniendo cierta referencia de respeto y trato diferenciado, lo cual en ocasiones se traduce en

atenciones que le brinda la comunidad como abastecerle de alimento o de algunos insumos. Esta relación se fortalece también cuando los padres observan que el maestro se vincula en las actividades de la comunidad, incluso llegan a referir que “si le gusta ensuciarse”, evocando que hace las mismas actividades que el común.

Respecto al acceso a las fuentes de agua estas se pueden considerar de tres tipos: individuales, corporadas y compartidas. En las primeras figura la apertura de pozos que de forma individual –por familia- y en grupo se absorben los gastos de la infraestructura, esta puede ser desde acondicionar el espacio y colocar una tapa, hasta, crear toda una red de distribución. Este es el caso del pozo que solo pueden usufructuar 60 personas que trabajaron en su construcción.



Ilustración 9. Pozo principal de la comunidad de Teakatl, Amatlán, en un día de repartición.

Las del segundo tipo están sujetas al uso comunitario de todas las fuentes de agua: manantiales, presas, pozos y arroyos. En este caso se ha evidenciado durante esta estancia de campo la desecación de muchas de las fuentes de agua, llegando a variar los niveles del líquido, lo cual se traduce en un reacomodo del abasto de agua.¹⁶⁵ La ración de agua ha pasado de 60 a 40 lts. por familia cada tercer día.

¹⁶⁵ Respecto a esta situación de la falta de agua, nuestra propia presencia en la comunidad (del 7 de junio al 21 de junio) estuvo sujeta a la disposición del líquido para nuestro consumo, el cual solo era un bote para aseo personal. Antes de la llegada a campo durante el mes de mayo, había tenido el contacto con algunos vecinos de la comunidad mediante las redes sociales y seguí el desabasto de agua. Sin embargo, a nuestra llegada la primera semana de junio, esta situación empeoró y fue cuando tuvieron que reorganizar la repartición de agua, pues el pozo no estaba alcanzando los niveles de retención, por lo tanto, se tomó la decisión de cambiar de 60 a 40 lts. por familia. Esta estancia que duró 20 días en la comunidad de Teakatl, permitió observar la problemática entorno al desabasto de agua, la sequía y las estrategias que se tomaban para poder hacerse del vital líquido. En tanto, se pudo generar una problematización a nivel antropológico que contempla la categoría de sufrimiento *-tlajiouia-* y la emergencia ante el desabasto de agua.



Ilustración 10. Esperando su turno sobre el arroyo.

Respecto a las de tipo compartido, estas se encuentran en propiedades particulares y se establecen acuerdos para su uso, en su mayoría están mediadas por relaciones de parentesco o compadrazgo. El costo que puede tener un nuevo espacio de agua puede ir desde un refresco y algunos cartones de cerveza hasta algunos cuantos miles de pesos. La ubicación de estos espacios se encuentran más allá de los límites comunitarios e incluso en ocasiones puede suponer algún tipo de confrontación ante la búsqueda del agua o la incursión en terrenos privados, situación que de igual manera nos tocó enfrentar cuando fuimos a registrar algunos de los pozos y que no correspondían con los que posteriormente nos mostraron el responsable del comité del agua; ante esta situación se me pidió que en caso que nos encontraran solo dijéramos que íbamos de pasada y que veníamos de tecomate.¹⁶⁶

¹⁶⁶ A pesar de que las tres formas de apropiarse de un cuerpo de agua son diferentes en cuanto a los sujetos, los colectivos y las formas de organizarse, estos quedan interconectados bajo un mismo modelo. Este se entiende a través de la propiedad y su relación con el trabajo *-tekitl-* y la ayuda *-tlapaleuia-*, siendo de esta manera que cuando se abre un nuevo pozo o presa, este solo se puede usar o usufructuar siempre y cuando se haya involucrado el sujeto con estas dos dimensiones del trabajo y la ayuda, entendiéndose de esta manera *toaxka* como un recurso comunitario por explotarse y *moaxca* como un recurso que es propiedad individual por el simple hecho de haberlo trabajado. Esta situación se ejemplifica cuando se abre un pozo nuevo y posteriormente alguien se quiere beneficiar del agua, si bien, no se le niega el acceso, pero el costo en ocasiones rebasa por mucho los costos y las horas de trabajo que se realizaron. Esta situación se pudo observar con una familia donde el costo por un pozo fue alrededor de los 600 pesos -dinero que sirvió para comprar cartones de cerveza y aguardiente-, mismos que pagaron entre 6 familias, sin embargo, cuando otro integrante de la primera familia quiso beneficiarse del agua, cada abastecimiento aproximado de unos 300 lts. le salía en 200 pesos. Esto evidencia que más allá de las relaciones de parentesco, la percepción en torno al trabajo y la manera de apropiación de los recursos es lo que media la relación entre estas familias.



Ilustración 11. Pozo alterno de abastecimiento.

Este problema de desabasto tiene que ver con una mala planeación en el sistema de distribución de agua potable -este fue inaugurado en el año de 2012-, solo funcionó en sus primeros años y conforme se fue perdiendo la presión de agua esta dejó de abastecer a la comunidad. Esto ha provocado que el abasto en esta temporada de sequía se realice mediante el acarreo de galones de agua, usando animales de carga o rentando a algunos jóvenes que han aprovechado esta situación como una fuente de ingreso, teniendo un costo de 10 a 15 pesos por cada envase de agua.

La autoridad que está encargada de la organización de todos los trabajos, faenas y servicios relacionados con el agua, es el comité del agua mismo que conforma parte del organigrama de la subagencia municipal. Este comité lo integran alrededor de 25 personas y ha funcionado con el mismo presidente durante 6 años, situación que ha generado malestar en la comunidad pues nunca había durado un encargado tanto tiempo en el mismo comité y además se ha hecho cargo de la imagen de San Juan.

Organización social

Clases o grupos sociales.

La diferenciación social que se puede ubicar dentro de la población de *Teakatl* puede identificarse a través de tres estratos y una marcada diferencia de clase. Los tres grupos sociales que se pueden identificar están relacionados directamente con la actividad económica que realizan, estos son: los campesinos, los comerciantes y *los ricos*.¹⁶⁷ El primer grupo está integrado por el grueso de la población y se caracteriza por su labor en las milpas y por ocuparse en actividades secundarias como jornaleros o mano de obra disponible: fumigadores, aserradores, leñadores o pizcadores. La producción obtenida de maíz es en gran porcentaje de auto sustento, esto genera que en ocasiones sea aletargada e inestable la economía familiar, dando pie al endeudamiento por préstamos que les cobran el 20 % de intereses mensuales o incluso en algunos momentos se siga recurriendo al endeudamiento en la tienda de la familia cacique.

El segundo grupo está compuesto por los comerciantes que, asimismo se pueden caracterizar en locales y foráneos -rancheadores-; quienes abastecen las mercancías comerciales en las tiendas, son familias vinculadas históricamente con el control político de la subagencia municipal. Otro sector que participa activamente, en los últimos años, son los migrantes que envían remesas desde los Estados Unidos de Norte América o que han regresado después de alguna temporada de trabajo y también se han vinculado con el grupo de poder.¹⁶⁸ El caso de los comerciantes *rancheadores* queda integrado por un sector de la población que por alguna circunstancia ha tenido la oportunidad de generar un recurso económico extra y se ven obligados a integrar las rutas de comercio que se establecen mediante los días de plaza: domingo en *Tlanempa*, martes en Cerro *Ixkakwatitlay* jueves en *Tecomate*. En el caso de *Teakatl* este tipo de

¹⁶⁷ A decir de los habitantes en esta localidad se refieren como *rico* a aquella persona cuya familia ha detentado un nivel alto de economía, la posesión de grandes extensiones de tierra y el control y manejo del poder político. En la mayoría de los casos la cuestión relacionada con el poder es la de mayor presencia y está caracterizada por el caciquismo. Las actividades económicas consideradas dentro de este mismo estatus están los ganaderos y los productores de naranja. Estos últimos pueden ser considerados dentro de una gama más amplia de caracterización, pero, en el imaginario social la naranja y su producción está considerada como un trabajo de prestigio y alejado de las actividades de la milpa tradicional. La percepción de los ganaderos es diferente, en algunos casos se tiene la creencia de que pueden ser un aliado necesario para solventar algún tipo de situación, en este caso las relaciones establecidas entre campesinos y ganaderos son de tipo estrecho, esto se puede observar durante la participación y desarrollo de *el costumbre*, donde las cooperaciones facilitan mucho de los costos por cubrir.

¹⁶⁸ Un tema comúnmente expresado es la captación de la participación comunitario bajo estrategias de *maicear* a las personas mediante pagos en especie o dinero. Otro tema vinculado y que se tiene muy presente es el relacionado con *los enlaces*, los cuales fungían como los ojos y oídos del gobierno municipal dentro de la comunidad. Esta estrategia política se inició hace unos 12 años, y a decir de algunos vecinos de las 300 localidades que integran el municipio, por lo menos 200 contaban con este sistema.

comerciantes también se dedican a la milpa durante los días que no hay plaza. En este sentido, se tiene la idea de que los dueños de tiendas o los comerciantes foráneos son un grupo que, a pesar de estar vinculados con las labores del campo, son un sector de tipo aspiracional en cuanto a ciertas expectativas, porque pueden especular el costo de las mercancías, tienen la posibilidad de pagar jornales para su milpa o incluso pueden cubrir el costo de las multas por no asistir a las faenas.

El tercer grupo se puede caracterizar de dos maneras: de forma materializada y de forma ideologizada -constructo-. En la primera se presentan todos aquellos que por diversas circunstancias han poseído y ejercido algún tipo de poder al interior de la comunidad. Existe la teoría generalizada de que el ejecutor del poder debe ser un agente desvinculado de la comunidad, es decir, históricamente vinculado con los mestizos, pero esto no se reduce solo a este sector por caracteres de tipo racial, cultural o lingüístico, también contempla a algunos *masewal* -personas- de la comunidad; entre las circunstancias que caracterizan este grupo se encuentran: la filiación étnica, la posesión de bienes materiales, las relaciones y vínculos establecidos con los poderes municipales, estatales o federales, la preparación académica, la historia familiar y la extensión de relaciones sociales.¹⁶⁹

El constructo ideologizado respecto al sector de los ricos puede autocontener dos versiones disimiles respecto a su pertinencia en las comunidades. La forma generalizada de la comunidad respecto a este sector es de plena desvinculación ya que argumentan que nunca quieren participar, por ejemplo, en las cooperaciones de *el costumbre* son los que menos ponen y son los que se benefician en mayor medida, tanto por las plantaciones de naranja como por las grandes extensiones de potrero con que cuentan; aduciendo que “si llueve es parejo, hayas o no cooperado, ni modo que vaya seleccionando el agua”. Mientras que la propia percepción de los ricos se relaciona con una actividad de *cambio y transformación* de la comunidad, la cual vinculan con prácticas relacionadas con la desorganización, la no participación de forma cohesionada, el constante cuestionamiento en la toma de decisiones y la falta de cooperaciones respecto a las obras de los servicios públicos como carreteras, caminos, agua, alcantarillado o luz.

¹⁶⁹ En el caso de Teakatl la casa que cuenta con mayores dimensiones y que dista mucho del estilo arquitectónico de la comunidad es la casa perteneciente a un migrante, que ha generado de su propiedad un elemento distintivo y propicia comentarios respecto a su vinculación con el municipio y su beneficio a costa del pueblo. En el periodo de estancia en la comunidad, incluso durante el desabasto de agua, tuvo la oportunidad esta familia de pagar el servicio particular de una pipa de agua solo para llenar su cisterna a consecuencia de la estadía vacacional de su familia en la comunidad, el costo aproximado fue de 1000 pesos. Si bien, el poder adquisitivo de esta familia es más amplio dentro de la comunidad suscita comentarios respecto a que no sufren igual que ellos y que no comparten.

Al ser opuestos estos dos posicionamientos, el ámbito de la política permea en gran medida las relaciones que se establecen entre los sectores sociales. De esta manera, cualquier situación que se plantee en la comunidad pasa por el filtro de los dos grupos establecidos, aun cuando ambos bandos saben que el filtro va a ser la participación activa de las decisiones municipales la que se imponga.

Diferenciación por niveles educativos y económicos

Este nivel de diferenciación se puede apreciar en generaciones que se extienden hasta los años 60's, cuando el magisterio comenzó a tener un peso importante en la región. De forma generalizada las personas que pudieron acceder a la educación primaria de forma inmediata podían pedir una plaza de profesores, situación que actualmente se observa en la composición social de las comunidades, pues los profesores se han posicionado como un sector que mantiene su vínculo con las tierras de cultivo y la cría de ganado. Es importante considerar la participación de los maestros ya que han jugado un papel político clave, ejemplo de esto es la apertura y establecimiento de organizaciones políticas –antorcha campesina-, religiosas –evangélicos-, la aparición de nuevos partidos políticos –Partido Encuentro Social PES- y organizaciones sociales que regionalmente impactan por su poder político y social –asociación ganadera-.

El impacto del magisterio se hace evidente en los planteles educativos que se encuentran dentro de la región de Chicontepec y municipios cercanos como Ixhuatlán de Madero, donde la Universidad Pedagógica Nacional y la Universidad Veracruzana Intercultural han creado cuadros profesionales e intelectuales con estudiantes provenientes de algunas comunidades. Otro caso es el de los estudiantes que tiene la oportunidad de salir a Huejutla, Tampico, Tuxpan. Poza Rica, Xalapa, Chapingo o Ciudad de México.

Un ejemplo que entrelaza estos dos factores, tanto el educativo como el económico es el caso del actual subagente municipal de *Teakatl, Amatlán*, quien pudo salir de su comunidad para estudiar en diversos estados y convertirse en gestor cultural. Los aspectos que han destacado su participación política en la comunidad son: su preparación académica a nivel licenciatura, las instancias internacionales con las que ha establecido contacto mediante programas de cooperación internacional y proyectos culturales, los vínculos políticos a nivel estatal y federal que ha podido establecer. Un ejemplo de estas relaciones es el actual trabajo que desempeña en el programa

federal de las misiones culturales, en el cual participa como enlace estatal de la región Huasteca Norte.

Diferencias raciales, culturales y lingüísticas

Los antecedentes históricos respecto a la raza, la cultura y la lengua dan cuenta de situaciones actuales que presentan la misma caracterización de diferenciación, pero bajo nuevas formas de interacción. Es decir, los recuerdos que tienen los abuelos y los padres están relacionados con la escuela, espacio en el que se intentaba erradicar las formas locales y tradicionales para integrarlas a los planes de desarrollo social a nivel nacional; es decir, era la aplicación del gran modelo de integración nacional mediante la educación. Las referencias al respecto están relacionadas con malos tratos por parte del personal escolar, la aplicación de castigos por hablar náhuatl en clases y la transmisión de nuevos valores derivados de un modelo diferenciador entre lo urbano y lo rural.

Un aspecto de reciente cuño que evidencia este tipo de relaciones entre el uso de los aspectos tradicionales y la lectura que se hace de los mismos, tiene que ver con la revalorización de tipo folklorista de la que son parte las comunidades de la región donde algunas celebraciones pertenecientes al complejo sistema de *el costumbre* han sido retomados por otros sectores para presentarlos como representaciones culturales de la región. Tal es el caso del lavamanos, la boda indígena y la celebración de la fiesta de muertos. Sin embargo, estas celebraciones a pesar de pertenecer al complejo cultural de las comunidades, en muchos casos no son participes y solo se toman como meras representaciones por parte de un tercer agente, en su mayoría las casas de cultura están implicadas en este tratamiento respecto a *la cultura*.

Grupo doméstico

Ciclo de desarrollo

El ciclo que presenta el grupo domestico se relaciona con tres aspectos importantes que implican la sociabilidad del individuo: el desarrollo, la cooperación y la vinculación. En este caso el desarrollo se presenta desde la formación de la pareja que resultará en la creación de un nuevo

grupo familiar. La mayoría de los casos en que se inicia el compromiso y formalización de una nueva pareja está relacionada con el actor *de tomar o dar de tomar al compadre*. Sin embargo, en los casos donde se encuentra alguna discrepancia entre las familias se establece solo una relación de conocimiento, mas no de compadrazgo. Esta categoría implica respeto y aprecio, en los casos donde no se logra establecer el vínculo se rompen las relaciones con la familia que se encuentra con mayor oposición respecto a la pareja. En este último caso los suegros sustituyen a los padres del joven o la señorita, y se refieren a ellos como *pa o ma*.

Asimismo, las relaciones de padrino y compadrazgo se hacen extensivas más allá de la comunidad y son una muestra del nivel de vinculación social que puede tener una familia o un individuo. En el caso de la familia esta se relaciona con el prestigio que tenga dentro de las comunidades o incluso de la región. Los vínculos que un individuo puede detentar parten del prestigio familiar, pero también son sus logros personales los que permiten considerarlo como un candidato a compadre. De esta manera, el desarrollo que posibilita el grupo doméstico está implicado con el número y tipo de relaciones sociales que tengan establecidas los padres de algún joven.

Respecto a la cooperación podríamos argumentar que es el nodo que vincula y estrecha las relaciones a nivel familiar, comunitario e intrarregional, pues muchas de las actividades quedan normadas a partir de esta. Un ejemplo de esto sucede cuando se abre un pozo de agua, esto genera que solo los que trabajaron en la excavación y en el mantenimiento de esta fuente de agua, sean los que puedan beneficiarse. Otro aspecto es la ayuda en la milpa, actividad que desde los primeros años se empieza a evidenciar mediante la realización de tareas menores. Cuando se realizan los trabajos con familiares estos no se remuneran, caso contrario cuando se trabaja para algún vecino.

En los casos del desarrollo y la cooperación, lo que se puede establecer es el estrechamiento de relaciones sociales. El tercer factor que se encuentra en el ciclo de desarrollo doméstico es la vinculación, esto permite que los lazos sociales se mantengan estrechamente unidos y a pesar de las contradicciones comunitarias se siga operando de forma orgánica, siendo la primera base de operación la familia.



Ilustración 12. Acompañamiento de familiares en la celebración del cabo de año.

Familia nuclear

Este tipo de familia es la que mayormente se presenta en la comunidad. Se le llama nuclear porque está integrada por tres tipos de relaciones padres, hijos y hermanos, también por ocupar un lugar de residencia en común hasta el momento de casarse, esto en el caso de los hermanos varones, pues las hermanas tienen que residir en el solar del padre del esposo. Algunos casos registrados dan cuenta de la sustitución de los padres, ya sea por los abuelos o por los padrinos. Mucho de estos casos están relacionados con procesos de migración, ocurridos en la década de los 70's u 80's.

Familia extensa

El caso de este tipo de familia se puede caracterizar por dos formas muy particulares: el lugar de residencia y por la ampliación de relaciones. En el primer caso lo que se comparte es el solar familiar patrilineal de tipo virilocal, situación que se ve reforzada con el señalamiento de *los tokayos* respecto a la preferencia por la familia del hombre y la forma de mantener el nombre de los abuelos, los padres y los padrinos en la familia. Esta regla de residencia ha generado que

actualmente se encuentre Teakatl en un problema de sobre poblamiento de solares familiares¹⁷⁰, situación que ha impactado en el patrón de asentamiento de la comunidad, la reconsideración de los participantes en el pago de faenas, multas y aprovechamiento de los recursos, siendo el agua uno de ellos.

La ampliación de relaciones posibilita que se tenga un capital social para usarlo en momentos de incertidumbre. La familia y el compadrazgo sustentan este principio de relaciones mismas que se cimentan en el prestigio, el aprecio y el respeto. De esta manera ante circunstancias adversas el principio de organización y operatividad recaen en estas dos instituciones la familia y el compadrazgo. Tal es el caso de la celebración del *cabo de año*, donde más allá de las relaciones de amistad y vecindad lo que genera el desarrollo de esta celebración son las relaciones familiares y el apoyo de los compadres que se hayan tenido en vida, así como también de los compadres de los padrinos.

Reglas de residencia, ideología y práctica

La regla de residencial de tipo patrilineal virilocal es la que hasta el momento sigue operando de forma generalizada. Al considerar el nuevo establecimiento de una familia de forma ideal esta contempla un espacio contiguo en el solar del padre del novio. Acto seguido se informa al agente municipal para que este enterado de la nueva residencia que se va a levantar. En tiempos pasados al no estar tan poblada la comunidad los solares se establecían con dimensiones bastantes amplias dentro de las cuales se construía el nuevo espacio, este contemplaba dos cuartos, uno para la cocina y otro como dormitorio. Actualmente la residencia se tiene que poner en entredicho por el poco espacio que hay, una solución ha sido la de establecer viviendas fuera de Amatlán hacia la parte del monte, sin embargo, muchos no lo consideran prudente por las condiciones del terreno y porque no se cuenta con las mínimas condiciones de infraestructura.

Sin embargo, no considerar el registro de nuevas tendencias sería caer en un reduccionismo y dejar de lado las percepciones respecto a estas nuevas propuestas de residencia. Han existido

¹⁷⁰ Un caso que se presentó fue cuando un joven de 15 años estudiante de secundaria contrajo matrimonio y estableció su vivienda en el solar del padre. Las cooperaciones solo se realizaban como si fuera una sola familia. Esta situación despertó incomodidad entre los vecinos, argumentando que para la comunidad el joven al ser desposado ya era un ciudadano, situación que contrastaba con las normativas legales del estado mexicano. Esto se tuvo que resolver en una asamblea donde se le citó al joven y se le expuso su condición dentro de la comunidad, por lo cual, se sujetó a la normativa de la comunidad, incluso cuando el papá antepone su condición de estudiante y menor de edad.

algunos casos en los que se presenta una residencia en los solares de ambas familias, esto se relaciona con problemas económicos que han encontrado durante su vida, por lo que buscan el mejor espacio para poder establecerse, además de no contar con una milpa para trabajar. Asimismo, el nombre de los tocayos se ve afectado porque su nombre cambiará dependiendo del nombre de los abuelos del lugar donde estén viviendo.

Otro caso es el que se presenta respecto a las parejas que se casan y posteriormente se separan, volviendo cada uno a su casa. Esto genera que se estigmatice a estas familias por no cumplir con *el costumbre* de apoyar, aconsejar y respetar a ambas familias. Además de que se considera, como mal visto el hecho del engaño, la separación o el abandono, algunos comentan respecto a esto que, los valores de tu familia que comprende incluso a los antepasados ponen en cuestión la honorabilidad de todos, esto quiere decir que el compromiso no solo incluye a los contrayentes sino a toda la familia.

La herencia

El caso de la herencia es un tema que casi no se menciona, pero en la práctica recurrentemente sale a flote. Algunas personas mencionan que parte de la herencia es para los hijos varones, y quizás en menor proporción hacen participes a las mujeres. Sin embargo, también encontramos que, ante la ausencia de los hijos menores, en muchos casos la responsabilidad de los padres o abuelos ha caído en los nietos o los sobrinos. Por lo que el caso de la herencia se puede observar como un pago por los servicios prestados en atención a los padres o abuelos. Otros tipos de herencia son los que frecuentemente devienen de los tíos y de los padrinos. En el primer caso como sustituto ante la ausencia de hijos biológicos, y si se es tocayo este lazo se activa para darle preferencia con respecto a la herencia. Lo mismo pasa con el padrino quien de igual manera, si considera una estima profunda por el ahijado le considera como heredero.

Sin embargo, se puede considerar que la ausencia de este tipo de temas es una constante, ya que, según una hipótesis podría plantear que, ante la adquisición de una herencia se pondría en juego una serie relaciones desfavorables para el heredero, pues la disputa por los recursos se vería encauzada por la envidia y hacia la práctica de brujería.

Grupo doméstico como grupos productivos

En este rubro la producción doméstica se podría considerar en dos ámbitos la de autoconsumo y como economía emergente. El primer caso se sustenta a partir de los productos obtenidos de la milpa familiar siendo los granos los que mayormente se empleen en la dieta familiar, además de otros productos frutales. Sin embargo, la mayor empresa económica se obtiene de la venta de los animales de patio, la venta de la recolección frutal y la confección de textiles. Y en menor medida se presenta la prestación de servicios mediante un pago remunerado, situación que ha sido aprovechada por generaciones más recientes al no contar con oportunidades para emplearse y considerarla una actividad menos pesada que el trabajo de la milpa.

Parentesco

Patrón de residencia

El patrón de residencia acontece en el solar del padre del varón. Cada núcleo familiar que lo integra está relacionado con los hombres de esa familia y es contiguo. Recientemente está siendo modificado porque las condiciones de densidad están aumentando, situación que ha generado un patrón de asentamiento en algunos casos disperso ante la falta de terrenos cercanos.

En el caso de la ayuda por mano vuelta o *temopalewia*, si bien, se practicó a nivel comunitario, es en el ámbito del parentesco donde aún se conserva en menor medida. Quizás son más estrechas las relaciones en este ámbito que aseguran el cumplimiento de este compromiso de devolver el trabajo prestado; a diferencia de la mano vuelta prestada entre los vecinos, la cual, en la mayoría de las veces queda mediada por el factor monetario.

Los dos ámbitos donde mayormente se presenta este tipo de trabajo son en la construcción de las casas y en el trabajo de la milpa, siendo el último donde actualmente se puede observar en mayor medida.

Otro ámbito de ayuda o *tlapalewis* es el de la cooperación entre los parientes para las fiestas. Este es el caso de las celebraciones o los actos donde la primera organización acontece a nivel familiar y a nivel de los compadrazgos y padrinzagos. Todo esfuerzo invertido en la realización de una ceremonia es considerado con el mismo grado de consideración, pues a final se

traduce no por una cuestión de valor, sino, lo que está implícito es el trabajo, una noción que se impregna en diversos ámbitos de la vida cotidiana.



Ilustración 13. Integrantes de la Familia Domínguez, preparando "la medicina".

De esta manera las relaciones de parentesco sustentan el andamiaje social, organizacional, político, comunal, económico y ritual. Una situación que se observa cuando en algunos programas sociales a los primeros que se considera es a los familiares más cercanos; además de las relaciones de compadrazgo y padrinazgo, y por último las vecinales.

La relación que contrae la pareja se sustenta en los principios de la responsabilidad, el respeto y la ayuda.

Compadrazgo

Tipos de compadrazgo

Las consideraciones respecto al compadrazgo se sustentan en el respeto. Es una relación que se establece en principio fuera de la familia, quizás como una forma de expandir las relaciones entre los núcleos familiares. Antiguamente los compadres se relacionaban con las etapas de desarrollo de una persona, sin embargo, hoy en día podemos encontrar algunos que se extienden a ámbitos académicos o profesionales. Si bien, anteriormente estaban sustentados en ámbitos civiles y religiosos, la presencia del *momapakaliztli* o lava manos, da cuenta de una relación que estrecha los lazos de parentesco, siendo en mi opinión un respaldo para los ahijados durante todo el desarrollo de su vida, pues el padrino considera al ahijado como un hijo, hasta que se le agradece mediante este acto ritual las consideraciones y la estima que le tuvo.

Respecto al lava manos se dice que es un agradecimiento al compadre por haber cumplido con el compromiso que contrajo con su ahijado. Esta es una celebración que se ofrece por parte de los padres y sirve a manera de cerrar el compromiso. Algunas personas comentan que si no se realiza el padrino tiene la sensación de ardor en las manos, quizás porque no le compro o le concedió algo a su ahijado. Si bien, el fuego está afectando al padrino, éste nunca debe de solicitar que le hagan el lavamanos, es algo que debe de nacer de los propios padres. En muchos casos se busca que el padrino tenga un recurso que pueda solventar un gasto extra al de su familia y otro aspecto importante es el de la estima.

En este acto el principal encargado de realizar la ceremonia es el *huehuetlacatl*, el conduce cada acto del protocolo ritual y legitima ante la comunidad el cumplimiento de ambas partes. El elogiado en este acto es el padrino y tiene en consecuencia todas las consideraciones a su favor, la mayor cantidad de presentes que asisten a dicho acto son sus invitados.

Otro acto donde se evidencia la relación de compadrazgo es el conocido localmente como *compadres de elote*. Este relación se efectúa durante la celebración del *tlamanas* o *elotlamanilistli*.

La descripción de este nos fue proporcionado por el abuelito Julio quien lo describe de la siguiente manera:

Cuando hacen *tlamanas* alguien te invita, este, agarras unos elotes y lo limpias, lo agarras como padrino y hay que darle un pañuelo

La comunidad como grupo social.

La comunidad de Teakatl, Amatlán se puede considerar como una unidad social que a nivel regional se distingue por dos factores: el faccionalismo político y la dependencia. El primer elemento queda expresado mediante la idea de pertenecer a un color, situación que se refiere cuando una persona está afiliada a un partido político en específico. Si bien, históricamente el municipio se ha vinculado con el PRI, PAN y PRD, actualmente el Partido Verde Ecologista de México, el Partido Encuentro Social y el Movimiento de Regeneración Nacional son los que encabezan la mayor preferencia. Este juego político dentro de los partidos históricos y su alianza con los grupos de cacicazgo ha provocado que el actual presidente municipal y su familia haya optado como estrategia cambiar entre el PAN, el Partido Verde y que en la próxima contienda vayan por el PES.

La *dependencia* podemos argumentar que se genera como una forma mediática y estrecha, creada para establecer relaciones de subordinación, propaganda y clientelismo. Esto queda ejemplificado cuando algunas personas comentan que las obras del municipio solo han beneficiado a las comunidades de los presidentes municipales y a las comunidades aledañas. Un acontecimiento que ejemplifica este tipo de situación fue cuando en la inauguración de la obra del tramo carretero *Ixkakwatitla-San Fernando*, el mismo presidente municipal les recordó a los pobladores de *Ixkakwatitlaque*, si no habían recibido algún recurso u obra fue porque no habían apoyado con fuerza en las elecciones anteriores.



Ilustración 15. Apertura de la rampa que corre de Ixkakwatitla a San Fernando.

Esta misma relación se evidencia en *Amatlán*, donde la última obra pública fue el sistema de agua potable -11 años aproximadamente-, sin embargo, esta fue una propuesta generada desde el gobierno municipal del PRI. Al cambiar la presidencia municipal de color, el PAN suspendió la ayuda a esta comunidad y actualmente se encuentra en un problema serio de desabasto hídrico. Un segundo ámbito donde se observa esta dependencia es en el acceso a ciertos productos, los cuales en su mayoría quedan concentrados en las tiendas de abarrotes de los principales enlaces municipales. Y una tercera vía de dependencia es la falta de una red de transporte que comunique esta comunidad, pues solo en días de plaza –martes, jueves o domingo- se activa una red de transporte intrarregional que permite establecer una red de comunicación.¹⁷¹ En otros días solo se tiene la opción de pedir un viaje especial a algún vecino –que puede rondar los 300 pesos- o salir a pie.

El faccionalismo surge como un mecanismo de *control a distancia* por parte del municipio ante la presión de los grupos caciquiles en la región, esto con el fin de generar un control y contener

¹⁷¹ Incluso los días de pago de los programas federales algunos transportistas buscan la manera para ofrecer un servicio de transporte hacia la comunidad. Esta situación es interesante porque este pago de programas federales moviliza la rutina de las comunidades, situación que en días cotidianos no sucede.

la oposición ante las decisiones, esto origina una dependencia que tiene que ver con el flujo de diversos capitales que no pueden sobrepasar los límites de la comunidad ni tampoco autogenerarse.¹⁷²

Un ejemplo de esto es el proceso político de participación comunitaria que, bajo el sistema de usos y costumbres, por primera vez eligió a su subagente municipal. Esta situación ha desatado toda una serie de acontecimientos que buscan mermar la imagen y la pertinencia de este tipo de participación ciudadana.¹⁷³ Esto también se puede observar durante las reuniones semanales donde se exponen las ideas de los dos bandos y se somete al juicio de todos. Sin embargo, a decir de los vecinos y de las propias autoridades comunitarias la gente -comunidad- ya sabe que así siempre han operado, oponiéndose a toda decisión interna pues siempre tienen que comunicar al municipio todo lo que se habla.

Barrios

Esta comunidad no cuenta con barrios¹⁷⁴, sin embargo, presenta una división territorial que ha fraccionado el total de las 28 hectáreas que le corresponden. Las partes que han integrado esta comunidad de *Teakatl* son *Tepenawak* y *Amatlán*. Actualmente refieren que incluso ya se puede hablar de una tercera comunidad que sería *Teakatl Tepenawak Oriente*.¹⁷⁵

¹⁷² Esto fue visible una noche que regresábamos a la comunidad, sobre el camino pudimos observar una caravana de autos que según Eva y don Elpidio -vecinos de *Teakatl*- eran de la gente del municipio, al preguntarles a qué se debía su movilización, contestaron que era porque ya se estaban reuniendo para planear las siguientes elecciones. Metros más adelante cerca de la salida de la comunidad, el grupo de enlaces se dirigía hacia el encuentro con el grupo que ya habíamos pasado. Ante esto dijeron que, eran estrategias que realizaban para que la gente no viera que ya estaban trabajando.

¹⁷³ En este caso se han imputado cargos y se ha llevado a un juicio legal por malversación de recursos, donde se alega un robo de veinte mil pesos por parte del subagente municipal, pues anteriormente a su elección era parte del comité del drenaje. Esta confusión ha sido aprovechada por sus adversarios políticos para ejercer presión desde el comité del agua, donde se está generando la mayor rivalidad.

¹⁷⁴ En este caso la comunidad de *Ixkakwatitla*, a pesar, de haberse fraccionado su territorio jurisdiccional en *Ixkakwatitla* de los pinos e *Ixkakwatitla* congregación aún sigue manteniendo una división espacial basada en barrios: *zakamilla* o lugar de zacate, *kalyacapa* o donde termina la milpa, La mesa o el centro de la comunidad y *koaxokotsintla* o lugar de jobos. Algo por destacar de esta comunidad es que cuenta con un mayor tiempo de vida como asentamiento, a diferencia de *Teakatl* que cuenta con aproximadamente 100 años.

¹⁷⁵ En este caso se refiere que el asentamiento está creciendo y el único espacio disponible para habitar se encuentra en la parte alta, en el monte; sin embargo, la falta de servicios propicia que la gente no quiera asentarse en ese espacio. Esta información surgió de un ejercicio que se aplicó con alumnos de la escuela primaria. En él se pedía un dibujo en el que se plasmara como reconocían su comunidad, siendo un niño de *Teakatl Tepenahuac* el que mencionó que ya había otro *Teakatl*.

El nombre de la comunidad, al igual que las referencias barriales en *Ixkakwatitla*, está relacionado con un referente ecológico que funge como identificador espacial, los conjuntos de otates que acompañan el curso de los arroyos que descienden desde el cerro *Postektitla* y cubren la vista hacia la comunidad. En este caso el paisaje cumple una función de autodenominación y entre los propios vecinos se generan otras formas de identificación, algunas corresponden con las condiciones climatológicas que imperan en la comunidad o como en el caso más reciente de la falta de agua, donde se relaciona la aparición de alguna enfermedad para referirse a ellos de acuerdo con el padecimiento -roña-.

La identificación de las dos comunidades está relacionada con dos factores principales, el espacio de los vecinos que participan en la organización, cooperación y faena hacia *Tepenawak* y los que participan con *Postektitla*. En este caso la identificación de estas localidades mayores, *Tepenawak* y *Postektitla*, hacen suponer su vínculo político con el municipio a través de los enlaces y el tipo de relaciones que contraen. Otro factor de diferenciación en la comunidad es la concentración de los edificios principales y los servicios, los espacios públicos quedaron en la parte correspondiente a Amatlán, mientras que la parte de *Tepenawak* quedó limitada con el espacio del monte.

Gobierno

El sistema de gobierno se puede ubicar en dos niveles: municipal y local. El primero se aplica a través de una relación administrativa y jurisdiccional, más que de organización local o comunitaria. En este caso todos los proyectos de infraestructura y los programas de desarrollo se disponen desde el municipio y se aplican en las comunidades. Actualmente estos programas están operando y son pagados en la galera de la localidad de *Ixkakwatitla* por las condiciones de comunicación y transporte.

El sistema local de gobierno se eligió aproximadamente hace un año, este por primera vez entró en una situación de contienda electoral, anteriormente se elegía al subagente municipal mediante la imposición de los enlaces municipales, los cuales eran presentados ante el municipio por un grupo de vecinos que los postulaban y reconocían como representantes de la comunidad.

Esta última elección ha pasado por un conflicto de disputa y reconocimiento por la legalidad y legitimidad de la votación. Ante esta situación se propuso la elección del bajo el sistema

de usos y costumbres, el cual, a decir de los vecinos fue una situación en la que no tuvieron oportunidad de ganar los de antes, la votación, recuerdan fue de 45 enlaces contra más de 100 votos, todos contados a mano alzada. Sin embargo, un punto con el que se contrarrestó la fuerza y voluntad de la comunidad fue con la entrega del sello municipal, sin el cual, ningún documento puede ser considerado como oficial.¹⁷⁶ Esta situación a penas se resolvió el 2 de junio del presente año, día que se eligió como fiesta patronal de esta comunidad.¹⁷⁷

Los cargos civiles con los que cuenta esta comunidad de *Teakatl*, Amatlán son: Subagente municipal, suplente, tesorero, vocales y los representantes de los comités de agua, luz, drenaje, asociación de padres de familia y del DIF.¹⁷⁸ En el caso de los tres primeros el que ha representado una posición de contrapeso es el comité del agua en el que se ha mantenido al mismo responsable durante 6 años; la última obra que se realizó en la comunidad fue la red de distribución de agua potable, actualmente, se encuentra en desuso desde febrero por los bajos niveles de agua.¹⁷⁹

Los dos últimos – la asociación de padres de familia y el DIF - tienen responsabilidades con la escuela primaria y con la casa de Salud. En el caso de la asociación ellos resuelven los problemas relacionados con las faenas dentro del núcleo escolar, sin tener mayor presencia en las decisiones a nivel escolar. El comité del DIF tiene como principal trabajo, realizar las tareas relacionadas con la faena, además, de algunos talleres con las madres de familia relacionados con la temas de salud y prevención, anteriormente operaban estas actividades en conjunto con el programa de PROSPERA.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Una opción para resolver esta situación fue la generación de las actas de acuerdo, las cuales eran consensuadas y firmadas por toda la comunidad para legitimar cualquier acción que se dispusiera.

¹⁷⁷ Esta fecha ha sido considerada de forma aleatoria y se ha relacionado con algunos festejos patronales o civiles, el año pasado fue realizado el 12 de mayo y se realizaron actividades cívicas relacionadas con el reconocimiento de la comunidad, aunque también estaba vinculada con el festejo anticipado a San Isidro Labrador.

¹⁷⁸ Estos se componen por un presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y un grupo de vocales.

¹⁷⁹ En este caso algunas personas han presentado algunas hipótesis respecto a la falta de agua: problemas en la línea de distribución, falta de presión por gravedad, la no aceptación de una imagen de San Juan en la capilla o incluso se piensa que es una forma de controlar a la comunidad respecto a la injerencia del municipio en la toma de decisiones de la comunidad. Mientras que el posicionamiento del encargado del agua es el de reconocer que la comunidad no participa y no coopera porque están divididos, haciendo del faccionalismo un elemento principal.

¹⁸⁰ Estas dos instancias han sido objeto de disputa en la última elección ante la instauración de la contienda electoral en la comunidad. Por parte de los enlaces municipales se propuso la inclusión del voto por género, situación que fue contraproducente porque se amplió el número de participación y repercutió en la elección del subagente. También esta participación por género se ha puesto a disposición de la comunidad, integrando en los comités de la comunidad la participación de las mujeres, situación que anteriormente solo se contemplaba para el cargo de la encargada del DIF y la casa de salud.

Un nuevo cargo que está por conformarse es el de juez, si bien, este nunca se ha establecido en la comunidad, se contempla su creación para contener la participación del municipio en todos los niveles, buscando establecer una independencia sustentada en el sistema de usos y costumbres de los pueblos indígenas.¹⁸¹ Pero además busca establecer un régimen de justicia dentro de la comunidad mediante el arbitraje y la conciliación.¹⁸² Y pretende un manejo de recurso público sin injerencia del gobierno municipal.

Una posición que no está bien definida dentro de la organización política, pero de la cual se busca un respaldo es la de los ancianos de la comunidad. El caso más representativo es el del Sr. Simón o *Simontzin*, un diminutivo de su nombre que funge como indicador de estatus y prestigio. Él cuenta con alrededor de 120 años de edad y en él recae la memoria, las historias y algunas prácticas de la comunidad, en este caso la curandería y el conocimiento de *el costumbre* incluso lo han posicionado como un *huehuetlacatl*.¹⁸³

Un escalafón de tipo político y religioso no está establecido de forma directa, sin embargo, existen algunos casos en los que la imagen de algún familiar en el ámbito religioso puede ayudar para ser considerado como integrante de algún cargo. Tal es el caso del anterior agente municipal, cuyo padre es catequista e integra el comité de trabajo de la capilla. En este sentido, incluso la misa dominical se podría decir se convierte en un medio de difusión para comunicar las diferencias comunitarias.¹⁸⁴ Esto se evidenció en la misa de la fiesta patronal, cuando el sacerdote refirió que el trabajo debería de ser comunitario y no con divisiones, pues esto solo retrasaba por pleitos.

La división que tuvo un origen político y escolar configuró la presente segmentación territorial. El desarrollo de las faenas se realiza en conjunto, a decir de los habitantes de Amatlán los de *Tepenawak* son más organizados y van al corriente en sus cooperaciones, esta situación ha

¹⁸¹ Este argumento y discurso se ha venido manejando como una bandera de lucha que se está impulsando desde esta comunidad. Sin embargo, contrasta el manejo que se hace de esta configuración política, en la asambleas se presentan algunos resultados y participaciones en foros y conferencias de nivel federal, sin embargo, la gente no tiene mayor participación ni se involucra tanto en los resultados, la funcionalidad de dichas actividades o el beneficio que contraiga.

¹⁸² Un ejemplo de esto nos fue sugerido por el subagente municipal, cuando existe una situación de agravio entre vecinos, que un puerco se meta a la milpa de alguien más; esto genera una conciliación entre las partes afectadas y se resuelve mediante un acuerdo que saldará el daño ocasionado.

¹⁸³ Esta categoría la relacionan los vecinos con el cúmulo de conocimientos que posee, por lo cual le confieren esa posición de prestigio. En eventos culturales y políticos siempre se busca tener su presencia como imagen de la comunidad y su riqueza cultural.

¹⁸⁴ Fue en este espacio donde surgió la categoría de sufrimiento *-tlaihyowia-*, cuando el sacerdote preguntó por la traducción de infierno al nahuatl, sin embargo, esta denotaba un espacio más que una situación ontológica de la persona, de esta manera un vecino refirió que era el sufrimiento de las personas, y esto a su vez se vinculaba con la falta de agua. Esta situación el padre trato de mezclarla con ideas cristianas, pero en realidad la comunidad la estaba interpretando de otra forma.

generado que incluso se replantee la organización de Amatlán, al considerar que no están cumpliendo de forma íntegra. Las actividades dentro de la comunidad en que se refleja el trabajo realizado son: la limpia de caminos, pozos, guardaganados, zonas de monte, perímetro de la escuela, panteón, recorte de follaje en la línea de luz, apertura y mantenimiento de caminos¹⁸⁵ y la realización de fiestas comunitarias.¹⁸⁶

La organización en torno a la faena surge desde cada comité, los cuales van detectando sus actividades y prioridades. Estas decisiones se toman desde las juntas vecinales y el hecho de no acudir a estas reuniones son causa de una multa, las cuales pueden ser hasta de 100 pesos. En caso de no asistir el día que se presta la faena también es motivo de multa.¹⁸⁷ Otro tipo de faenas que se prestan es con comunidades cercanas, con las cuales se comparten los límites de las tierras de cultivo. *Teakatl* no cuenta con tierras de cultivo, todas estas pertenecen a las comunidades *Tepenawak* y *Postektitla*, la primera en los linderos que marcan hacia el norte y la segunda en dirección al sur. Por lo tanto, esta organización corresponde a relaciones de dependencia respecto a las tierras de labor, situación que genera una doble presencia del sistema de faenas, lo cual en muchos de los casos afecta la economía directa de las familias porque tienen que cooperar de forma doble.

Algunos de los requisitos relacionados con los cargos, que se pudieron encontrar estaban más relacionados con dos situaciones la conformación de la persona como ciudadano y su reputación familiar.¹⁸⁸ En ambos casos la responsabilidad, el compromiso y el trabajo son los

¹⁸⁵ Al respecto un vecino de la comunidad de *Alaxtitla* expresó que era incomprensible que la misma gente de *Teakatl* no se organizará para a condicionar su única vía de comunicación. Asimismo, dijo que, el camino de sus tierras de trabajo –en Silletas– que conecta los potreros y parcelas de todos los vecinos, fue acondicionado con cooperaciones y trabajos de los mismos vecinos, sin pedirle nada al gobierno pues solo los han usado y nunca cumplen ni concluyen con las obras. Este planteamiento suena interesante ante la fuerza de organización y trabajo con que pueden contar las comunidades, pero el factor del recurso económico es lo que merma este tipo de decisiones, las principales actividades que se realizan en esa zona de silletas son el cultivo de naranja y la ganadería, aunque también presenta una diferenciación a partir del sector que integran los maestros. De esta manera la solvencia económica e independencia de los recursos dan pie al fortalecimiento en la toma de posición respecto al uso político que se genera con los recursos que se dispensan desde el municipio.

¹⁸⁶ Estas pueden estar vinculadas con eventos cívicos, políticos, religiosos o deportivos; como la fiesta patronal o la inauguración de la toma de agua comunitaria.

¹⁸⁷ La noción ideal de este trabajo comunitario es la igualdad de responsabilidades respecto a la comunidad, pero una situación que contrasta esta idea es la de las personas que no acuden y asumen su responsabilidad respecto al pago de las multas. Sin embargo, un poder adquisitivo desigual genera conflicto, algunos no pueden hacer el pago de dichas multas y van reduciendo su participación ante la exhibición pública en las juntas. Otra forma de resolver la falta de pagos es mediante algunos trabajos especiales los cuales se van tomando a cuenta del total de la deuda.

¹⁸⁸ En algunos casos esta reputación familiar nunca pasaba por el buen desempeño de sus funciones en los cargos que habían ejercido, sino por su participación política y la red de relaciones comunitarias que habían logrado establecer.

factores que se toman en cuenta para poder elegir o considerar a alguien como parte de los comités. Algo que destaca es la responsabilidad que se contrae en cualquier cargo y esta a su vez se vincula con el compromiso. Sin embargo, la no aceptación de los cargos puede pasar por una situación de sanción económica o incluso de corte temporal del agua¹⁸⁹.

La edad considerada para ser partícipe de la comunidad es de 18 años o se contempla el estatus de casado como motivo de la mayoría de edad, todos los varones que cuentan con esa edad o estatus deben de cumplir con sus faenas y las cuotas de cooperación que son solicitadas.¹⁹⁰ Se puede enfatizar que la edad y la situación del sector juvenil se vislumbran un tanto compleja, con anticipación se están integrando al sector laboral donde la aplicación de herbicidas en los campos y potreros se ha convertido en su principal fuente de dinero. En el caso de las mujeres se han integrado grupos de faena relacionados con la escuela, la casa de salud y limpieza de caminos; y a diferencia de los trabajos realizados por los hombres, el trabajo femenino cuenta con una aceptación y percepción distinta, ya que se considera un trabajo realizado con esmero y dedicación, “en los caminos se puede ver, siempre los dejan bien limpiecitos”.

Los conflictos se pueden resolver en la comunidad, por costumbre mediante un principio de conciliación, en el que las partes afectadas disponen una serie de recursos para tratar de solventar las afectaciones o los agravios. En este caso se pueden mencionar afectaciones por tumba de maizales, invasión de terrenos por parte del ganado y el derribo de las cercas de delimitación. En todos los casos se busca una compensación mediante maíz o cuando el afectado lo considera conveniente a través de efectivo.

El caso anterior muestra la resolución de conflictos materiales, pero en el caso de los de tipo político o judicial, se han resuelto mediante acciones violentas. Otro elemento que comúnmente se escucha son los trabajos realizados por algunos curanderos o brujos¹⁹¹, quienes intervienen en los conflictos mediante la realización de rituales y ofrendas que buscan la afectación de *los contrarios*.

¹⁸⁹ Como en otras comunidades donde incluso se prioriza un tipo de confesión religiosa para poder ser aceptado y contar con los servicios públicos.

¹⁹⁰ Este es uno de los puntos que se establece dentro del reglamento de la comunidad, el cual, a consideración de la actual autoridad comunitaria debe ser replanteado ya que algunas situaciones han sido superadas por el tiempo.

¹⁹¹ Esta categoría es un tanto ambigua, en algunas ocasiones un curandero puede ser considerado como brujo siempre y cuando busque la afectación de un tercero. En otro momento se considera curandero cuando atienda las peticiones de sanación respecto a alguna enfermedad que afecte directamente al consultante.

La presencia de los partidos políticos es evidente mediante la afiliación de la comunidad entera, de forma unánime. Históricamente esto ha sido entendido como tener un color, esto respecto a los colores con que se identifica cada partido. El dominio político que ejerció el PRI junto con algunas dependencias como la Confederación Nacional Campesina, el Instituto Nacional Indigenista, la Secretaria de Educación del Estado de Veracruz y las asociaciones ganaderas locales configuró un panorama de control regional que en la mayor parte de las localidades ejercen hoy en día el control político que sustenta el dominio de las familias en el poder municipal.

La disputa municipal ha tenido como implicaciones la resolución de las votaciones mediante acciones violentas como agresiones, asesinatos y últimamente secuestros. Estos últimos fueron la pieza clave para que la candidata del PRD, ganadora de la elección renunciara y cediera su lugar al candidato del PVEM. Esta situación sigue presente en el ánimo de los chicontepecanos y puede ser un factor clave en la próxima elección municipal, ya que el sentir de la gente es de desánimo pues habían tenido la oportunidad de ganarles una elección a los caciques, y a decir de ellos, de forma limpia.¹⁹²

Los usos y costumbres que operan en la comunidad se insertan dentro de las actividades rituales, las cuales, integran un institución social denominada *el costumbre o tlanextli* “no se pierde, es de los antiguos y se sigue haciendo”. Esta permanece en la memoria y en algunas prácticas como la boda, el lavamanos, las ofrendas al agua y el maíz. De forma permanente se refieren a estas como las acciones o formas de ser que, los abuelitos realizaban y se procura que estas no se pongan en entredicho. Sin embargo, la presencia de estas actividades se ha reducido en un gran número, en el caso de las ofrendas al agua y al elote se busca participar en ellas en comunidades cercanas, como en la localidad de Ixkakwatitlaque se realiza la ofrenda al agua y de la que se refiere nunca padece de la falta de agua. Sin embargo, está la consideración externa que identifica una mala realización de las ofrendas y se les culpa a los participantes del *xochicalco*¹⁹³ como los responsables de que las aguas no lleguen a la región. En este sentido, los habitantes de

¹⁹² Un elemento por considerar es el cambio de partidos por parte de la familia Martínez, quienes desde hace tres elecciones han venido controlando los espacios de poder regional. Además, otro factor que se vislumbra es la operación del sector evangélico en la participación política mediante el PES, y que a manera de broma se ha hecho alusión a los nuevos colores del palacio municipal –morado y blanco-, como un elemento que ha iniciado con el proselitismo político ante la elección del 2021.

¹⁹³ Esta categoría refiere a la casa donde se realiza *el costumbre*, es donde se guardan las semillas. Esta referencia hace alusión a los recortes de papel que realiza el *huehuetlacatl*, en ellos se plasma la imagen de *los abuelitos*, esta es una forma de referirse al maíz como un elemento de respeto. Otro elemento que se resguarda son las cuatro semillas principales: maíz en su doble representación -niño y niña-, chile y frijol.

Teakatl, refieren que sólo los que no participan en el *xochicalco* son los que tienen mayor afectación por la falta de agua. En este caso dos elementos que podemos sugerir respecto a *el costumbre* es que opera con una base de tipo generacional – en la participación y el desarrollo de todas las actividades rituales- y conforme pasan los años tiene una configuración procesual. Esto permite contar con una organización sustentada en el conocimiento de los abuelos o antepasados, asimismo, con una apertura a la integración de elementos externos que se adhieren en las actividades que integra este sistema de conocimientos.

Otro ámbito de organización dentro de la comunidad son *los programas y organismos* gubernamentales, entre estos se incluyen principalmente tres que están operando: ayuda para adultos mayores *65 y más*; el programa de reforestación y activación económica en el campo *sembrando vida*, y; a nivel educativo *becas por la educación*.

La operación de estos programas ha generado dos perspectivas encontradas, en relación con la forma, el uso y el beneficio que crean. En el primer caso se redujo de manera abrupta la ayuda que el programa PROSPERA ejercía en las comunidades, situación que ha mantenido en tensión a las mujeres porque dejaron de ser beneficiarias, expresando que “antes estaban mejor”. Esta ayuda servía como un fondo familiar para resolver ciertas necesidades que se fuesen presentando, además de que se les quito a las mujeres que, ya no tienen hijos menores de edad. Esto ha generado que en ocasiones se exprese la necesidad de *trabajar* para poder tener un hijo y ser beneficiaria de algún programa.

En el caso de sembrando vida se observan las contradicciones respecto al espacio destinado para la siembra, siendo acreedores al programa solo aquellos que cuenten con 2.5 hectáreas de terreno, tal como se especifica en las reglas del programa. Además de indicar que la supervisión del programa contará con la inspección de cada terreno de trabajo, situación que pone en jaque a los campesinos porque el trabajo que solo será válido es con güingaro y azadón. Esta situación incrementaría las horas de trabajo en la limpieza y mantenimiento de las tierras, porque ya no podrían contener el crecimiento del monte y de las plagas mediante herbicidas.

En el caso de las becas por la educación existen dos posturas la primera respecto al beneficio generalizado y la segunda que se relaciona con el aprovechamiento del recurso. Las condiciones económicas presentadas en la comunidad hacen ver de este programa un apoyo necesario, sin embargo, a decir de muchos vecinos no todos las merecen. El segundo punto se relaciona con esto último, al tener en cuenta que muchos de los jóvenes ahora se han ocupado en

emplear el dinero para consumir alcohol y en el caso de los menores de edad, este dinero es usado por los papás y las mamás haciendo de ello un ingreso extra más que un estímulo de apoyo.

El beneficio de todos estos programas está enfocado en puntos y sectores clave de la comunidad; sin embargo, la aplicación de los mismos ha generado contradicción a nivel de la comunidad que comienza a visibilizarse, en el caso de los proyectos federales impulsados con el gobierno de MORENA, y otros que fueron aplicados en los gobiernos priistas han tenido un impacto en dos nociones que operan la dinámica de la comunidad: el trabajo *-tekitl-* y la ayuda *-tlapaleuia-*.



Ilustración 16. Padres de familia esperando iniciar con la faena escolar

En el caso del trabajo este se ha visto impactado por una oferta y demanda de la mano de obra, en la cual se busca siempre, mediar esta relación mediante una base monetaria, los pagos con especie o servicios se han disminuido en gran medida. La ayuda también se vio disminuida porque muchas veces se prefiere la remuneración económica y, ya no destinar tiempo a prestar ayuda con los vecinos y los familiares, estos últimos son entre los que en menor grado siguen manteniendo la práctica.

Este sentido de trabajo y ayuda ha generado que incluso la mano vuelta se haya visto afectada seriamente y se mantenga en el ámbito del parentesco. Además, un factor extra, la convivencia y la *comensalidad*, se pudo observar como un elemento de cohesión y agradecimiento, quizás en otro nivel que conecta los lazos comunitarios. La compartición del tamal grande o *pitsolintsonteco*, este se coloca al centro de la mesa y es degustado por las familias de los que ayudaron en algún trabajo y todos emplean las manos para tomar un bocado.

Las diferencias generadas partiendo de los recursos que una persona pueda poseer en la comunidad dan como resultado la instauración de relaciones que anteriormente no se observan, pues todos tenían que trabajar y mantenían constantemente el sentido de la cooperación, una forma de estrechar relaciones entre los vecinos; ahora el punto de inflexión es el pago de las multas por inasistencia a las juntas vecinales o por no prestar faena.

Otros elementos que se observan del paso de este tipo de programas son: la función o el sentido que generaron. En el caso de las obras que fueron promovidas por algunos programas como *vivir mejor o la cruzada por el hambre*, solo dejaron elementos que evidencian la eficacia de su aplicación, si bien, no han sido los únicos siempre resultan ser ejemplo de la inoperancia gubernamental. Dos ejemplos ilustran esta situación, el primero son los cuartos de vivienda digna y piso firme, esto ha generado que no se emplee de forma ideal el espacio porque la situación de vivir mejor está construida desde bases diferentes, en este caso lo más cercano sería la noción de *kuallititztoze* que es entendida como pasándola bien, y está integrada por la organización, el respeto, los acuerdos, la comunicación y el hablar -discurso-.

La organización religiosa en Teakatl no presenta una actividad tan dinámica, solo los domingos a las siete de la noche se oficia una misa que preside un cura que asiste de forma itinerante entre las comunidades vecinas. La capilla está construida con materiales semejantes a los de las viviendas tradicionales, cuenta con pocas bancas para los asistentes, las cuales, han sido construidas por ellos mismos; el altar principal y el dedicado a la imagen del santísimo se podría decir que son los dos elementos distintivos de este espacio.

Un puesto relevante en la comunidad es el de catequista y este se encarga de la organización y preparación de los actos religiosos como la boda, el bautizo y la primera comunión. La injerencia política, religiosa y comunitaria, en apariencia se muestran como ámbitos diferenciados; sin embargo, la organización de la fiesta patronal es apoyada desde la misma autoridad local, el

catequista y un grupo con integrantes de otras localidades, también se aplica la base de organización social en torno a la faena para cubrir las actividades de trabajo.

Respecto a las fechas de algunas celebraciones, se reconoce a los santos que están relacionados con alguna actividad realizada en las tierras de cultivo y específicamente con las fechas del calendario entorno a la celebración de la fiesta de muertos - *mijkailwitl*-, por ejemplo, San Isidro Labrador, San Antonio, San Juan, San Miguel, San Lucas, y San Andrés. La fiesta de San Juan existe dentro del imaginario local como una celebración importante por su relación con el agua, mediante este festejo se pretende cubrir las necesidades de petición y desabasto de agua, sin embargo, este no se ha realizado por la oposición entre los integrantes del comité de agua y la comunidad.

El costumbre o sistema ritual

El costumbre como saber tradicional dentro de Teakatl ha quedado reservado a la realización de algunas representaciones como *el elotlamanilistli* -fiesta del elote-, *el momapakalistli* -lavamanos- o *el namiktialistli* -boda indígena-. En su mayoría los habitantes recuerdan que el realizaba en la comunidad, pero mayormente era en el Cerro donde acudían para participar. Este aspecto de la *cultura* ha sido tomado como un capital para explotar por parte de las autoridades municipales y estatales, esto se expresa institucionalmente y a nivel gubernamental mediante los foros de *la milpa cultural* y *de la diversidad cultural*.¹⁹⁴

El aspecto relacionado con los *sobrenaturales católicos* se puede entender con la paradoja del *sincretismo*, tal como lo expresan algunos operadores rituales. Ellos explican este proceso de asimilar imágenes católicas y deidades con elementos del cosmos. Un ejemplo de esto es la relación que se establece entre Santa Rosa de Lima y la deidad de la Santa Rosa, en su forma concreta es la representación de la semilla de cannabis sativa. Esta es usada como un elemento de mediación entre el especialista ritual y la entidad del huracán. El costumbre es realizado con el fin de apaciguar la fuerza del huracán de lo contrario se pondría en peligro la culminación de la segunda temporada de cosecha.

¹⁹⁴ Estos dos proyectos son impulsados por el Gobierno Federal, en él se pretende ubicar las carencias y necesidades desde el ámbito cultural para promover el rescate y presencia de ciertas prácticas, además de que se ve expuesto el trabajo durante un fin de semana completo en algún municipio y ahí se ejecutan talleres, conversatorios y discusiones con los propios integrantes de las comunidades para expresar y fundamentar la importancia de sus prácticas culturales. Esto genera una base de datos para generar un sondeo respecto al panorama del sector cultural en las entidades y en el país, quizás sea parte de este imaginario post indigenista que está marcando el desarrollo del gobierno actual.



Ilustración 17. Recorte con los atributos de la Santa Rosa. Se utiliza en los rituales para controlar la fuerza de los huracanes y evitar la pérdida de la cosecha.

El imaginario en torno al diablo está sustentado con la imagen de *tlakatekolotl* o *el hombre búho*. Este ser se identifica en un plano alejado de todos aquellos que integran el cosmos. Sin embargo, también existe otra entidad que tiene relación con esta entidad, su nombre es *tlawililok*. Por la diferencia entre los términos se puede suponer que el primero opera dentro del sistema de *el costumbre*, mientras que el segundo ha tratado de ser una traducción relacionada con el estado que produce, el sufrimiento. Esto operaría en un doble nivel donde uno posiciona a un agente que interviene en el desarrollo de la vida cotidiana y el segundo con el estado físico o emocional que produce su actuación.

El caso relacionado con *el chikomexochitl* es la representación máxima del vínculo sincrético entre los sistemas de creencias. El elemento principal es el maíz y en su forma humana es caracterizado por un niño constituido por la dualidad y por su doble vínculo de género. Este ritual está dedicado en su totalidad a la manutención de la vida mediante el cuidado de las semillas principales -maíz, frijol, chile-, en oraciones, imágenes y elementos suntuarios también se expresa esta doble vinculación. Esto se replica de igual manera en los altares caseros donde se colocan ofrendas todos los días domingos y los días del santoral. El caso de las peregrinaciones hacia el cerro *postektli* expresa la historia, el proceso y la permanente tensión respecto a la forma de realizar *el costumbre*, pues dependiendo de la comunidad o la filiación étnica la realización de esta ritualidad se expresa de forma diferente.

En relación con la creación del mundo existe un mito de creación vinculado con la distribución de las siete elevaciones orográficas dentro del paisaje. Este distintivo caracteriza a la región bajo la denominación de los cerros, misma alusión que se entiende cuando se refieren a Chicontepec *-chikome-tepetl o siete cerros-*, estas elevaciones se vinculan con la destrucción del cerro Postektitla, el cual, se fragmentó por dos circunstancias. La primera tiene que ver con la conexión del cerro hasta el cielo, a manera de escalera, por esta situación las hormigas arrieras subían y descendían, esto tenía como consecuencia el robo de semillas y al darse cuenta los señores, aconteció la destrucción de este lugar sagrado. Otro relato se refiere al hecho de que los humanos escuchaban a las entidades en lo alto del cerro, de esta manera podían saber quién era el próximo en morir y posteriormente bajaban a la comunidad para comunicarlo. Esto dio como resultado que los dioses se enteraran de lo sucedido y degollaran al espía.

Los fenómenos meteorológicos que se pueden vincular con este espacio sagrado son, la sequía, la lluvia y el viento. Entre otros elementos que se pueden articular dentro del complejo ritual del *atlatlakualtilistli* u ofrenda al agua, están el sol, la nube, el trueno, el rayo, los aires y la tierra.

El costumbre y la vinculación comunitaria.

Desde el primer momento en que me trasladé a la huasteca veracruzana, partí hacia aquellas tierras con las ideas derivadas de los estudios clásicos sustentados en la cosmovisión y la ritualidad. Las lecturas obligadas sobre estos temas y toda la bibliografía centraban la importancia de la ritualidad, las ofrendas y las peticiones de lluvias como un cosmos en exilio y coexistiendo en comunidades *de refugio* que día con día se integran a la realidad nacional y global. Con este marco de referencia contemplaba las supervivencias rituales como un acto cultural sustentado en la eficacia simbólica, donde la respuesta inmediata era el acontecer de la lluvia que resolvía las carencias materiales y productivas de la milpa.

Con estos antecedentes teóricos llegué a Ixkakwatitla, mediante un viaje que inicia en la cabecera municipal de Chicontepec; lugar desde donde se percibe un paisaje dominado por relieves de mediana altura y verdes pastizales, así como zonas *de monte*. Entre los diversos promontorios

en la lejanía se observaba el cerro *Postektili*,¹⁹⁵ referente en la literatura etnohistórica y antropológica, este se menciona por su relevancia geográfica y vínculo ritual mediante la permanencia de sus costumbres.¹⁹⁶ Era ahí donde me conducía aquella lectura de la cosmovisión al lugar de encuentro, lugar donde el cielo y la tierra se juntaron alguna vez, donde se pide la lluvia, donde se genera la vida.

Recuerdo haber entrado a la casa de costumbre y dirigirme con el especialista ritual, quien en ese momento estaba recortando un trozo de papel blanco, actividad que suspendió cuando llegué. Después de presentarnos me recomendó únicamente que respetara y enseguida dirigí la mirada hacia un petate que contenía centenas de imágenes de papel, un par de tazas con café, panes, refrescos, dos ceras y un copalero que desprendía un aroma agradable. Después de recordar las escenas descritas por (Sandstrom, 1991; Williams, 2004; Galinier, 2018), supe que me encontraba ante lo que ellos identificaban como ritual, palabra que desde aquel primer contacto nunca he escuchado.¹⁹⁷

La forma local como refieren al acto de ofrendarle al agua es *atlatlakualtilistli*,¹ Es entendido por los participantes como dar una ofrenda de alimentos, bebidas, flores, copal, música, trabajo y esfuerzo. Otras denominaciones con las que se refieren a esta celebración son *chikomexochitl* y *costumbre*. El primer nombre se relaciona con el maíz que es uno de los interlocutores principales en esta ceremonia, en su advocación de persona o semilla-, *chikomexochitl*. La segunda denominación se relaciona con la forma de diferenciar e integrar bajo un mismo nombre algunas ceremonias que se instituyen desde la tradición comunitaria, sustentada en la historia y en *el hacer de los antepasados*. Estas son celebraciones en las que el mayor número de participantes son campesinos, sin embargo, también se integra el sector de ganaderos, políticos, *naranjeros*, comerciantes y profesionistas, en su mayoría integrantes del grupo mestizo.

¹⁹⁵ Esta palabra se presenta como un adjetivo verbalizado, su raíz está en la palabra *posteki* de romper, quebrar, destruir o arruinar. (cf., Rémi, 1984: 394) De esta manera se alude a su pasado mítico donde fuera destruido este cerro por enfado del *Diosito*. (consúltese el cuento de Pedro *kexkoto* (*Pedro sin cabeza*) o el de las hormigas arrieras que robaban en el cerro)

¹⁹⁶ En este sentido, destaco las referencias que se tienen desde el exterior hacia la comunidad y a la propia región “del Cerro” -como la nombran los habitantes del municipio de Chicontepec y contiguos a el-, cuando refieren que “hay todavía hay costumbres o tradiciones”, “ahí es donde sube la gente al cerro” o “ahí todavía hacen cosas como los de antes, como los abuelitos”, puntos de vista que convergen en prácticas y conocimientos localizados en relación a una geografía sagrada.

¹⁹⁷ Este episodio ocurrió en mayo de 2015.

La realización de esta práctica se realiza dentro de la casa de costumbre denominada *xochikalli*. Su nombre se traduce como *casa de la flor* -localmente esta se vuelve una metáfora del lugar donde se resguardan o viven los cortes más antiguos del costumbre-, y en este espacio se resguardan *los cortes* o corporalidades de las semillas, del maíz o del agua; el conjunto de los recortes de semillas se denomina *chikomexochitl*. El espacio físico es una construcción realizada con materiales locales: otate y adobe encalado. Consta de un corredor de unos 8 m. de ancho por 15 m de largo, cuenta con un baño anexo en la parte exterior y en el extremo izquierdo se acondiciono un espacio para la preparación de alimentos. El cuarto principal resguarda el altar o *tlaixpa* sobre el costado izquierdo de la entrada, está formado por una base de cemento que permite separar la ubicación de algunos *cortes*, siendo la parte superior donde se depositan los nichos que contienen las imágenes de los abuelos -*tonana* y *totata*- y la de *chikomexochitl* el cual está integrado por las semillas del sustento: maíz blanco, amarillo y azul, frijol, chile, calabaza.

Un personaje central dentro del costumbre es el *wewetlakatl*, un especialista construido a partir de su conocimiento y su herencia familiar, otro especialista puede ser el *tlamatiketl* o “el que sabe” quien se caracteriza por sus condiciones innatas para dirigir el costumbre. En el caso del *wewetlakatl* se le considera como una persona de conocimiento y experiencia ceremonial entre las comunidades nahuas de la huasteca. La palabra *wewetlakatl* está integrada por el adjetivo *wewe* -viejo- y por el sustantivo *tlakatl* – hombre, noble, señor-, aunque puede adherirse como adjetivo -tierno, humano, casto-. La referencia local hacia este hombre está sustentada en el respeto y la confianza que le confieren las personas, saben que su trabajo -o la forma en que realiza la ofrenda- les permite tener certidumbre en su vida, si bien, esta categorización no es extensiva a todos los *hombres viejos* pues solo se identifica con personas muy reconocidas entre las comunidades. Es considerado como un conocedor de las ceremonias, lo cual permite ubicarlo bajo la categoría antropológica análoga de *especialista ritual*. Una observación más respecto a los *wewetlacatl* es que en su mayoría son de origen otomí o han sido iniciados por especialistas con esta filiación étnica.



Ilustración 18. Milpa en su última fase de crecimiento. Al fondo se observa el cerro Postektli.

Otros elemento que interviene en el desarrollo del costumbre es el paisaje, el cual está dotado de un dinamismo y agencia que le permite ser tomado como un ser social más. Dentro de él los cerros, los manantiales, los cauces de agua, las cavidades y la zona de monte, adquieren cualidades vitales, las cuales están en estrecha relación con los seres humanos. Un ejemplo de ellos son las cavidades y los diferentes cuerpos de agua que se encuentran ubicados en la comunidad, al pie del cerro y en la parte media. En el caso de las cavidades se les atribuye su cercanía con entidades difíciles de controlar, de carácter difícil, siendo su personalidad iracunda lo que los define. La *tsitsimil* es la representante máxima de esta categoría de númenes. En el caso del agua se tiene como entidad a la *siwamichi* o sirena, las historias que se vinculan con esta mujer refieren que ha sido desplazada de este lugar por lo que su presencia es importante. Después de no relacionarse de buena manera con su esposo decide abandonarlo, esta situación provoca que el agua salga de la zona y se vaya hacia la costa. Esto le dota una característica de ser caprichosa a la entidad y además de ser sumamente delicada, incluso refieren los vecinos que esto ha provocado que el agua se vaya de

ciertos lugares o simplemente desaparezcan los cuerpos de agua, a consecuencia de conflictos o envidias.

La ceremonia (pregunta: ¿le llaman localmente ceremonia, ritual, fiesta, celebración, pedimento, ofrenda, visita? ¿cuál es el término nativo? Entender y explicar esto apoya tu reflexión sobre las limitaciones del concepto de ritual y el pedimento de lluvias) denominada localmente como *atlatlakualtilistli*, se realiza mediante una serie de trabajos que se efectúan en la casa de costumbre, -casa de la flor o *xochikalli*- el *wewtlakatl* dirige una secuencia de actos que producen discursos y mensajes integrados en un marco de conocimientos comunitarios, ambientales, morales, emotivos y éticos. Esta descripción deriva del trabajo etnográfico realizado durante el mes de mayo del año 2019 en la localidad de Ixkakwatitlade los Pinos.¹⁹⁸ El tiempo aproximado para realizar la primera parte de la celebración es de seis días, su realización inicia con los trabajos previos que realiza el comité de *chikomexochitl*¹⁹⁹, para recaudar materias primas o dinero; e invitar a las comunidades de la región, este trabajo del comité se conoce con el nombre de *ranchear* y se realiza por lo menos con un mes de antelación.²⁰⁰

¹⁹⁸ Cabe mencionar que en algunas secciones de la descripción también se usaran datos registrados durante el año 2015, primera vez que pude observar esta ceremonia, la cual presentó algunos eventos particulares que incidieron en la realización del ritual. Esto permitirá durante el desarrollo de la narrativa observar continuidades, divergencias y acciones emergentes que integran la multiplicidad de actos que conforman este *acto performativo*.

¹⁹⁹ Este comité está integrado por los mismos habitantes que participan en *el costumbre* y se organizan bajo el modelo del sistema de gobierno local, cuentan con un presidente, dos suplentes, un tesorero y tres vocales. Estos cargos son rotativos, pero ante la falta de reemplazos se continua con una base desde 2015, pues la edad promedio de los integrantes ronda los 50 años, la baja participación del sector juvenil es una preocupación constante ante la continuidad de la celebración. Sin embargo, esto contrasta con la percepción del especialista ritual que considera que la costumbre nunca dejará de realizarse, porque, es la base del sustento y la producción alimenticia de los habitantes de estas comunidades.

²⁰⁰ Esta invitación actualmente ha sido un punto de disenso entre los integrantes del *xochikalli*, porque se ha hecho una profusa difusión de la costumbre mediante la radio comunitaria -Radio Huayacocotla- o las redes sociales como facebook, situación que ha generado el acercamiento o en algunas ocasiones el entrometimiento de gente que desconoce el protocolo ceremonial y altera el desarrollo o frustra la intencionalidad de los actos. Tal como lo pude registrar durante el año 2015, cuando uno de los asistentes perdió el control de un guajolote que sería ofrendado y provocó un caos sobre uno de los altares importantes.

Capítulo 2. *Atlatlakwaltia*: un mecanismo local para enfrentar la seca.²⁰¹

Este segundo capítulo se enfoca en el agua y su vinculación con la vida ceremonial comunitaria de *Ixxakwatitla*, con este elemento los humanos se relacionan de forma estrecha por los beneficios que implica y se incorpora comunitariamente de diversas formas en la vida diaria de las localidades. Como se mencionó en la introducción de esta investigación, en este segundo apartado se problematiza el concepto de ritual respecto al ámbito ceremonial en que se circunscribe el denominado *atlatlakwaltilistli*. Además de proporcionar un nuevo enfoque respecto a estas ceremonias relacionadas con el agua entre las sociedades mesoamericanas, el presente análisis pretende situarse más allá de *las peticiones de lluvia*, como un modelo generalizado que ha servido para traducir estas experiencias locales a un marco académico. Tal como lo mencionan Good y Gámez al observar que las prácticas culturales de los pueblos indígenas debían analizarse bajo dos modelos preponderantes en la antropología mexicana:

La cosmovisión, por tanto, es vista como un producto histórico y colectivo, no eterno e inmutable, sino que se construye y reconstruye con el paso del tiempo; presenta contradicciones internas e incongruencias, lógicas. Cada sociedad maneja diferentes miradas, ordenamientos y acciones en torno a su realidad es por ello que la cosmovisión es una construcción cultural coherente y holística que abre un conjunto de interpretaciones acerca de la realidad; generalmente está integrada por explicaciones, creencias, ideas, sobre el universo, el mundo, la naturaleza y el hombre. La cosmovisión provee un modelo para organizar la sociedad humana, para entender el mundo natural y para conocer el mundo sobrenatural o extra-humano; provee, asimismo, un modelo fenomenológico, en torno a las interrelaciones entre estas tres esferas, en el que la acción ritual constituye un recurso clave para integrarlas en una sola realidad.²⁰²

A partir de esta referencia podemos replantear este modelo de interpretación sobre el accionar de las sociedades *tradicionales*, destacando que la *construcción cultural coherente* a la que apelan las autoras se circunscribe a la categoría analítica de *cosmovisión*. Mientras que actos rituales específicos relacionados con la actividad agrícola fueron determinados bajo el paradigma de la *petición de lluvias*, el cual es entendido en un marco etnohistórico que contempla los actos

²⁰¹ Este es un término local que es usado en épocas donde el desabasto de agua se hace presente, además de servir como marcador temporal mediante los estragos que ocasiona en la vida de las personas, estas registran en la memoria los actos que tuvieron mayor repercusión en su vida, una constante es el sufrimiento por el acceso a los recursos de la base alimenticia y las condiciones de trabajo y el aspecto físico de los campos de cultivo.

²⁰² 2015: 17.

realizados por especialistas rituales, quienes “tienen su origen en los sacerdotes oficiales prehispánicos, que eran los encargados del sacrificio de niños, de propiciar la lluvia y el crecimiento del maíz y de hacer observaciones sistemáticas en torno a la naturaleza.”²⁰³ Sin embargo, sería pertinente cuestionarnos, si: ¿es posible problematizar este linaje ritual que posee el especialista? y ¿cuál sería la pertinencia de este personaje en el contexto de las sociedades contemporáneas?

Es preciso señalar que la mayor parte de los trabajos que se han acercado a este tipo de ceremonias relacionadas con el agua en la región lo han hecho bajo el concepto de *ritual*, una muestra de ello son los aportes de (Sandstrom, 1991; Williams, 2004; Galinier, 2018; Gómez, 2002 y Trejo, 2015.). Sin embargo, todos estos aportes pueden ser interpretados, como lo menciona Díaz Cruz, dentro de la *historia de bronce del ritual*.²⁰⁴ Para este autor el ritual, dentro de la investigación antropológica, se ha convertido en un ámbito para cazar significados relacionados con diversos aspectos de la vida humana.²⁰⁵ Esta tradición analítica ha convertido a los rituales en meros contenedores de significado que son expresados durante el contexto ritual. Esta reducción de su capacidad de significar y representar suele modelarse *a priori* por los investigadores con el fin de traducir experiencias culturales particulares a términos académicos convencionales.²⁰⁶ Asociado a lo anterior Díaz sugiere integrar un dinamismo en el análisis del ritual al cuestionarse:

...cómo los rituales articulan y potencian nuestra humanidad, como recrean y reordenan nuestra experiencia por ellos mismos; que sentimientos movilizan, qué deseos, intereses, saberes y emociones; cuáles son sus propiedades poéticas y retóricas capaces de crear nuevos significados, asociaciones novedosas y frescas, nuevas formas de conocer el mundo, de generar subversiones y transgresiones pero también nuevos modos de legitimar algún orden; cuando considerarlos componentes activos de la historia que se hace, inconclusa, desgarrada y abierta, y no meros productos de una tradición y costumbre sin suturas.²⁰⁷

El conjunto de estas premisas nos permite concordar con el autor respecto al reduccionismo expuesto bajo el modelo de *las peticiones de lluvia*, propuesta como omnipresente que ha sido trasladada a los diversos contextos etnográficos en México. Un ejemplo contrario, relacionado con la ceremonia del *atlatlakwiltlistli* es el trabajo de Gómez (2002), quien inscribe esta ceremonia como parte de los ritos agrícolas cuya actividad económica es la base de toda sociedad

²⁰³ Ibid., p. 20.

²⁰⁴ Díaz, 1998: 10.

²⁰⁵ Cf. *ibid.*, p.11.

²⁰⁶ Cf. *ibid.*, p. 14.

²⁰⁷ Ídem

mesoamericana y de las actuales comunidades indígenas, en este sentido el autor señala que se “celebra el rito *atlatlakwaltlistli* para implorar las lluvias y calmar la ira de las divinidades que provoca el desequilibrio cósmico.”²⁰⁸ De esta manera, cabría preguntarnos ¿qué se entiende por equilibrio? ¿cuáles son las relaciones que se establecen en la generación del equilibrio cósmico? y, si la búsqueda de ese equilibrio, tal como corresponde al modelo occidental de ordenar el mundo, desde el pensamiento local ¿cómo se llega a él, mediante qué mecanismos o procesos se recurre para conseguirlo?

Antes de adentrarnos en el análisis de los que se ha entendido por ritual, sería necesario partir del análisis reflexivo respecto a este concepto, el cual puede hallarse en los trabajos desarrollados por Bell (1997) y Rappaport (1999), la postura de ambos autores pretende una comprensión abarcativa de dicho concepto. En este sentido, la perspectiva de Catherine Bell señala que:

Pensamos en el ‘ritual’ como un medio sociocultural complejo construido de manera diversa según la tradición, la exigencia y la autoexpresión; se entiende que desempeña una amplia variedad de roles y comunica una rica densidad de mensajes y actitudes sobre determinadas. En su mayor parte, el ritual es el medio elegido para invocar aquellas relaciones ordenadas que se cree, se obtienen entre los seres humanos aquí y ahora de fuentes indeterminadas de poder, autoridad y valor. Las definiciones de estas relaciones en términos del vocabulario ritual, de gesto y palabra, en contraste con la especulación teológica o la formulación doctrinal, sugieren que la eficacia fundamental de la actividad ritual radica en su capacidad para que las personas encarnen suposiciones sobre su lugar en un orden más amplio de las cosas [...] El concepto tampoco puede implicar que todas las llamadas prácticas rituales pueden reducirse a un conjunto uniforme, arquetípico o universal de actos, actitudes, estructuras o funciones. La definición, la incidencia y el significado de las llamadas prácticas rituales son cuestiones de situaciones sociales particulares y organizaciones de conocimiento cultural.²⁰⁹

A partir de estos señalamientos la autora afirma que, en sí el ritual no es otra cosa más que una operación de identificación y contraste entre nosotros y los otros, una herramienta metodológica para acercarnos a lo que ella denomina ritualización, la cual se entiende como una actividad situacional y estratégica. Esta ritualización se caracteriza por su relación con otras actividades de la vida cotidiana. Sin embargo, dentro de los análisis antropológicos esta

²⁰⁸ Gómez, 2002: 112.

²⁰⁹ Esta aproximación nos permite hablar de una cierta práctica social de tipo ceremonial enmarcada en un tiempo y espacio determinado, dejando de lado toda concepción reduccionista y relativa a un aspecto sagrado o relacionado con las teorías de la religión. Esto me permitirá ampliar el rango de actores, acciones, interacciones e intencionalidades que se presenten durante el desarrollo de esta actividad ritual (1997: XI)” (T de A)

ritualización ha quedado limitada a dos interpretaciones, un modelo universalista o el otro de tipo intercultural. De ahí que surja el problema por entender el ritual como un modelo de aplicación general.²¹⁰

Esta situación permite observar tres limitaciones metodológicas y analíticas que surgen en el acercamiento al ritual: la reducción de la complejidad del fenómeno por el uso de fórmulas o categorías; la imperiosa necesidad de indagar la estructura de la práctica ritual situación que aleja del sentido y contenido de este; y, la inferiorización de la experiencia por parte del etnógrafo a partir de su posición intelectual y participación. En todo caso como sugiere Bell el problema en el entendimiento del ritual se hace más confuso porque su entendimiento no surge desde realidades concretas sino de modelos de interpretación *a priori*, tal como lo refieren los primeros análisis donde el vínculo principal era entre ritual y religión.

Mientras para Rappaport el ritual debe situarse en un nuevo contexto donde la crisis de la humanidad se evidencia a partir de actos como la degradación planetaria, incluso el autor apela a un nuevo tipo de religión sustentada en lo ecológico, considerando que este aspecto conduciría a los humanos a observar las causas y los efectos de sus propias acciones, a partir de lo que considera como *logoi* un aspecto relacionado con la evolución de la humanidad.²¹¹ Sin embargo, como más adelante lo señala, solo se usa ritual en un sentido formal aunque su dinamismo se genera en la praxis, pues como bien lo señala un rasgo sensible del ritual es su correspondencia universalmente con la *acción*.²¹²

Un primer ejemplo etnográfico que evidencia la importancia de las acciones por encima de un concepto como ritual es el que a continuación se presenta:

Nosotros tenemos sed, nosotros tenemos hambre, los pollitos tienen hambre tienen sed, mis puercos tienen sed, las plantas tienen sed, los caballos tienen sed, hasta mis matitas tienen sed, yo me estoy dando cuenta... en la mesa estaba como que no quería, estaba así nada más, por qué, porque la misma gente no quiere, nada más está haciendo cosas para que no llueva.

Por qué, yo aquí mi gente tiene sed, las presas no tienen agua, los pozos no tienen agua, cómo vamos a hacer, yo me piden, cómo voy a hacer, yo haz de cuenta que soy un abogado, yo tengo estoy

²¹⁰ (p.11)

²¹¹ Para Rappaport la humanidad se constituye a partir de procesos muy específicos que dan como resultado *un aumento de capacidades en relación con la comunicación*, lo cual se logra a partir de: la evolución de la humanidad, la adaptación, el símbolo, la gran inversión, la mentira, lo alternativo. (cf., p.3)

²¹² Cf., p. 26.

abogando a toda la gente, ellos me piden yo les pido también, así está la cosa, y así vas a saber. Y si no preguntas no vas a saber también como es.

[¿plática con ellos?] Así es, como ellos me propusieron para que yo vaya por delante y ahora me tienen que escuchar, donde yo les hable me tienen que escuchar, que es lo que me piden que me den, porque yo estoy trabajando por ellos lo que estoy haciendo es para ellos, yo pido lo que para ellos consuman, igual como nosotros, si yo pido tortillas, si yo pido alguito, si yo pido un frijol, me lo van a dar, yo para mi gente, por eso te digo que son muchas cosas, no nomás una cosa. Como ves a los alumnos, yo tengo que pedir estudios, tengo que pedir carrera, cuál carrera les gusta que les den, un maestro para que le den trabajo, un licenciado para pedir trabajo, todo eso. Te digo que me canse allá arriba [durante el costumbre] todos me piden, estos y el otro, esto y el otro, yo tengo que pedir, si por eso me canse.²¹³

Este relato presenta la relación que se establece con el agua mediante la intervención del especialista, como él lo destaca funge como un mediador, a través de un diálogo en el que intercede ante el sufrimiento de humanos, animales y plantas. Sin embargo, como también lo señala existe un comportamiento entre los humanos que no permite establecer un buen vínculo, lo que impide una buena relación con el agua, actitud que en algunas ocasiones se refiere como “hablarle bien al agua”, lo que implica que el agua se aleje por conflictos y discordias en la comunidad. Aun el ámbito de acción tanto del especialista como del agua se expande y también pueden encontrarse una diversidad de percepciones en relación con los diferentes espacios y personas que se vinculan de alguna forma con el agua, lo que genera múltiples relaciones que se contraen y materializan, refiriéndola como: un recurso imprescindible entre la gente *masewal*²¹⁴ y los ganaderos; un bien individual cuando es encontrado en los terrenos particulares; un elemento de lucha y posicionamiento comunitario; parte de un proyecto técnico de agua potable o sistema de riego; elemento prioritario en la vida diaria entre las amas de casa; recurso que dota de color al paisaje; entidad que brinda su benevolencia a través de la lluvia o factor de angustia cuando se retrasa la temporada de lluvia.

Toda esta diversidad de representaciones se comprende a través de la relación que sostienen humanos y no humanos, alguna alteración que pueda sufrir ésta supone un comportamiento de transgresión e inestabilidad.²¹⁵ Sin embargo, a partir de esta diversidad de relaciones sería

²¹³ Registro obtenido el 21/7/2019.

²¹⁴ Recordemos que esta categoría localmente es entendida como la gente vinculada al trabajo agrícola, a los campesinos, diferenciándose de otros sectores por su actividad económica. En otros contextos como en el de las ceremonias locales puede caracterizarse por su participación dentro del costumbre y las actividades comunitarias. Algunas personas en algunas ocasiones llegan a referir que las personas que no participan ni contribuyen en algunas actividades son personas de corazón duro, dando a entender que se han separado de sus costumbres.

²¹⁵ Todas estas relaciones se desarrollarán en el apartado de la vida social del agua.

necesario considerar el aspecto que destaca Rappaport respecto al ritual y las relaciones que puede evidenciar, entendiéndolo como “estructura, es decir, un conjunto de relaciones más o menos duraderas entre una serie de características generales pero variables. Como forma o estructura posee ciertas propiedades lógicas, pero sus propiedades no son solo lógicas. Dado que la representación es una de sus características generales, posee las propiedades de la práctica también. En el ritual, la lógica se convierte en promulgación y encarnación -se realiza- en formas únicas.”²¹⁶

Esta aproximación de Rappaport si bien toma como punto de partida un análisis de la estructura del ritual para interpretar las relaciones que se contraen dentro de una actividad, es justo en estas últimas donde debe posicionarse nuestra atención para identificar los ámbitos de acción y como el mismo lo señala ver de qué manera se encarnan mediante la praxis.

A partir de la práctica y la representación, continuamos con la reflexión sobre el ritual, desde el análisis de V. Turner (1990) desde la antropología simbólica y del performance. En su obra *La selva de los Símbolos*, el autor se refiere al ritual como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual.” (p. 21) Este acercamiento lo que permitía era un espacio-temporal específico para el acercamiento a estos marcos culturales significativos, los cuales como señala el autor podrían ser alcanzados mediante la interpretación de los símbolos que se exponían.

Este primer planteamiento que vinculaba al ritual con la simbolización propicio que el símbolo fuera entendido como “una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o pensamiento. Los símbolos que yo observe sobre el terreno eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual.” (p. 21) Como se observa a partir de esta definición, el símbolo se materializo de forma heterogénea con lo cual su perspectiva de análisis e interpretación se ampliaba.

²¹⁶ “For the moment it is sufficient to characterize ritual as a *structure*, that is, a more or less enduring set of relations among a number of general but variables features. As a form or structure it possesses certain logical properties, but its properties are not only logical. Inasmuch as performance is one of its general features, it possesses the properties of practice as well. In ritual, logic becomes enacted and embodied -is realized- in unique ways.” (Rappaport, 1999: 3) [T de A.]

Hasta este momento de reflexión sobre la simbolización, se presenta una dificultad por motivos relacionados con la interpretación del símbolo, una situación que el propio Turner previno, a través de una metodología que permitiera contrastar las diversas percepciones y significados relacionados con el símbolo, mediante la aplicación de lo que denominó como *estructuras y propiedades de los símbolos*, las cuales integraban tres aspectos: “1) forma externa y características observables; 2) interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles; 3) contextos significativos en gran parte elaborados por el antropólogo.”²¹⁷

A partir de esa limitación sobre la interpretación, el análisis debería sustentarse en un modelo dinámico donde las interpretaciones se conectarán con acciones o comportamientos que correspondieran entre sí, de esta forma destacó la importancia de lo que denominó símbolo dominante, el cual de forma sintética se caracteriza por contener los valores del grupo en que se inscribe. Y si bien, planteaba una propuesta novedosa para el entendimiento del ritual, de alguna manera no dejaba de plantearse la forma en cómo se organizaba una sociedad, indagando a través de los símbolos su estructura o coherencia.

Por lo tanto, algunas limitaciones metodológicas se hicieron presentes, pues hay una posición muy clara por parte del autor, por descubrir esa lógica estructural de la sociedad *ndmbu* a través de los símbolos. Este objetivo, a nuestro parecer, limita la fuerza del análisis simbólico ya que las experiencias etnográficas se reducen a confirmar un orden o anteponer sus conceptos que deviene de los intereses del propio antropólogo, además de reducir la capacidad agentiva de todo aquello que se consideraba como símbolo. Si bien se gana en el ámbito de producción de símbolos y las subjetividades que le rodean, al tomar como sujeto de análisis a los individuos, estos marcos de respuesta quedaban circunscritos a las relaciones estructurales que los determinaban. En el terreno de la relacionalidad se había ganado un terreno, pero al mismo tiempo se había reducido la capacidad de interacción, incluso menoscabando la agencia de muchos elementos que solo ocupaban una posición simbólica.

Otro análisis es el modelo desarrollado por Bloch (1989) quien propone un giro en el análisis del ritual y se posiciona a través de conectar significados y representaciones en un contexto determinado. En este sentido para el autor no existe ningún código detrás de las acciones ya que en la práctica se exponen. El autor considera que a través de la formalización de los actos se

²¹⁷ Turner, op. cit. p. 22.

detectan los medios mediante los cuales se puede hallar un control social. Esta propuesta surgía en el contexto de lo que se ha denominado *enfoque de rendimiento*, del cual el drama social es la base para el análisis, sin embargo, el propio Bloch consideró el discurso como un canal de transmisión de actitudes y experiencias hacia el grupo, las cuales evidencian rasgos de autoridad, ideología y poder.

A partir de estos tres elementos se enfocó en el análisis sobre lo que denomino los códigos lingüísticos restringidos, los cuales al ser de uso restringido generaban estructuras de poder que eran legitimadas por la tradición. En este sentido lo que el autor proponía era identificar en el ritual un ejercicio de poder, el cual pudiese legitimar su presencia como actividad esencial en el ordenamiento del cosmos, la sociedad y las emociones.

Con estos elementos propuestos por Bloch consideramos que, si bien, suma al análisis del campo ritual al denotar un ejercicio de poder inmerso en las prácticas y en algunos individuos identificados, de igual manera el uso anticipado de categorías previas al encuentro etnográfico limita el alcance de sus reflexiones.

En el caso etnográfico que nos atañe, si bien existen estos elementos que confieren y legitiman el poder, pero no se revelan en algún sentido como sumisión o de coacción como lo describe Bloch, lo que parece contrastar desde nuestra experiencia etnográfica es un poder que media relaciones más que imponerlas, así la negociación siempre se encuentra como un elemento focalizador además de que la evidencia de un buen comportamiento y esfuerzo que deben mostrar los participantes no solo acontece en ese ciclo de ritualización sino que trascienden al ámbito de la vida comunitaria. Otro factor de distinción sería la relación entre el que detenta poder o conocimiento y la forma de usarlo, pues desde los especialistas rituales este es un don o trabajo el cual no puede ser mal empleado y ni usado con fines personales.

Otra propuesta teórica donde podemos hallar una base analítica para los rituales, y en contraste a las propuestas anteriores, es la desarrollada por C. Geertz (1992) quien a partir de un modelo simbólico e interpretación ha permitido generar exégesis en múltiples niveles. Para ilustrar lo anterior basta recordar lo que señala en su concepto de cultura, la cual es entendida como “un sistema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres

se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.”²¹⁸ En este sentido, este esquema de representaciones simbólicas y prácticas al conjuntarse con aspectos subjetivos permitió evidenciar lo que el autor refiere como actitudes las cuales hasta cierto punto eran omitidas por otros marcos de interpretación, con lo cual se convertían en un modelo práctico para la interpretación de símbolos, sin tomar en cuenta lo que motivaba la creación de esos símbolos, de forma que aludiendo a lo planteado por el autor, falto poner atención en uno de los aspectos que conforman a las estructuras culturales.²¹⁹

Un ejemplo que recurre a la aplicación de este modelo de análisis en el contexto nuestro tema de investigación es la obra de Gómez (2002) la cual, a pesar de contar con una gran evidencia etnográfica solo recurrió a un marco de interpretación de las creencias nahuas, las cuales se situaban dentro del estudio de la religión popular, dando por sentado un sistema de creencia alterno que había pervivido en una constante transformación, pero con una lógica y coherencia propia. Esto dio por hecho que las creencias podrían ser analizadas como modelos que proveen de información a través de símbolos, pero en realidad dejaba fuera de foco la dimensión subjetiva de quienes se adherían a esos símbolos; y, el nivel de interacción con ellos solo implicaba un modelo de interpretación.

Un ejemplo de esto es cuando señala el autor que “Los indígenas practican una serie de ritos que tienden al equilibrio cósmico y al control de las comunidades en el ámbito social y político. Existen ritos públicos y familiares donde se exponen todos los bienes materiales para quedar bien ante las divinidades, con sus ancestros y con la sociedad; de tal manera que, al otorgar la riqueza material, obtienen una riqueza espiritual, además de ganar prestigio ante la sociedad.”²²⁰ Y aunque su precisión es correcta respecto al vínculo que se presenta a partir de estos rituales, el nivel de las relaciones, la interacción y la subjetividad queda fuera de su análisis.

A partir de estos enfoques sobre el ritual nos permiten evidenciar cuales han sido los ejes de análisis y los elementos que han sido integrados en su reflexión. Sin embargo, como lo menciona Bell esta solo puede ser tomada como una herramienta de análisis que debe ser construida desde el material etnográfico, y es qué si bien no existe una definición como tal, si existe una consideración por entender que más allá de una estructura en la que se inscriba y de

²¹⁸ Geertz, op. cit. p. 88.

²¹⁹ Ibid., p. 92.

²²⁰ Gómez, op. cit. p. 25.

sentido a las acciones de las personas, es a partir de la experiencia que las relaciones revisten una importancia por el sentido que adquieren; además de ampliar esta red de relaciones hacia elementos que en propuestas anteriores han sido clasificadas como meros objetos, sin mayor capacidad de agencia ni participación, reduciéndolos a meros signos de un libreto de acción prescrita.

En el contexto de la etnografía enfocada en la región Huasteca estas propuestas teóricas se pueden hallar en algunos análisis donde práctica, ritualidad y simbolización son los tres ejes que se integran en aquellos aportes. Un acercamiento temprano es el del Christensen (1972) entre los otomíes de Puebla, quien encuentra la relación entre el uso de papel ceremonial y practicas rituales en diversas comunidades de la región. En su análisis distingue un uso diferenciado del papel, estableciendo que el uso del color blanco o negro determina la función de su uso, siendo la magia negra una práctica bajo la cual se caracteriza el empleo del papel obscuro. Además, señala que el uso de este objeto solo es por intermedio de un especialista, ya sea un brujo o un curandero quien es el encargado de fabricar muñequitos “mágicos”, los cuales se vinculan con espíritus buenos o malos.²²¹

Esta última división será importante porque da por sentado una división entre lo fasto y lo nefasto, sin embargo, como se ha podido observar en campo esta separación puede estar presente pero no es tajante, incluso pueden generarse circunstancias de interacción entre estos dos ámbitos, tal como sucede en el costumbre donde todas las entidades poseen aspectos cualitativos que definen el tipo de elación que pueden establecer los humanos con ellos. Por lo tanto, este ámbito de interacción entre humanos y espíritus queda mediada por acciones, comportamientos y contextos en los que no se excluyen, sino al contrario establecen una red de relaciones a partir de la cual se comprenden ambas partes. En este sentido la autora señala que “la vida del indígena es muy distinta a la nuestra, ya que él vive en un mundo lleno de espíritus. Todo en la naturaleza posee un espíritu, y durante toda su vida el indígena tiene que procurar estar en buena armonía con estos espíritus para conseguir buena salud y prosperidad en forma de buenas cosechas.”²²²

Así, el establecimiento de una buena relación depende de la creación de mecanismos donde se establezca el vínculo entre humanos y espíritus. El medio para establecer esta relación como señala Christensen es a través del ofrecimiento de ofrendas en épocas señaladas y mediante ceremonias mágico-religiosas denominadas “costumbres”. El sentido que tienen estas

²²¹ Cf., p. 20.

²²² Ibid., p. 21.

celebraciones afirma la autora es el restablecimiento de alguna afectación generada por los espíritus.²²³

En este caso, las propuestas generadas por Christensen son un primer acercamiento a prácticas totalmente ajenas a cualquier concepción occidental, donde la primera diferencia es el establecimiento de un vínculo de reciprocidad entre los humanos y un ambiente habitado por espíritus que incluso sobrepasan la concepción de naturaleza. De forma puntual, señala como la relación que se establece con “La Sirena”²²⁴ depende del carácter que tenga esta entidad para proveer de agua a los campesinos, así al ponerse en riesgo la producción material de alimento, no solo se expone la amenaza en el acceso a la alimentación sino la vida de las personas.

Un segundo caso que registra la actividad ritual entre el grupo otomí es el trabajo de Galinier (2018) quien emplea el concepto de ritual como una herramienta que permite un acercamiento a los “esquemas indígenas de representación del mundo.”²²⁵ Sin embargo, está en desacuerdo con la analogía de los rituales como guiones para la acción por su aspecto mecanicista, y propone enfocarse en las secuencias ceremoniales como unidades constructivas que permitirán descubrir la arquitectura simbólica del sistema ritual. Por otro lado, agrega que para tener una amplia comprensión del ritual deben de integrarse al análisis otros elementos como “cantos, diálogos, acertijos, y obviamente mitos.”²²⁶

Para ilustrar su modelo de análisis el autor se enfoca en lo que localmente se conoce como costumbre, categoría que engloba “tanto los hábitos como el conjunto de ceremonias de una determinada comunidad.”²²⁷ Asimismo, destaca que “los costumbres, celebran ciertas etapas determinadas del ciclo agrícola, como las siembras o las cosechas.”²²⁸ De forma que esta práctica tiene como fin “mantener la fertilidad de la tierra mediante un vasto ciclo de intercambios entre los hombres y los dioses, y proteger a la comunidad contra los peligros que la acechan.”²²⁹

Otra propuesta de análisis y con un mayor grado de alcance por la cobertura etnográfica que presenta, así como por la importancia conferida al ritual, es la realizada por Trejo (2014) obra que parte de un modelo regional donde el “ritual es en acto, es praxis, por lo tanto debe ser descrito,

²²³ Cf., p.p. 21-26.

²²⁴ Lo señalo tal como lo escribe la autora. (cf., p. 35)

²²⁵ Ibid., p. 59.

²²⁶ Ibid., p. 60.

²²⁷ Ibid., p. 70.

²²⁸ Ibid., p. 293.

²²⁹ Ídem.

en primera instancia, a partir de los mecanismos básicos que posibilitan su construcción, ejecución y reinención, y no solo en función de creencias y significados que aparentemente vehicula.”²³⁰

Es a partir de esta praxis que el trabajo presentado por González y Medellín (2008) nos remite ya no a la denominación y clasificación de ciertas prácticas, sino a la interacción que estas crean a partir de un momento específico y su vinculación con otros ámbitos de la vida cotidiana. Su aproximación al *atlatlakwaltlistli* contempla vincular valores, conocimientos y prácticas²³¹, lo cual les permite entender que la relación del grupo nahua con las deidades del agua es de tipo subjetiva, proponiéndola como una relación entre dos sujetos.²³² Su análisis se centra en la relación que tejen entre humanos, no humanos, y elementos que adquieren cierta agencia para dar cuenta de esta relación subjetiva, tales como oraciones, danzas y rituales.

Este acercamiento nos conduce a la consideración de que el ritual es la expresión de un sistema complejo de relaciones, el cual no puede ser definido, delimitado ni mucho menos constreñido al tiempo ni al espacio. Pues en estos actos se expone un cúmulo de relaciones que son contingentes a los propios participantes, a los objetos, a los discursos, al comportamiento y a las emociones. Así, consideramos que dentro del *atlatlakwaltlistli* la centralidad que se le confiere a los *tlatekmeh* como actores claves en el restablecimiento de alianzas entre humanos y no humanos, solo es parte de un mecanismo complejo donde a través del trabajo y la ayuda puede lograrse el mantenimiento de un cosmos en continua transformación.

Por lo tanto, nos enfocaremos en la ritualización para destacar la praxis desarrollada y denominada localmente como costumbre, para entender la importancia de crear cuerpos, recrear espacios y renovar alianzas es una estrategia creativa del pueblo *masewal* donde expresa sus valores mediante actos cotidianos como la comensalía. Aspecto que no implican una lectura funcional de reciprocidad sino de constantes tensiones e inestabilidad, donde la memoria se vuelve presente y el olvido una pérdida de relaciones. Por eso se sueña con la sirena, con el cerro o el maíz *-chikomexochitl-*, para recordarles a los humanos el vínculo que tienen con estas entidades.

Antes de adentrarnos a la vida social del agua, retomemos la dimensión lingüística del término nahua *atlatlakwaltia*, el cual se usa para referirse a la ceremonia vinculada con el agua y toda una serie de entidades que la producen. Para analizar esta palabra debemos tomar en cuenta

²³⁰ Ibid., p. 37.

²³¹ González y Medellín, op. cit. p. 105.

²³² Idem.

algunas características de esta lengua: 1) que es de tipo aglutinante, es decir en ocasiones puede conjuntar múltiples elementos lingüísticos en una sola palabra; 2) en casos aglutinantes, se debe buscar la raíz de cada una de las palabras que la conforman; 3) las palabras cuentan, en ocasiones, con un sentido metafórico y reverencial, lo cual vuelve indispensable su contextualización, y; 4) los significados pueden ser ininteligibles o presentarse de forma inconexa, sin embargo, se debe redirigir hacia acciones, espacios, sujetos o interacciones muy precisas para clarificar el significado.

La palabra *atlatlakwaltia* se puede clasificar como un sustantivo compuesto, en el cual “se unen por incorporación, es decir que, de dos sustantivos, el primero, subordinado generalmente al segundo en cuanto a significación, pierde o cambia su terminación.” (Siméon, 1977: XXXVIII). En el caso que nos atañe, está integrada por varias unidades lingüísticas divididas de la siguiente manera *a-tla-tlakwaltia*. La primera es el sustantivo *atl* -agua- el cual se reduce y queda como *a*; la partícula *tla* -expresa cortesía o insistencia-, sin embargo, cuando se reduplica *-tlatla-* puede expresar cantidad o variedad de las cosas; por último, *ila-kwaltia*, donde la raíz de la palabra se encuentra en *kwaltia* -término reverencial que tiene su raíz en *kua*, la cual, se puede traducir como morder o comer-. De esta manera, una posible traducción sería *dar de comer al agua*. Otras referencias serían *tla-tla-kual-ti-listli*, -donde el acontecimiento ceremonial queda relacionado con la acción indicada por el verbo- es decir, un contexto ceremonial donde el acto de comer es lo principal, esta idea es usada de forma común por los participantes en la ceremonia. Una segunda sería *atlatlalia*, esta se compone del prefijo *a* que es la reducción del sustantivo agua, el frecuentativo *tlatlalia* cuya raíz es *tlalia*, la cual se entiende como colocar, disponer las cosas, en otra referencia puede usarse como volver a poner las cosas en orden. (ibid., p. 664)

Por lo tanto, entendemos esta acción de dar de comer al agua, como una práctica que explica la relación de alianza entre los *masewalmeh* con esta entidad, y que continuamente es recreada mediante la disposición de ofrendas para su mantenimiento o *kwitlawis*, siendo este último aspecto un concepto muy importante que engloba la memoria del grupo y su forma de coexistir en un mundo con seres no humanos.

Este breve análisis lingüístico nos acerca a la comprensión del acto de ofrendar al agua, tal como se realiza en cada uno de los altares o mesas *-kwatlapechtli-* de esta ceremonia. Sin embargo, como mencionamos respecto a la reduplicación *-tla-* esta refiere actos de cortesía e insistencia, lo cual nos sugiere la presencia de diversos actores, ofrendas, objetos y relaciones que surgen respecto

al acto de alimentar mediante ofrendas al Agua y a otros agentes. Todos estos elementos agrupados en torno a la noción de lo sagrado, implica tener conciencia sobre algún tipo de relación cuidadosa o de buen trato *-malwia-*. Sin embargo, este acto no está determinado solo por una relación de reciprocidad, la misma funge como una forma de evidenciar y restablecer relaciones entre sujetos, humanos y no humanos, entre colectividades, sino que se realiza para ordenar la realidad, para pensar en un mundo inestable de continuas contradicciones teniendo de fondo una red de alianzas tejida entre humanos y no humanos, a través del mantenimiento o *kwitlawis*.

Del modelo ritual a la diplomacia cosmológica.

Este modelo nahua de relacionarse con el agua contrasta con el imaginario de las sociedades modernas en dos sentidos: primero, respecto a la estabilidad del universo donde el caos es una amenaza antes que punto de reflexión; y segundo, el manejo de las situaciones de crisis que alteran el mundo de los humanos, tal como lo fue la sequía. Esto nos permite reflexionar hasta qué punto la ceremonia del *atlatlakualtilistli* es análogo a un dispositivo discursivo y diplomático con fines cosmológicos, el cual se fundamenta en una capacidad de las comunidades nahuas para enfrentarse de forma continua a distintas contingencias.

Algunas de estas pueden materializarse mediante el rompimiento de relaciones entre humanos y no humanos, a través de diversos aspectos que implica tener algún tipo de inestabilidad siendo la consecuencia más grave el sufrimiento o *tlaihyiowia*. Una forma que crea mucha inestabilidad y que refieren con mucha frecuencia es el olvido de los espíritus que sucede cuando se deja de hacer el costumbre, situación que se ha manifestado en varios periodos dentro de estas comunidades, tal como nos lo refirió don Julio un vecino de *Ixkakwatitla* al recordar una sequía que hubo hace muchos años, teniendo como estrategia el rescate de las semillas que se habían abandonado en la casa de costumbre. Esto evidencia que el olvido y descuido de estos recortes habían traído como consecuencia la sequía a la región, pues una imagen recurrente es la de un niño que se materializa en maíz localmente conocido como *chikomexochitl*.

Otra forma como puede materializarse esta inestabilidad es a partir de lo que se denomina como *mayantli* o hambruna, lo cual es un problema que ya se ha hecho presente en estas comunidades. Tales son los efectos de estos periodos que, cuando se recuerdan traen nostalgia y

la primera referencia que se hace es a un cambio de alimentación que acontece, en muchos de los casos la disminución o la pérdida del maíz propició el uso de raíces para proveer un poco de alimento con el que iban pasando los días. Estos momentos son de mucha tristeza y en comparación a episodios más recientes de sequía estos no se presentan con cambios tan radicales.

Sin embargo, estos episodios de caos pueden ser enfrentados de forma positiva a través de lo que refieren como *ni itstok o estoy*, lo cual se sustenta a partir de la presencia de cada integrante de la comunidad aludiendo a los aspectos de trabajar y ayudar. Por esta razón, el respetar y el mantenimiento se convierten en los vehículos para afianzar las relaciones a nivel comunitario entre humanos y no humanos. De esta manera las cuatro categorías que conforman una vida en sociedad son el sustento para el *kwallitstoke* o pasarla bien.

Esta condición de pasarla o estar bien consideramos que solo puede estar en estrecha imbricación con todos los seres que interactúan los *masewalmeh*. Esta idea nos remite a la propuesta de Descola (2001) quien, en su trabajo, ha propuesto el concepto de esquemas de praxis para clasificar las formas en que diversos pueblos del mundo objetivan prácticas sociales, formas de conocimiento y relaciones de intermediación reduciendo de forma práctica categorías de relación.²³³ En este sentido, la relación que los nahuas establecen con el agua de forma anímica, es decir, viva, puede interpretarse como la evidencia de múltiples relaciones de interacción las cuales se centran en la producción de un estado de bienestar tanto para los humanos como para los no humanos, así observamos como nuevamente las categorías de trabajo y ayuda se presentan como los elementos articuladores de estas relaciones sustentadas en el respeto cuyo objetivo es el mantenimiento para el bienestar de esta sociedad extendida.

Respecto a la red de relaciones que se entreteje entre masewales y no humanos, la propuesta de Latour sobre lo social en su obra *Actor Net Theory* (2005), plantea que “[Lo social] el significado de la palabra se descompone, ya que ahora designa dos cosas completamente diferentes: primero, un movimiento durante un proceso de ensamblaje; y, segundo, un tipo específico de ingredientes que supuestamente lo diferencia de otros materiales.”²³⁴ Este aporte de Latour permite ampliar el sentido de *lo social*, y se convierte en un marco de interacciones mayor cuando se refiere a la categoría de *associations*, entendiéndola como la conexión y conducción

²³³ Cf., p. 105-106.

²³⁴ “[social] the meaning of the word breaks down since it now designates two entirely different things: first, a movement during a process of assembling; and second, a specific type of ingredient that is supposed to differ from other materials.” *idem.*, p. 1. (corchetes propios)

entre elementos heterogéneos,²³⁵ con lo cual busca contrarrestar el reduccionismo de lo *social* mencionando que “tendemos a limitar lo social a los humanos y las sociedades modernas, olvidando que el dominio de lo social es mucho más extenso que eso.”²³⁶

Por lo tanto, contemplar una sociedad donde se estrechan relaciones entre humanos y no humanos, tal como lo puede ejemplificar el caso *masewal*, permite una apertura a la creación de otros mundos y otras sociedades, donde las disociaciones a partir de considerar al humano como eje rector en la vida solo muestra una reducción de estos mundos diversos. En el caso que nos convoca la tierra, el cerro o los aires contienen un agenciamiento a partir del cual pueden interactuar con los humanos. Pero cabría reflexionar sobre ¿qué elemento desde las nociones *masewalmeh* permitiría esta interacción?

En este caso un elemento de análisis que nos permite acercarnos a dicha reflexión sería la propuesta teórica del animismo, la cual como se mencionó desde el inicio, tendría los elementos suficientes para acercarnos a un mundo donde humanos y no humanos viven y cohabitan. El primer marco de reflexión es el desarrollado por Tylor (2016 [1871]), quien desarrolla la categoría de animismo y la doctrina del espíritu.²³⁷ El animismo es entendido por Tylor como “la creencia en espíritus.”, siendo su elemento de análisis, el alma,²³⁸ la cual es entendida por el autor como:

Una delgada imagen humana insustancial, en su naturaleza una especie de vapor, película o sombra; la causa de la vida y el pensamiento en el individuo que anima; posee independientemente la conciencia personal y la voluntad de su dueño corpóreo, pasado o presente; capaz de dejar el cuerpo muy atrás;...mayormente impalpable e invisible, pero también manifestando poder físico, y especialmente apareciendo a los hombres despiertos o dormidos como un fantasma separado del cuerpo del cual se asemeja; continuar existiendo y apareciendo a los hombres después de la muerte de ese cuerpo; capaz de entrar, poseer y actuar en los cuerpos de otros hombres, de animales e incluso de cosas.²³⁹

Este elemento que considera es compartido y común entre humanos, animales, plantas y demás elementos que integren una sociedad, le permiten plantear lo que denomina la doctrina del espíritu o del alma.²⁴⁰ Este modelo de análisis centrado en el alma le permite identificar lo que denomina

²³⁵ Cf. p.5.

²³⁶ “we tend to limit the social to humans and modern societies, forgetting that the domain of the social es much extensive than that.” ídem., p. 6.

²³⁷ Cf., Tylor, op. cit., vol I, cap. XI; vol. II, cap.

²³⁸ Una explicación que desarrolla Tylor respecto a las categorías de alma y espíritu es que las ve como elementos que no constituyen contradicciones en diversas culturas, situación que en ocasiones llega a extenderse a categorías como sombra, fantasma, vida o corazón. De forma metodológica no constituye ninguna diferenciación cualitativa.

²³⁹ Tylor, vol. I, p. 147.

²⁴⁰ Tylor, vol. II, p. 100-101.

como dos grandes dogmas del animismo: primero, la existencia de almas o seres individuales que tienen la cualidad de existir después de la muerte o destrucción del cuerpo; y, segundo, una jerarquía que sustenta un marco de relaciones entre entidades.²⁴¹

A partir de estas dos consideraciones relacionadas con el alma y su agenciamiento, esta última cualidad le permite generar una interacción con los humanos más allá de poseer una corporalidad, con lo cual se diversifica la existencia de espíritus los cuales constituirán la base de lo que denomina doctrina del espíritu.²⁴² Es a partir de todo este complejo modelo de análisis que desarrolla y articula con otros modelos, como la teoría de la unidad sustancial o la teoría animista de la vitalidad que podrá considerar que “los seres espirituales están sujetos a afectar o controlar los eventos del mundo material y la vida del hombre aquí y en el más allá.”²⁴³

Otra reflexión que retoma la relación entre humanos y no humanos con imbricaciones mutuas es la desarrollada por Descola (1992) quien propone los modos de identificación, y dentro del cual a su vez ubica el sistema animista, señalando que:

En efecto, en muchas sociedades conceden a las plantas y animales un principio espiritual propio y estiman que es posible mantener con estas entidades relaciones de persona a persona -de amistad, de hostilidad, de seducción, de alianza o de intercambio de servicios- [...] En estas sociedades se ha conferido a plantas y animales no solo atributos antropomórficos -la intencionalidad, la subjetividad, afectos, incluso la palabra en ciertas circunstancias-, sino también características propiamente sociales: la jerarquía de los estatus, comportamientos fundados sobre el respeto a las reglas de parentesco o de los códigos éticos, la actividad ritual. [El uso] de categorías elementales de la práctica social a fin de pensar la relación de los hombres con los seres naturales.²⁴⁴²⁴⁵

Es mediante esta vinculación social y la atribución de aspectos que se comparte entre humanos y no humanos, lo que permite concebirles como personas las cuales pueden comunicarse y a pesar de compartir una vida social idéntica a la de los hombres “la referencia que comparten la mayoría de los seres animados es aquí la humanidad como condición y no el nombre como especie [...] los humanos y todas las clases de no-humanos tienen materialidades diferentes en el sentido de que sus esencias idénticas se encarnan a menudo descritos localmente como simples vestidos.”²⁴⁶

²⁴¹ Tylor, vol. I, p. 146.

²⁴² Cf., Tylor, vol. II, p. 100-101.

²⁴³ Tylor, vol. I, p. 146.

²⁴⁴ Descola, op. cit., p. 37-40.

²⁴⁵ Corchetes míos.

²⁴⁶ Descola, 2002: 40-41.

De esta manera, retomamos tres elementos que se desprenden de este análisis: el primero, el tipo de relaciones que se pueden efectuar partiendo de un principio espiritual compartido que posibilita la comunicación; el segundo, que surge de la importancia colectiva de integrar e interactuar con estas entidades no humanas a partir de un modelo de socialización bajo un aspecto de humanidad; y, por último, una construcción relacional a partir de corporalidades diversas, siendo el cuerpo un elemento que sirva como contenedor de estos no humanos y donde se materialicen sus relaciones.

Por lo tanto, consideramos que esta perspectiva de análisis que brinda el animismo, nos permite construir un modelo interpretativo, a partir, de nuestro material etnográfico, donde las relaciones que se establecen entre los *masewalmeh* y las entidades no humanas, pasan por un elemento de identificación en común o entidad anímica, como lo puede ser el alma; sin embargo, ante la ausencia de una corporalidad el especialista se ve en la necesidad de fabricarla, teniendo como primera necesidad el retornar a esas entidades al plano humano donde pueden considerarse como parte de la humanidad y actuar en conjunto mediante alianzas que permitan recordarles a humanos y no humanos su cohabitación en este cosmos, constantemente animado por la adversidad.

Esto permite observar durante el desarrollo del *atlatlakwaltlistli* como los *masewalmeh* generan una socialización extendida con otros seres, cuya interacción posibilita medir circunstancias que afectan el desarrollo de la vida. En este sentido, la presencia del agua es prioritaria pero no limita ni omite la participación de una pléyade de entidades, con las cuales se recrea un cosmos dinámico ligado a la vida y tiempo de los no humanos, este ensamblaje de sujetos, colectivos y espacialidades denota vivir en un mundo de creación constante a partir del respeto, los conocimientos y valores que sustentan el costumbre.

Este último se circunscribe a un acto protocolario donde cada una de las actividades que lo integran en su totalidad, tiene como propósito crear las condiciones idóneas para establecer contacto con los agentes no humanos o espíritus, corporizados a través de los cortes o *tlatekmeh*; así, cada gesto, palabra o acción que se desarrolle frente a ellos tiende a juzgarse como buena o mala. Este dispositivo local de conocimiento y praxis, lo que permite interpretar es una situación relacional y de agentividades que se pone en marcha con el fin de expresar un sentido respecto al mundo y la condiciones de cada ser que intervienen en él.

Un trabajo que genera una nueva lectura sobre protocolos rituales es el realizado por Dehouve (2008) quien, al analizar las implicaciones de una actividad como la caza, encuentra el núcleo de su reflexión en un ciclo de intercambios, el cual involucra varios niveles de interacción entre la sociedad, los rituales y las representaciones simbólicas. Como lo observa la autora, este ciclo de intercambios le permite identificar las relaciones que se establecen entre los humanos y otras entidades como el dueño de los recursos o incluso los propios animales que son cazados.

A partir de estas relaciones de depredación y consumo señala que, se genera un sistema de jerarquía que suscita el establecimiento de un modelo con relaciones sociales inestables. De esta forma, la mediación ritualizada permite crear una relación contractual en el que todos los implicados se rigen por un código de socialización. Por lo tanto, esta lectura renovada sobre la ritualidad y el acto de ofrendar permite reconsiderar el uso de conceptos que en su reelaboración generen nuevas lecturas.

De esta manera nuestro interés de retomar el anterior trabajo es debido a su capacidad de replantear y brindar nuevas lecturas sobre ejes temáticos ya establecidos en la literatura antropológica. En nuestro caso, tomar este tipo de análisis y conducirlo hacia una nueva lectura del *atlatlakwaltlistli*, nos lleva a considerarlo como un dispositivo de protocolo ceremonial, una actividad que engloba los aspectos de un cosmos relacional mediante: la creación, la interacción, el fortalecer, el renovar y el conciliar relaciones con los espíritus que son corporizados.

Si bien, cada una de estas entidades se caracteriza por una cualidad específica y atributos de personalidad únicos, solo es a través del acto del corte que estos pueden vincularse estrechamente con los humanos. Retomando nuevamente los cinco tipos de relaciones que derivan del *atlatlakwaltlistli*, lo que fundamenta su existencia no son los actos suscitados en sí, si no los aspectos conceptuales que engloba esta acción ceremonial, la cual, despierta en sí mismo un dispositivo de memoria local que permite recuperar las vivencias, las relaciones y las experiencias que han acontecido y continúan acumulándose en torno a la entidad del agua.

De forma ilustrativa el siguiente registro etnográfico nos puede acercar a la experiencia vivida por un especialista ritual y su percepción respecto al *atlatlakwaltlistli*:

[¿Qué está pasando con el agua?]

Para mí, ya no llueve. De plano ya no quiere llover porque ya no somos iguales, como antes era. Antes eran los abuelitos, lo respetaban mucho. Ellos se juntaban y ahí estuvieron hasta que termine, ahorita ya no. Ahorita lo que se hace no más unos cuantitos, y unas personas ya no hacen caso; ellos están trabajando, ellos están haciendo cosas, a ellos no les importa que es lo que nos está pasando y por eso así estamos. Por

eso ya nos castiga también, pero el diosito no nada más los castiga a ellos, nos castiga a todos porque no se puede quitar, estamos todos revueltos. Y por eso así estamos.

En partes de plano ya no lo respetan, en partes. En partes todavía lo respetan, tradiciones, costumbres. Nada más imagínate ahorita como estamos, como estuvimos. Desde aquí empieza y se va derecho hasta el cerro, todavía venía el agua, pero para allá abajo ¿por qué? Ahí de plano ya no respetan ya no quieren nada, por eso nos castiga, ahí está el ejemplo.²⁴⁷

Esta interpretación nos remite a la noción de mantenimiento o cuidado, la cual está presente en muchos ámbitos de la vida cotidiana *masewal* y aplicada en el contexto del *atlatlakwaltlistli* se puede entender como recordar para vivir, tal como lo remiten los relatos etnográficos que nos compartieron los abuelos, pues al olvidar el costumbre la vida se veía alterada. Por lo tanto, mantener constantemente una buena relación con el agua implica reconocer que la memoria se presenta como el sustento de esta multiplicidad de relaciones, la cual solo puede interpretarse como recordar para estar bien o pasarla bien, *Kwallitstoke*, una categoría local que implica: Organización, Dialogar, Respetar y Acordar.

En tanto, este protocolo de memoria se centra en el acto de dar vida, el cual se traduce específicamente en actos para obtenerla, mantenerla, reproducirla o intercambiarla. Así las relaciones de alianza se establecen con actos como el *atlatlakwaltlistli* y configuran un modelo sustentado por relaciones de intercambio a través de la comida. Sin embargo, hay que considerar que esta relación entre humanos y no humanos, si bien puede ser de codependencia en ocasiones suele ser inestable por factores afectivos que constituyen a las entidades.

La posibilidad de regular este contacto puede facilitarse por el especialista ritual, quien a partir de sus condiciones y conocimientos le permiten mediar estas relaciones. Esto también es posible gracias a una fase previa donde el mismo es sometido a una adecuación de su persona, a cambio de incorporar el conocimiento y el trabajo que le será encomendado, esta alianza se materializa mediante una fase de preparación a la que se somete mediante otros especialistas reconocidos, quienes lo trasladan a un espacio para prepararlo en su nueva labor. Es decir, al alejarlo de su comunidad se le desestabiliza socialmente, con lo cual se le compromete a adquirir nuevas relaciones que devienen de la obtención de un trabajo a partir de su relación con entidades no humanas.

²⁴⁷ Registro obtenido el día 6 de noviembre de 2019 -grabación 82-.

De esta manera, al analizar el relato anterior que nos proporcionó un especialista, hemos detectado cuatro consideraciones claves que sirven para reflexionar sobre la importancia del *atlatlakualtilistli* más allá de un ámbito de ritualidad, ofrendas e intercambios.

La primera surge cuando menciona “ya no somos iguales”, frase que alude al hecho de que son muy pocas las personas que participan en el *atlatlakualtilistli*, esto debido a dos situaciones que tienen claramente identificadas: la primera, relacionada con la fragmentación de la comunidad, problema que suscitó en primer momento la separación y el debilitamiento en la participación del costumbre, pues la casa de la casa de la flor y la organización de las ceremonias resintió esta división. La segunda a partir de la incursión de otros credos religiosos, si bien, el ámbito católico pudo articularse de forma creativa al costumbre, en ocasiones algunos religiosos tenían cierta reticencia a la práctica del costumbre, mientras que otros más trataban de integrarla al catolicismo. Un ejemplo de este tipo de proceder fue el ocurrido en *Teakatl*, cuando a la llegada de un nuevo cura a la localidad se prohibió todo tipo de actividad relacionada con el costumbre.

Sin embargo, en el caso de otras propuestas como las de tipo evangélico o protestante, han consolidado un sistema de división comunitaria e incluso a nivel intrafamiliar, lo cual también se ha expresado en la pérdida de participación directa o presencial en el costumbre, más no en especie o ayuda material. Esto último parece afirmar que aun con su ayuda material tienen una mínima intención de participar del costumbre, donde se prioriza no el acto presencial sino el de la ayuda o *tlapalewis*. Así lo que se argumenta como ya no somos iguales da cuenta de los cambios sufridos en la comunidad donde el desapego y olvido del costumbre se expone como no respetar.

La segunda se refiere justamente al respeto, una categoría transversal en la vida cotidiana *masewal*, misma que se relaciona con el costumbre a partir de que ya no existen las condiciones comunitarias para realizarlo como antes, como lo hacían los antepasados. Esto podría traducirse como un apego a lo que comúnmente se ha llamado tradición, sin embargo, a lo que ha referencia es al rompimiento de relaciones sociales al interior de la comunidad que propició el debilitamiento del costumbre, anteponiendo valores e intereses particulares por encima del bien colectivo y común. Además de que la participación en las actividades del costumbre se ha visto afectada porque en ocasiones se considera de mucho esfuerzo y sacrificio por lo que las personas luego ya no quieren participar, lo que ha obligado a realizar versiones recortadas del costumbre.

La tercera se relaciona con el momento en que expresa que no les importa lo que pasa, por lo que tienen una actitud de indiferencia a pesar de que el castigo es parejo. La indiferencia es una

expresión que se vincula con personas de corazón duro, personas que no sienten y que no les interesa trabajar en común, estas referencias son usadas para denotar su relación con personas que no tienen buenas intenciones, lo que se entiende como la forma de relacionarse con las personas mestizas o hacia los ricos de la localidad, quienes en muy pocas ocasiones colaboran con las actividades del costumbre. Por lo tanto, las consecuencias materiales de esta indiferencia se evidencian mediante el castigo, el cual es una expresión del abandono y el poco interés por el *atlatlakualtilistli*, pues como ya se había mencionado este es un dispositivo generador de vida, que al ser descuidado pone en riesgo las relaciones entre humanos y no humanos. Sin embargo, el resguardar los conocimientos del costumbre por parte de los abuelos, se traduce como un acto por el bien común.

La última consideración nos permite interpretar como se percibe la pertinencia del costumbre y su afectación, pues como bien lo ilustra su relato, observa la diferencia a través del paisaje y las relaciones que han establecido en él, las comunidades no *masewalmeh*; señalándonos que el tránsito de las nubes y el acarreo del agua significa un paso intencionado, en esas comunidades no se detienen las nubes porque nadie hace costumbre, porque lo olvidaron o porque fueron comunidades habitadas por mestizos.

Por lo tanto, a partir de estas cuatro consideraciones es pertinente destacar que la relación entre humanos y no humanos, entre los *masewalmeh* y el agua, no se restringe a un ámbito de intercambios y reciprocidad, sino a una amplia red de transacciones sustentadas por un contrato social meta humano. Con lo cual entendemos un conjunto de disposiciones morales, afectivas, de mantenimiento y compromiso que permiten vivir en un cosmos relacional.

Esta propuesta contrasta, por ejemplo, cuando se reduce esta ceremonia a un marco de análisis como lo son las *peticiones de lluvia*, donde la figura central siempre es el agua dejando de lado o de forma inconexa a otros sujetos como la tierra, el viento, el sol, la nube o los truenos. Si bien, algunos trabajos los retoman nunca se manejan en un marco de relacionalidad más amplia que vaya más allá de la agencia humana. En su mayoría se han tomado como objetos suntuosos u ornamentales, pero sin ningún tipo de conexión con la vida humana, siendo incongruente este proceder cuando encontramos en el trabajo de campo que, en su origen las ceremonias realizadas en las comunidades surgieron de una necesidad, por haber abandonado, olvidado o cambiado su relación con estas entidades, así fue como el sufrimiento *-tlaihiowia-* o el hambre *-mayantli-* llegaron a estas comunidades. Esto nos permite reflexionar, no desde una posición filosófica ni

causal, sino posicionándonos ante un problema social que resalta el estado vulnerable de la vida frente a una comunidad extendida integrada por agentes no humanos.

Nuestra interpretación puede ser una sugerencia análoga a la denominada *ecología de las prácticas*, entendida como “(política en sentido amplio) se relaciona con la producción de valores, con la propuesta de nuevos modos de evaluación, nuevos significados...se trata de la producción de nuevas relaciones que se agregan a una situación ya producida por la multiplicidad de relaciones.”²⁴⁸ El diálogo entre esta diversidad de perspectivas referentes al agua posibilita una pluralidad de actores que convergen, se contradicen y en ocasiones se articulan bajo un mismo entendimiento con distintas intencionalidades y niveles de agentividad. Esto se vincula a lo propuesto por Tsing quien contempla un ambiente o contexto circunstancial donde las relaciones surgirán y conducirán a una coexistencia de agentes “siguiendo una lógica de equivalencia o intencionalidad, en cada caso, las consecuencias no reflejan una “causa”, ni las relaciones mismas pueden separarse del régimen temporal de su coexistencia entretejida.”²⁴⁹

Una propuesta que nos sirve como sustento de análisis es la desarrollada por Stengers (2010) quien propone el concepto de cosmopolítica derivado de la filosofía de Kant, pero con un uso diferenciado buscando una apertura a la diversidad del pensamiento a diferencia de la unificación universal de las ideas que promovía Kant.²⁵⁰ A partir de este giro la autora se propone analizar lo que denomina el enfoque constructivista de las llamadas prácticas racionales, con lo cual identifica que el establecimiento y legitimidad de las prácticas de conocimiento universales, materializados en las ciencias del mundo occidental solo han sido en detrimento y descalificación de otros sistemas de conocimiento a partir del establecimiento de lo que denomina factiches, los cuales entiende como “producto y productor de una práctica que existe a través de ella y hacer que exista, luego sirve como un primer paso como un primer paso para salir de la perspectiva kantiana.”²⁵¹

Si bien, esta idea plantea un modelo sistémico la misma Stengers convoca mediante su propuesta de *cosmopolítica* a una multiplicidad de realidades que interactúan en un marco de

²⁴⁸ “Ecological practice (political in the broad sense) is then related to the production of values, to the proposal of new modes of evaluation, new mining... They are about the production of new relations that are added to a situation already produced by a multiplicity of relations.” Stengers, 2010: 32-33.

²⁴⁹ “Following a logic of equivalence or intentionality, in each case the consequences do not reflect a “cause”, nor can relations themselves be separated from temporal regime of their entangled coexistence.”) *Ibid.*, p. 33.

²⁵⁰ *Ibid.*, 80.

²⁵¹ *Idem.*

apertura, confrontación y posibilidad, ante lo cual argumenta “las poblaciones interdependientes no hacen “un sistema” en el sentido que podrían definirse como parte de un conjunto, el punto de vista que no permite describir la relativa coherencia entre sus respectivos modos de coexistencia debe entretejer múltiples escalas y problemas.”²⁵² Esto sustenta nuestro posicionamiento más allá de un análisis de tipo funcional, donde las relaciones, los agentes y sus intencionalidades dirigen nuestra atención hacia otros tipos de *relación con el agua*, esto lleva a nuevas reflexiones en torno al agua como sujeto, contemplando que “tales seres pueden ser agrupados colectivamente en un espacio “cosmopolítico” donde las esperanzas, dudas, miedos y sueños engendran choques y hacen que existan.”²⁵³

En este sentido, se retoma la premisa que guía esta investigación para dar cuenta del agua como: *agente social que permite configurar las relaciones sociales mediante su corporalidad líquida, ideológica y ritual*; esta última instancia se materializa con la realización del *atlatlakwaltia*. Es durante la temporada de estiaje donde se exponen las cualidades morales y éticas comunitarias que, derivadas del comportamiento humano se extienden a la esfera ambiental y repercuten específicamente sobre la disponibilidad del agua. El aporte de este análisis se encuentra en la articulación del agua, el ambiente y las situaciones de crisis, como un modelo que expresa una relación de interdependencia con implicaciones emotivas y sensoriales a nivel individual y colectivo.

La vida social del agua: usos, intereses y actores.

En este apartado se presenta el agua y su relación con diversos actores, contextos y prácticas. La intención de esta propuesta es situar las diversas concepciones que existen alrededor de este elemento y los intereses inherentes a él. Este análisis inicia presentando algunas propuestas de la etnografía mexicana y comparándolas con la propia experiencia etnográfica que sustenta esta investigación, con el fin de dar cuenta de los múltiples ejes de análisis que pueden concentrarse en

²⁵² “interdependent populations do not make “system” in the sense that they could be defined as part of large whole. The point of view that allows us to describe the relative coherence between their respective modes of coexistence must itself interweave multiple timescales and issues.” *Íbid.*, p. 34.

²⁵³ “such beings can be collectively affirmed in a “cosmopolitical” space where the hopes and doubts and fears and dreams they engender collide and cause them to exist” *íbid.*, p. VIII.

torno a este tema y sus continuos intereses por parte de la etnografía en México. Siendo nuestra intención enfatizar que el denominado *atlatlakwiltistli* sugiere una condensación de todos estos ámbitos de interacción a través de la vida social del agua.

La propuesta analítica que sirve como base para este apartado es la desarrollada por Appadurai (1991), el autor señala en el prólogo un vínculo entre la historia y los significados culturales, relación que puede ser fructífera cuando se realice de forma metodológica y se respete el contexto sociocultural.²⁵⁴ Por lo tanto, al considerar la historia y los significados socioculturales, desde esta propuesta el acercamiento al costumbre permite tener “indicios vitales entrelazados con y reveladores de los temas que son considerados centrales en la historia.”²⁵⁵ Un relato que ilustra esta situación es el proporcionado por un abuelo de *Ixkakwatitla*:

Aquí, aquí, por poco y estaban peleando el pozo, no hay agua nada, las demás rancherías vienen a, aquí venían a traer agua, a donde van a agarrar, no había pastos se secó todo, en la milpa...se fue todo, fue ya hace como 15 días que comenzó a llover un poquito, ya ni modo, así es, ahora si nos castigó diosito...

No había pasado esta cosa, nunca, si llueve para acá [hacia otras zonas] aquí llovía, pero acá no llueve nada, se va por allá. No sé qué pasó...ni modo ya pasó esa cosa...Pero algunos sí y hay otros que no, en todos lados hicieron los costumbres, en las rancherías, allá ya se dieron cuenta como, algunos que no lo creen ahora si hicieron donde quiera, vieron que ya no llueve y luego ya hicieron...

Hace años todos tenían de ese *Chikomexochitl*, todos tenían por *Alaxtitla*, *Tepeika*, por *Sapuyo*, la Pagua, en varios ranchitos, todos tenían, acá en *Postektitla*, *Koaxilapa*, menos *Soltepec* ni *Xochikoatepetl*, esos no tenían. Esos porque no lo creen, pero ahora si vino la señora, ahora si vinieron y traían su maíz en la canasta, el maíz lo llevo hasta el cerro hasta la punta...Como antes tenían padre, en aquel tiempo venía el padre les decía que ya no es bueno y ahorita no. Pero es que hay unos que tienen su costumbre en la capilla. Pero ahorita se cambió las palabras, ahora si unos creen los padrecitos, ahora sí. Pero uno si los creen y otros ya no, ahora se cambió.

Yo iba al costumbre, estaba jovencito yo, siempre me acuerdo del costumbre y lo hago, hasta este momento no ha parado, sigue, aunque no trabajo, poquito, pero, aunque siga yo cooperando yo lo pongo. Y por eso nunca lo he olvidado. Siempre todo lo que comemos de ¿dónde nace?, de la tierra, así como ahorita no llovió no hay nada; y cuando llueve, ahorita una vez llovió y en la milpa hay...pero cuando no llueve no hay nada, por eso nunca nos vamos a olvidar del cerro, siempre vamos a hacer costumbre. Nosotros siempre hacemos cada tres años, se pide permiso ahorita vamos a hacer muy poco, pero vamos a pedir permiso para tres años. En mayo para la siembra, pedimos para que crezca bien, para que se de bien.²⁵⁶

²⁵⁴ Cf., p. 9-10.

²⁵⁵ Ibid., p.10.

²⁵⁶ Relato obtenido el 29/11/2019.

Es así como surge una preocupación local por comprender ¿por qué se ha ido el agua?, y aunque esta pregunta pudiese englobar una preocupación generalizada y tener diversas respuestas en cuanto a la solución de la escasez, la opinión que existe entre los habitantes de mayor edad en la comunidad se fundamenta en una relación fracturada con el agua, por el olvido y abandono de la práctica del costumbre.

Desde este análisis propuesto por los autores *la circulación social de las mercancías en la vida social* permite identificar que la creación de valor de un objeto surge a través del intercambio y a su vez se encuentra contenido él. Sin embargo, como bien lo señalan, al centrarnos en los objetos que se intercambian podemos observar que el ámbito que crea esta conexión es la política. Por lo tanto, al participar de este ámbito de interacción los objetos son análogos a las personas respecto a una vida social.²⁵⁷

Pero, entonces podríamos preguntarnos ¿qué es lo que se está intercambiando realmente? Apoyándonos en Appadurai y Simmel entendemos que el valor pasa por una construcción de los objetos a partir del juicio que emiten los humanos sobre ellos. Así, la subjetividad se posiciona como un elemento que hace mensurable ciertos objetos que entran en interacción en la vida cotidiana e incluso el valor es determinado por una capacidad de poseerlo o no. Y en este punto quisiera observar como en la posesión, podríamos obtener un elemento de análisis para el agua, pues hasta qué punto un ser colectivo y con agencia propia puede llegar a ser apropiado por particulares, sin generarles ningún tipo de restricción o sanción.

Esto más allá de un análisis de tipo económico, podría plantear que el acceso al agua mediante un pago por el servicio o por la adquisición de este, supondría la pérdida o minimización de otros actos culturales para la obtención y aprovechamiento del agua. Es mediante el intercambio que el alcance de este recurso puede ser posible, tal como lo sugiere el autor pues el sacrificio se sustenta en un deseo de poseer. Sin embargo, este sacrificio a su vez puede caracterizarse mediante múltiples transacciones que se van definiendo y redirigiendo, pues recordemos que al construirse un vínculo mediado por intereses el sacrificio puede ser indefinido. De esta manera, coincidimos con el argumento presentado por Appadurai cuando señala que “debemos seguir a las cosas mismas, ya que sus significados están inscritos en sus formas, sus usos y trayectorias. Es solo mediante el análisis de estas trayectorias que podemos interpretar las transacciones y cálculos

²⁵⁷ Ibid., p. 17.

humanos que animan las cosas.”²⁵⁸ Y solo a través de una perspectiva metodológica podemos observar cómo “son las cosas-en-movimiento las que iluminan su contexto social y humano.”²⁵⁹

Por lo tanto, a partir de nuestra experiencia etnográfica podríamos plantear como el agua no puede ser percibida a la manera de un objeto mercantil, pues existe un mecanismo cultural donde su presencia exige condiciones derivadas de un contrato social metahumano, el cual define el comportamiento humano y su capacidad para interactuar con el agua.

Algunas investigaciones etnográficas realizadas en México y relacionadas con la vida social del agua, pueden observarse en trabajos como los de Liffman (2017) y Acosta (2010).

El análisis desarrollado por Liffman se centra en la relación que establecen los *wixaritari* o huicholes con el agua ante el peligro que representa la actividad de una minera en su territorio ceremonial. La vía para expresar el conflicto contra las prácticas neoextractivistas ha sido la esfera pública. En este ámbito obtiene un mayor alcance para expresar sus demandas, a partir de lo que señala como *una política identitaria* de los huicholes, siendo un campo de estrategias para visibilizar sus problemáticas y conseguir mayor proyección.

Por otro lado, el autor destaca de este proceso de alianza y estrategia, un recurso que denomina como “indianidad mágica” y la señala como una estrategia exclusiva para poder sumar fuerza como movilización, recursos y medios para comunicar el problema. Esto se debe sin lugar a duda a los mecanismos chamánicos que ponen en marcha una regeneración del cosmos que se ve amenazado y que necesita sumar colectivos con *reclamos cosmopolíticos*, para exigir su mantenimiento.²⁶⁰ En el intento de continuar con esta constante creación del cosmos los huicholes provocan una necesidad de cambio ontológico sobre sus aliados con el fin de proteger su territorio sagrado.

A partir de este análisis de Liffman se retomarán algunas ideas que contextualizaremos de forma etnográfica con algunas consideraciones que, si bien no surgen en un contexto de conflictos extractivistas, pero consideramos pertinentes integrarlos en la realización del *atlatlakwiltlistli*, atendiendo principalmente y de forma muy general a tres de ellas: la primera, que se relaciona con la visibilidad en lo ritual; la segunda que atiende a la proyección de un problema y las estrategias

²⁵⁸ Ibid., p. 19.

²⁵⁹ Ídem.

²⁶⁰ *op. cit.* p. 565.

para resolverlo; y, tercero, los procesos que se generan para la integración de colectivos y alteridades.

Esta visibilidad hacia lo público en cuanto a la realización del costumbre, es algo reciente -tal como nos comunicaron en su mayoría los abuelos-, por considerarse una actividad de mucho respeto y cuidado, pues no cualquier persona puede asistir ya que puede interferir con su presencia. Sin embargo, durante este costumbre se hizo una invitación abierta a través de la radio regional, lo cual convocó a otros *xochikalli* de la región e incluso de la zona de Hidalgo. El motivo era más que evidente controlar la presencia de la sequía y restablecer un diálogo con el agua. En este caso la suma de esfuerzos, de recurso económico e insumos fue bastante positiva, lo que generó incluso un acercamiento de parte de varias autoridades para tratar de ayudar a resolver la carencia de agua.

Mientras la participación de muchos de los *xochikalli* fue por motivaciones de preocupación climática y ambiental, para otros era una oportunidad para ofrecer algún apoyo moral y económico en representación de instancias culturales, del gobierno a nivel estatal o incluso como proselitismo para algunos candidatos en el arranque de la contienda electoral 2021. En relación a los primeros su presencia, si bien, no era inusual, porque siempre han participado de forma activa, si representaba un riesgo para el especialista pues comentaba que en ocasiones solo asistían para hacer maldades -refiriéndose a curanderos que buscan echar a perder el trabajo- o en casos de mayor preocupación llegaban para llevarse el agua a sus comunidades, en este caso se refería a otros grupos -como los otomíes- quienes pueden hablarle bonito al agua y llevársela.²⁶¹

Este contraste de intereses o lo que denomina Liffman como *laminación*, supuso un acto de contingencias que tenía que ir resolviendo el propio *wewetlakatl*, sin embargo, eso no implicó una integración total ni una alteración al desarrollo del costumbre, por el contrario, esos aportes que generaron algunas de estas personas fueron considerados como cualquier otra ayuda que realiza cualquier miembro de la comunidad, de manera que el sentido profundo se centraba en el hecho de que esos aportes trabajarían y estaban contribuyendo a lograr el objetivo común que era restablecer el agua. Por lo que esta situación fue controlada, incluso por los mismo visitantes ya que mucha de su atención se centró en objetivar todo lo que se realizaba dentro de la casa de costumbre, relación que se redujo a fotografiar cosas y expresar unas cuantas palabras de sorpresa ante las tradiciones de estas personas, situación que nos remite a lo que señala Liffman como

²⁶¹ Más adelante en la descripción del costumbre se hablará con mayor profundidad de esta situación ya que si sucedió que se llevaran el agua y la semilla.

“indianidad mágica.”, como un proceso de aprehensión del otro sin tener un mínimo de inteligibilidad.

La segunda idea al enfocarse en la proyección de una problemática y las estrategias que se buscan para solucionarla, desde nuestra experiencia etnográfica estuvo relacionada con lo que consideramos las dos vías esenciales entre las poblaciones *masewalmeh*: el trabajo y la ayuda. A partir de estas dos prácticas se desarrollarán toda una serie de actividades que van desde la consulta para saber la fecha del costumbre hasta la integración de personas que no sabían ni de que se trataba esa ritualidad.

En el caso de la consulta desde que se realiza, se dice, que ya se está trabajando para poder conocer todas las instrucciones que hay alrededor del costumbre; en el caso de la ayuda como anteriormente se mencionó la incorporación de personas ajenas no puede suponer mayor problema ya que sus contribuciones trabajan por el bien colectivo y contribuyen al compartir algo, entendiendo esto como *titemakah o* -dar con el corazón-. De igual manera esta transacción como se pudo observar nunca esta mediada por una relación de valor pecuniaria, así puede ser equiparable de la misma forma el aporte del municipio que el cualquier participante, tal como nos los compartieron desde la primera vez, lo más importante es darlo de corazón.²⁶² E incluso esta incorporación puede observarse en el caso de otros colectivos, como en el caso de los mestizo para quienes de forma común se referían en ocasiones como *tiyoltatih*, lo cual hace referencia a las personas “de corazón duro” quienes no cooperan, no muestra empatía con los demás o de mal comportamiento; sin embargo durante el costumbre es muy evidente que se unan mediante sus contribuciones o incluso participen del costumbre.

Y tercero, la incorporación de otros sujetos en la participación del costumbre como ya antecedió consideramos que existe un tipo de comportamiento moral que antecede a todo individuo, sin embargo, también podríamos señalar que en una segunda fase se construye un cuerpo socializado el cual contrae un corpus moral que asume con su comportamiento durante los días que dura el costumbre, asimismo en el tercer día de actividad se propicia un cambio de cuerpo o *xochikopinalistli* -cambiarse de flores- como lo señala Gómez (1998) y que en el ámbito de los no humanos alude a lo que refiere Trejo (2015) como *corpomorfo*.

²⁶² Frase que inocentemente utilice en mi primera aproximación etnográfica y que me abrió un marco de relaciones entre las personas.

Por lo tanto, tal como lo observa Liffman hacia el final de su trabajo cabría preguntarse ¿qué es lo que se oculta en las acciones acontecidas?, y fijar nuestra atención en *las relaciones de las relaciones* que acontecen alrededor del costumbre y del agua. Esta propuesta de análisis nos permite plantear que las estrategias de alianza y negociación por parte del *wewetlakatl*, tienen como objetivo materializar el buen fin de su práctica ritual, pues al poner en marcha un conjunto de esfuerzos genera un mejor desempeño con lo cual afianza la relación entre humanos y no humanos, a partir de la memoria, el mantenimiento y la ayuda.

Acosta (2010) mediante una investigación etnográfica entre una población nahua de Puebla, analiza como el agua se inserta en una dinámica entre la continuidad de una tradición religiosa y la tensión por la apropiación de las fuentes que proveen de este recurso, como lo son los manantiales y los espacios de ritualidad. Este proceso de transformación, tal como lo refiere la autora, tiene como trasfondo actos de enfrentamiento y negociación. A través de este registro observa dos factores que repercuten y reconfiguran lo tradicional y su relación con una visión del mundo vinculada con “los dueños y los aires”²⁶³: El primero, lo sitúa en el ámbito de lo religioso a partir de la reactivación evangelizadora en la región y; el segundo, mediante el control y manejo político del recurso hídrico de esta población. Si bien, la aparición de nuevos actores e intereses en torno al agua se materializan mediante cuatro aspectos que destaca la autora, estos son: 1) el programa de evangelización, 2) la introducción del sistema de partidos, el cambio en el clima/crecimiento demográfico y 4) diferencia generacional.²⁶⁴

A partir de estos cuatro factores de transformación la idea central del análisis destaca un *proceso de creatividad* respecto al uso y la representación del agua, entendiendo por esto *un cronotopo*²⁶⁵, el cual permite “dar cuenta no solo de diferentes tiempos y del proceso de formación del presente, sino también de la actualidad creativa del pasado en el presente.”²⁶⁶

Por lo tanto, este modelo de transformación sustentado en negociaciones y conflicto nos lleva a reflexionar sobre asuntos similares que acontecen en nuestro espacio de análisis etnográfico. Las dos comunidades, *Ixkakwatitla* y *Teakatl* han enfrentado un proceso de cambio a raíz del sistema educativo, la llegada de grupos religiosos de tipo evangélicos, la fragmentación

²⁶³ *op. cit.* p. 5.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 7.

²⁶⁵ Este concepto lo define la autora a partir de Bajtín (2003) quien lo define como “la conjunción de un tiempo y un espacio en el cual es posible ‘leer el tiempo en su espacialidad’, y, en particular, las contradicciones y la heterogeneidad histórica en la vida actual.” (Bajtín en Acosta, p. 11)

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 11.

comunitaria y la presencia tanto de partidos políticos como de organizaciones civiles. Así en un periodo de treinta años, los cambios han sido mayormente visibles.

La reducida presencia de la iglesia católica entre las comunidades, a falta de sacerdotes que acudan a officiar las celebraciones, ha dado lugar a un incremento respecto a los grupos evangélicos, los cuales han ido ganando adeptos conforme se extiende a partir de redes parentales. La participación o cooperación por parte de estos grupos en el costumbre ha presentado una considerable excepción, si bien, no asisten a las actividades que se realizan si apoyan con insumos o dinero que se utiliza durante la ceremonia, este mismo comportamiento también se encuentra entre quienes participan del catolicismo. Esto nos remite a algunos comentarios de quienes participan en el costumbre, quien en su mayoría ponen en entredicho el cambio de creencias que han tenido sus vecinos, argumentando que la división solo genera que no se trabaje en conjunto o “axtiparejos”, ante lo cual siempre resaltan que por más que se cambie de creencia siempre necesitaran del agua, porque es para todos no nada más para unos cuantos.

Otro ámbito donde se puede observar un entretrejado de intereses y que repercutió en la manera de relacionarse con el agua, fue la lucha magisterial que se presentó en las dos localidades. En el caso de *Teakatl* impacto sobre la forma de organización política y territorial de la comunidad, a partir de la disputa por el uso y aprovechamiento de la única escuela del lugar se generó una ruptura que dio como resultado la creación de dos localidades que tuvieron que compartir su territorio.

Esta división generó las localidades de *Amatlan* y *Tepenahwak*, siendo esta última la que se quedó como enclave político de las decisiones tomadas desde el municipio mediante una organización civil denominada SPRI -Servicio Primordial Relevante a Indígenas- quien coordina toda la agenda política de la región, además de ser reconocida oficialmente ante las dependencias de gobierno. Esto generó que parte de las obras de servicios públicos como el agua potable fuera gestionada desde el grupo vinculado con el municipio, situación que dejó fuera a algunos pobladores por no contar con el pago por derecho a la toma de agua. Sin embargo, esto contrasta con el uso local que se realiza del pozo comunitario, el cual se gestiona para el aprovechamiento de las dos localidades mediante un comité del agua que también es dirigido por el grupo vinculado al municipio.

La importancia de este pozo radica en que su uso es colectivo sin diferenciar la pertenencia a una u otra localidad, y se recuerda que antiguamente no había una restricción en el

aprovechamiento de este recurso, su acceso estaba asegurado para todos los habitantes y también se podía acceder a las fuentes cercanas como los tres arroyos que cruzaban la comunidad y de los cuales se tiene memoria hasta por lo menos en el año 1975 cuando todavía tenían un buen volumen de agua²⁶⁷. Así el comité del agua queda como responsable de esta obra y a su vez retoma una incipiente religiosidad popular de tipo católica vinculada con la imagen de San Juan, la cual no tuvo mayor influencia sobre los vecinos por lo que quedó bajo su resguardo.

Un acontecimiento que da cuenta de esta dinámica en torno al agua fue como cuando se inauguró el sistema de agua potable, durante la celebración hubo todo un protocolo centrado en las acciones políticas y el bienestar social de los pueblos, sin embargo, cuando la comunidad tomó posesión de la celebración ahí aparecieron varios de los elementos significativos que rodean a la entidad acuática. Un grupo de abuelas ofreció como ofrenda una danza donde la figura central del acto era la sirena, su representación fue mediante ollas las cuales simbolizan el lugar donde habita o se contiene a esta entidad, posteriormente se sahumó y se ofreció un poco de alimentos a la tubería con lo cual se le estaba confiriendo una presencia y corporalidad al agua. Lo más sorprendente es que a pesar de que la costumbre es casi nula en esta localidad, las mujeres habían retomado este acto para darle la bienvenida al agua y resaltar su importancia, cuando mi anfitriona me compartió esta experiencia resultó ser un acto tan natural que no tenía por qué explicarnos la ofrenda hacia un tubo.²⁶⁸

Durante la estancia en la comunidad las personas mayores recordaban como antes se realizaba el costumbre y las ofrendas vinculadas con la dueña del agua o la sirena, pero también referían la pérdida de estos actos, pues ya no había gente en la comunidad que las realizara, por lo que solo les restaba recordarlo y saber que en el cerro *-ixkakwatitla-* se seguía haciendo, motivo que los alentaba a seguir participando por lo menos con una cooperación. Sin embargo, por un relato ofrecido por un vecino se nos comunicó que esto tuvo que ver con la orden de un padre católico que prohibió las celebraciones relacionadas con el costumbre, hasta que en 1985 llegó otro sacerdote y trato de retomarlas.²⁶⁹

²⁶⁷ En otro relato, un joven de la comunidad nos compartió que todavía pudo verlos con buen nivel, lo que le hizo recordar cuando regresaba de la escuela que se encuentra en la localidad vecina, y después de caminar bajo el sol lo que hacían al llegar a la comunidad era irse a meter al arroyo para refrescarse después de la caminata.

²⁶⁸ Relato proporcionado el día 5/6/2019.

²⁶⁹ Relato proporcionado el día 10/6/2019.

Respecto a la comunidad de *Ixkakwatitla* el conflicto intracomunitario de igual manera aconteció por problemas originados en el magisterio y trascendió al ámbito político. Sin embargo, las consecuencias que tuvo este conflicto fue la separación de la población, la ruptura de lazos parentales y la división del grupo que se encargaba de realizar el costumbre. Retomo este último elemento para señalar las consecuencias que suscitó esta división. La organización del costumbre siempre ha estado relacionada con las personas mayores de la comunidad, comúnmente conocidos como abuelos. En esta localidad la familia responsable de la casa de costumbre y custodia de las semillas o *chikomexochitl*, se vio dividida por los intereses familiares durante el conflicto comunitario, de esta manera el grupo que de alguna manera había sido desterrado de sus derechos comunitarios se había quedado sin casa de costumbre y por lo tanto sin posibilidad de continuar con el costumbre. Este incidente es el que más recuerdos trae entre los habitantes ya que muchos sintieron con mucho dolor el abandono del costumbre, así lo comparte uno de los abuelos más cercanos a nosotros, para quien relatar esto se convertía en un momento doloroso y angustiante.

A partir de ese momento se había consolidado la casa de costumbre y mientras los integrantes del otro grupo se conformaban con solo cooperar ya que no podían asistir a las celebraciones; llegó el momento en que el costumbre no se realizaba con la constancia debida y de forma correcta, lo que propició como colectivo y en un momento de sequía durante la década de los 90's el poder organizarse y pedir un espacio para instalar una nueva *xochikalli*. La autoridad en su momento dispuso de un espacio para su instalación y posteriormente se organizó el comité de trabajo, desde aquel momento se retomó su participación en el costumbre quienes habían sido desplazados de la primera casa. Mientras tanto las relaciones se han estrechado con varios *xochikalli* de toda la región y con especialistas rituales, especialmente con uno que procede de fuera de la comunidad para dirigir el costumbre.

La fractura que originó este conflicto disminuyó la fuerza de la comunidad, así lo expresan, por ejemplo, durante la realización del *atlatlakwaltetlistli*, pues el esfuerzo, los gastos y el trabajo colectivo podrían verse reducidos ante la ayuda de toda la comunidad. Volviendo a la frase antes mencionada “no somos parejos”, en principio hace referencia a este trabajo separado, pues en ocasiones se llegan a realizar hasta dos costumbres a consecuencia de la división, sin embargo, como bien lo expresa el *wewetlakatl* sería mejor si trabajarán en conjunto, porque “no les gusta que estemos peleados”, así lo refiere para señalar que a las entidades no les gusta ver que la gente este disgustada porque eso solo genera problemas. De esta manera se entiende la importancia de

realizar el costumbre para estar bien o *kwalitstose*, un concepto que se integra a partir de cuatro elementos: 1) organización, 2) diálogo, 3) respetar y 4) acordar.

El análisis de categoría nos permite acercarnos a los aspectos que son considerados de mayor relevancia entre los *masewalmeh*, siendo el respeto o *tlatelpanita*, el que mayor peso tenga, pues este se vincula en la mayoría de las ocasiones con un comportamiento ideal que se debe mantener como miembro de la comunidad. Asimismo, se liga con la noción de memoria que desde nuestra experiencia en campo se relaciona con el mantenimiento o *nimokwitlahwis*, expresión que utilizan para referirse a una relación donde se procura mantener en buen estado algo o alguna cosa, es así como se entiende, por ejemplo, en el contexto del cuidado de la milpa, donde la aplicación de un mayor trabajo y cuidados traerá como resultado una buena cosecha, pues el esfuerzo invertido será recompensado. Durante la celebración del costumbre también se puede encontrar este tipo de referencia respecto al mantenimiento, en ese contexto la relación con el cuidado y la memoria son más que evidentes, pues participar del costumbre es seguir recordando una relación que estrecha a humanos y no humanos, por lo que la percepción respecto a las personas que no son participes siempre es negativa pues se han olvidado de practicar las enseñanzas que les heredaron los antepasados.

A partir de estos elementos se muestra la estrecha relación entre humanos y no humanos mediante actos que denotan respeto, compromiso y memoria, siendo esta última de vital importancia porque a través de ella establece relaciones solidas que se concretan a partir de acciones como cuidar, recordar y ofrendar. De este forma, regresando a lo señalado por Acosta, el mismo costumbre se puede ver como este cronotopo donde el pasado se hace presente mediante actos creativos que van actualizando el hacer del costumbre, así la operación se vuelve un modelo recurrente en el que se presentan diversas lecturas e intereses.

Durante la época de *temporal y nortes* del año 2018-2019 la precipitación pluvial fue de 60mm con una temperatura de 38° C misma que se fue incrementando considerablemente desde octubre 2018 hasta el mes de septiembre de 2019. Consecuentemente para los meses de enero y febrero muchas comunidades comenzaron a resentir la ausencia de agua en sus diferentes fuentes: entubada, acarreada o almacenada.

El primero, es un servicio público que se financia como parte de las obras públicas municipales, aunque en la mayoría de las administraciones solo se dota de uno o dos beneficios por comunidad, siendo la apertura de caminos y los sistemas de agua potable los que se consideren

como prioritarios, sin embargo, la implementación de este servicio es de acceso limitado en la comunidad, no todas las localidades ni todos los habitantes cuentan con una toma de agua, en la mayoría de los casos se han beneficiado cuando se apoya alguna candidatura política o cuando se contrae parte del gasto generado por la obra, contribución que se denomina *pago por toma*. Y aunque estas tomas dotan del recurso, en este caso de estiaje no fueron suficientes para enfrentar el desabasto y las llaves dejaron de fluir.

En el segundo, las fuentes más cercanas como pozos comunitarios, pozas, arroyos y presas se fueron perdiendo o secando, esta situación generó un desplazamiento y búsqueda más allá de los límites de la comunidad. Y, por último, el almacenamiento se convirtió en un tema prioritario -a decir de los habitantes y principalmente de las autoridades locales, nunca se habían tomado la molestia de considerarlo-, porque dentro de las comunidades y los hogares no existe una planificación respecto a la captación y almacenaje del líquido. Esta situación provocó que el pozo de *Teakatl* se secará por completo sin posibilidad de reabastecerse, mientras que las presas ubicadas entre los pastizales y el pozo comunitario de *Ixkakwatitla* llegaron a estar en un rango de sobreexplotación; además de generarse una nueva necesidad que se tenía que explotar mediante la venta de agua por particulares.

Con este contexto climático y de desabasto en aumento, las comunidades cercanas a la región *del cerro* buscaban estrategias para solventar la carencia. Fue mediante las redes sociales que tuve mi primer acercamiento a este problema, en una página de Facebook administrada desde la comunidad de *Teakatl*, miré un “post” que planteaba el desabasto, ante esta situación contacté al administrador y comenté que llevaban dos meses sin agua, mientras que la poca que se almacenaba en el pozo comunitario se racionaba entre los vecinos.²⁷⁰ Esta situación me llevó a pensar en las implicaciones reales del cambio climático en la región, ¿Cómo era posible que este lugar se estuviera quedando sin agua?

Pasaban los meses y continuaba el calor dentro de la región huasteca siendo los meses de mayo a julio cuando se presentó el mayor nivel de temperatura, coincidiendo con la llegada de la denominada *canícula* y elevándose en algunos lugares hasta 50 grados Celsius. Fue durante el mes de abril que recibí una invitación por parte de los integrantes del *xochikalli de Ixkakwatitla* de los

²⁷⁰ Información compartida vía red social,

Pinos -para asistir al *costumbre*²⁷¹ como anteriormente lo había hecho en el año 2016-, en esta ocasión las inclemencias del calor veraniego de la huasteca y la intensificación de la sequía en la región eran el preámbulo para esta ceremonia.

Arribé a la comunidad después de haber iniciado los trabajos para el *atlatlakwaltlistli*²⁷², debido a mi participación en la materia de práctica de campo desarrollada en la región del *acolhuacán* en el municipio de Texcoco. Esta inmersión en campo me permitió conocer el desarrollo de un sistema hidráulico que desarrolló técnicamente a esta región, y contexto de análisis para los trabajos de A. Palerm como parte de sus estudios de *ecología cultural regional*. Estos elementos me permitieron contrastar dos *ecologías culturales* diferenciadas *el acolhuacán y la huasteca*, las cuales, habían tenido una relación históricamente con el agua que habían resuelto por dos vías: una tecnológica y otra ritualizada, o en la imbricación de ambas.²⁷³

La primera impresión que tuve a mi llegada a la huasteca en 2019 estuvo relacionada con el paisaje, el lomerío sinuoso tenía un color verde diferente, las milpas presentaban un color pajizo en las plantas de maíz y la tierra se veía dura y quebradiza, la mayoría de los campos de cultivo habían sido cosechados hacia dos meses. Durante todo el trayecto desde la cabecera municipal hasta la comunidad, no se observaban rastros de agua como se acostumbraba en este paisaje, algunos arroyos o riachuelos se habían reducido a zanjas o pequeños encharcamientos. La ausencia del agua estaba muy presente y se percibía entre los habitantes de la zona, la preocupación aumentaba con las rachas de calor y la disminución de los cuerpos de agua. En el transporte colectivo se podía escuchar este tema durante los traslados, no había certeza sobre el calendario de siembra, en la sobrevivencia de las vacas o en la pérdida de los naranjales. Sin embargo, nunca pensaron en una carestía más grande.

Las diversas opiniones que se suscitaron respecto a la falta de agua se propiciaron a partir de un amplio marco de relaciones entorno a este elemento. Sin embargo, cada uno era parte de

²⁷¹ En el uso cotidiano esta palabra se refiere a diferentes celebraciones que se realizan en la comunidad, estas pueden ser públicas, privadas, individuales o colectivas. Estas pueden englobarse en el término castellanizado *costumbre*, sin embargo, también puede referirse localmente como *tlamanalistli* -ofrenda, acción de ofrendar un presente-, este sustantivo verbalizado tiene su raíz en la palabra *mana* -dar-. Otra forma en que puede referirse es *tlamanilistli*, un sustantivo verbalizado que significa Uso, costumbre. Sin embargo, si se le agrega la terminación *-tilistli-* nos encontramos ante leyes y reglamentos. Por consiguiente, se entiende este tipo de celebraciones del *costumbre* como prácticas fundadas en la historia, la tradición y los acontecimientos de mayor raigambre entre la población, si bien, se fundamentan en lo “que siempre se ha hecho” o “lo que hacían los antepasados”, es interesante como este marco de prácticas se institucionaliza mediante la figura del especialista ritual *wewetlakatl*.

²⁷² La descripción total de este ritual se desarrolla en el siguiente apartado con mayor profundidad.

²⁷³ Cf., Lorente, 2011.

un marco discursivo e intereses muy particulares. Así desde el ámbito doméstico hasta el aprovechamiento y distribución de este recurso, se generaron múltiples acontecimientos que derivaron de forma puntual en conflictos expresados ante la autoridad municipal y de forma intracomunitaria. La presentación de este panorama de problemáticas nos conduce a exponerlos desde las comunidades de *Ixxakwatitla* y *Teakatl* Amatlán, ambas localidades permitieron atestiguar dicho proceso.

Como ya lo hemos referido nuestro primer acercamiento surgió desde las redes sociales, donde se exponía desde el mes de febrero del 2019 la carencia de agua en la comunidad de *Teakatl*. Sin embargo, nunca pude dimensionar el grado que alcanzaría dicha situación, aunque en la narrativa local se encontraban varios episodios de sequía que se habían vivido, en su mayoría por quienes ahora son abuelos, estos eventos los referían como momentos tristes y lamentables, siendo la pérdida de cosechas, ganado, trabajo y la falta de alimento lo que más se recuerda. Un ejemplo de esto es el relato que compartió un abuelo de *Teakatl* para quien significó un momento de carencia total:²⁷⁴

-e- Nunca, yo nunca había visto eso *nilalax istok ni tlaihiouilistli ni la seca tan fuerte nax ni ihistok nax ni ihistok...ni ni la seca, axkana seca.*

-g- dicen que...

-e- eso no es la seca,

-d- no es seca?...

-e- no, eso no...

-d- o sea, todavía falta más?...

-e- mi hermana una vez me vino a encontrar, ahí estoy sentado, hace poco, y empezó a platicar conmigo; ¿y mi cuñada? [le preguntó su hermana]... fue a cobrar, le digo, matamos marranito y no nos han pagado, prestado...

²⁷⁴ La intervención de cada participante en la plática se señala con la inicial del interlocutor: g) Genoveva, e) Eulalio, he) hermana de Eulalio y d) David.

-he- hace mucho calor, dice; ah sí, le digo, pero no, no hace calor, no es la seca, dice -mi hermana-, yo cuando crecí, también viste, te diste cuenta, cuando hubo la seca, cuando tenía mucho ganado mi papá, dice... no, no lo he visto, le digo, ah, entonces tú eras, estás chiquito, dice. Yo si vi, pero, mi papá no sufrió, no; muchas gentes sufrieron, no hubo maíz, mucho ganado se murieron, caballos, vacas, todos se murieron; hay agua pero hasta *Tlanempa* aquí los arriaban el ganado hasta *Tlanempa*, puros huesitos de las vacas, van arriando despacito...

-g- donde se caían, ya se caían...

-g- se quedaban ahí?...

-e- muchos regresaban y muchos se quedaban ahí, toman agüita ahí, ahí se cagan en el agua, orinan y ellos mismos ahí toman, está caliente el agua muchos ricos se hacían pobres; los que tienen terrenos grandes murieron sus animales cuando llovió vendieron el terreno, compraron otra vez ganados y los que no tienen terreno se murieron sus ganados, ahí perdieron, mi papá no tenía terreno grande, nada más 15 hectáreas pero eso no es nada, se murieron todos sus animales, dice: "no esos árboles, todos los árboles, todos se secó, todo, todos bien secos"...

-g- dice...

-g- todo bien seco, no sé, cuantos años, 3 o 4 años, pero ya no me acuerdo cuanto duró la seca, por años dice [su hermana]

-d- por años?...

-e- como 4 o 5 años, hijo de la chinga... y que les da, de cómo mi papá, como viste también, sí, yo si [contestó su hermana] él tenía papaya, en la milpa había sembrado...

-g- camotes...

-e- los palos esos de papaya esos los picaban, dicen...

-g- palo de plátanos...

-e- no sé, como lo hacían, lo revolvían con masa y lo echaban tortillas, dice...

-g- de ese de plátanos... *kuaxilotextle*...

-e- plátano, el rollito ese lo picaban y lo revolvían con masa, un poquito de masa, con eso y cómo se sentían [le preguntó a su hermana], no parece que no, dice, pero ni modo [le contestó su hermana] pero nosotros sí comimos, tenía maíz mi papá, mi papá si tenía maíz...

-g- nada más que lo ahorra...

-d- lo iba guardando?

-e- pero los que estaban de afuera, como lo comían ellos también les daba a los otros que, que vamos a comer, cómo lo sientes, no, no es igual, dice; [le pregunta a su hermana por el sabor de esa masa o comida] medio amargosito, dice; sí, pero sí, así sufrieron, dice; no, no lo he visto, dice, no lo he visto yo, no [le contesta a su hermana] no, mi mamá hacía queso grandes, queso, y ocupaba puro cuajo, dice, tenía maíz...

-g- venía mucha gente de *weykoatitla*...

-e- tenía marranos, así, como los tiene marranos, mataba puercos, mataba vacas, dice, mi papá; si lo vi, pero ahora ya no es, eso ya es poquito, dice, tenía muchos animales mi papá, dice...

-g- no, no tenía terreno grande...

-e- hijo de la chingada [refiriéndose a los estratos de ese episodio de sequía] trabajaba mucho mi papá, dice, cuando nosotros nacimos, cuando tú creciste ya no, ya se va terminando su trabajito, ya va a ser, ya está abuelito, dice.

En esta caso lo que se destaca son los estragos provocados por una larga e intensa sequía, para esta familia significó perder parte de su patrimonio. Un aspecto que destaca es el cambio de alimentación como factor de recuerdo, lo cual se traducía en sufrimiento al saber que muchas de las familias no tenían ni para comer. Otro aspecto que destaca es la pérdida de los bienes materiales como un ejemplo de que todo el esfuerzo invertido se pierde, lo cual nos remite a la categoría de *nechpolowah*, la cual se entiende como nos quita y que en ocasiones puede ser entendida como una consecuencia de no retribuir a ciertas entidades. Un claro ejemplo, es la realización del *elotlamanilistli*, actividad durante la cual se le ofrece alimento y se le organiza una recepción al

elote, después de haberse desarrollado sin contratiempo, así lo explican los pocos campesinos que lo siguen realizando. Por lo tanto, estas relaciones de agradecimiento y retribución siempre estarán presentes.

Un segundo relato fue proporcionado por un habitante de *Ixkakuatitla* quien pudo contrastar una sequía pasada con la actual, a partir del relato que le compartió su papá²⁷⁵:

-d- y la seca cómo en que año te tocó Emilio?, ¿eso fue después o antes del huracán?²⁷⁶...

-e- no ese fue este, ¿lo seco?, después como en el noventa y tres, o algo así, o noventa y nueve o una cosa, porque yo ya tenía, yo ya tenía, no se me olvida pues, porque yo me acuerdo, que ya iba a la secundaria

-d- ¿ya estabas más grande?...

-e- sí, ya iba a la secundaria, pues ya me acuerdo.

-d- ¿pero esa seca no fue tan larga o sí Emilio?...

-e- ¿eh?...

-d- ¿esa seca no fue tan larga o sí?...

-e- no.

-d- es que una vez me contó un abuelito que, hubo una que duró como tres o cuatro años...

-e- sí, es lo que me estaba platicando mi papá.²⁷⁷ que le digo, oye ¿tú crees que se seque? ah, porque estaba tomando un atole de un raíz, y le pregunté ¿cómo se llama en náhuatl? [la raíz]... bueno en náhuatl si me dijo, pero en español ese si no sé, dice...

²⁷⁵ La intervención de cada participante en la plática se señala con la inicial del interlocutor: e) Emiliano y d) David.

²⁷⁶ El nombre al que se refiere Emilio y al que aluden los habitantes de Ixkakuatitla es al del huracán Katrina y a la temporada de ciclones que se presentaron en el Golfo de México.

²⁷⁷ La sequía a la que posiblemente haga referencia el padre de Emilio puede ser la de 1949, este dato es tomado de la obra Florescano *Breve historia de la sequía en México*. Este periodo de seca tenía como antecedente desde 1946 y se extiende hasta 1951, año en el que nuevamente la región del golfo de México, Norte de Veracruz y la Huasteca se presenta con mayores estragos. (véase apéndice 6 en Florescano, 2000, s/p) Contrastando estos registros con la información proporcionada por Emilio corresponde con la edad de su padre desde los 6 a los 11 años, cuando él dice ya ser consciente de la situación que acontecía.

-d- ¿en náhuatl cómo se llama?...

-e- no sé, no...en náhuatl nosotros lo conocemos como *kekexketl*, ajá, es uno como raíz, así en bola, sus hojas son anchas, son anchas como si fueran orejas de elefante así nacen, y nacen donde hay este...este, mucha humedad; y le digo a mi papá, ¿cómo se llamaran? hay que investigarlo, eso sí, no sé, cómo se llaman (comentó su papá) solo, yo sobreviví con esto, dice, cuando hubo seca, dice: “¡uh! tú abuelito tenía un montón de ganado, no ahorita quisiera tener un montón de ganado”, dice; tenías lana, dice; pero, llegó la sequía, dice: “no...vacas tiradas por donde quiera, haz de cuenta que son momias, todos secados, ya ni los perros los pelan, los zopilotes, pues, ya ni se los comían, hay un chingo de carne”, dice, pero, si los llevabas a tomar agua, se venían a quedar en el camino, se echaban y ya no se paraban, ya no tenían nada que comer...nosotros, se nos acabó el maíz y teníamos que ir a... estaba cerca de Tulancingo, a traer un poco de maíz, dice, a caballo o haber como lo traías, y se nos acabó el grano, pues, el grano, de plano nada y, comíamos esto, dice, con un poco de nixtamal de maíz, así, un poquito lo revolvían y con esto sobreviví.

Y ahí en el cerro también hay otra, otro tipo de planta, también que con esa también este también lo echábamos, lo mezclábamos, mi mamá pobrecita, dice, hacía todo lo posible para darnos de comer, y fíjate que ustedes, no...uy no ese chamaco está en la gloria dice, que galletas, que la chingada, nombre...yo sufrí, dice... vi esa sequía, dice, y me acuerdo y a veces quiero llorar, y pues esto lo que pasó a mí, no es nada, comparando con lo que nosotros vivimos. Y entonces, le digo... [contesta su padre] pues, así sobrevivimos... no nos morimos, dice, tomábamos agua, pero no, nos morimos de hambre, pues, le buscábamos, esas raíces nos sirvieron, dice. Y, íbamos allá en el cerro a buscar a otros tipos de raíces que sabíamos que sí se podían consumir y con eso, hacían tortillas, y pues, ahí íbamos pasando.

-d- ¿para completar?...

-e- ajá. dice, pero, fue algo triste, dice: no tenemos fotos como estaba, porque en ese entonces, pues quien iba a tener fotos, nosotros nada más lo contamos no tenemos quien nos haya tomado una foto, nadie, dice, y así sufrimos, dice, le digo: ¿pero, eso fue un año, ¿no?... [contesta su padre] no, tardo, dice, no sé porque no llovía, dice, tardo... dice, no, dice como cuatro o cinco años, dice, pero así estuvimos hasta que vino a llover recuperamos granos y a sembrar otra vez, dice, y producimos otra vez, dice, y los del ganado, dice, al que se le murió ya se quedó sin nada, pues, ya se quedó, ahora si es pobre, y mi abuelo, se le murieron un montón, dice, pero, pues se les murieron donde iban a comer, dice, no había donde, dice.

Pero eso sí, si lo cuentan, si lo cuentan, igual, luego vienen sus contemporáneos, un señor vino aquí, también, y estaban platicando si va a llover o no va a llover... [vecino contesta] no, eso no es nada, dice, no, yo era chamaquito, dice: yo me acuerdo cuando mi mamá me llevaba hasta allá abajo, a haber que encontrábamos, dice, y no nos morimos, así ya crecimos, y aquí estoy todavía, tengo ochenta y cinco años y

estoy aquí, dice, dando lata. Pero dicen que, si sufrieron, que si se los llevó la seca...con este están chillando...

-d- imagínate ya más tiempo... ¿qué edad tiene tu papá?...

-e- mi papá tiene setenta y, como... ya va para unos ochenta...

-d- ¿qué edad tenía cuando paso eso?...

-e- pues, dice que era niño dice que era niño, era niño, pero, ya tenía conocimiento, ya veía...ajá, más grande que este niño, pues, él ya tenía uso de razón, dice, que ya, ya comprendía más y por eso me cuenta. El único manantial que, donde daban agua es un manantial que está en un pueblito que se llama *kwaxiloapa*, ¿no has visto ese pueblito nunca?...

-d- ¿*kwaxiloapa*? hacía allá...

-e- ahí está el manantial, es el único manantial que daba, que abastecía de agua...

-d- ¿en esa época?...

-e- en esa época, pero, había miles de cabezas de ganado tanto humanos, es el dónde todos iban...

-d- ¿todos iban?...

-e- todos iban a tomar agua, eran una filota, dice, y si llevabas ganado ya lo perdías allá, porque se revolvían y para encontrarlo, bien que se murió o quien se lo llevaba otro señor, pero, de todos modos, no tenía otro destino más que aguantar o morir es el único manantial, dice, mi mamá es de ahí...

-d- ¿tu mamá es de ahí?

-e- mi mamá es de ahí, y me llevó una vez y, ah!, está bonito el manantial, era bonito, porque ahorita ya lo exploraron, ya metieron drenaje entonces, ya lo original ya quedó, pues antes les valía, les daban lana y ¡orale! ahí está, pues lo entregaban ya lo metieron otras cosas. Una vez yo fui y haz de cuenta que están bombeando el agua, salía mucha agua y ya todos los pueblitos de abajo los abastecía, corría el agua, los arroyos, los alimentaba pero ya, pues, empezaron a jalar el agua todos, y ya no...sí, ahorita si sale, pero ya no como antes, como el manantial de acá de nosotros, también, mucha gente pasaba ahí a tomar

agua, pues, es que el agua haz de cuenta que está nomas así, está hirviendo, está brotando viene hacia arriba no viene así, sino que viene así...

d- hay veces que me dicen los abuelitos "yo creo que nos está castigando", pero, uno pensaría que asocian el castigo con cosas que se le hacen al ambiente, pero, también con la forma en que se comporta uno y dicen, pues "también nos portamos mal nosotros" es como un castigo parejo...

-e- está parejo...

-d- algo que he notado, es que, los abuelitos me dicen: la familia pues si tenían, tenían vacas y eso pero llegó la seca y a los que se dedicaban solo a eso, pues, hasta ahí llegaron, no, pero los que le dábamos a la milpa y eso, pues digamos que no perdimos la inversión, seguíamos teniendo la tierra y ya empezamos a trabajar otra vez, dice, pero los que tenían animales ellos si perdieron. Sí les pego más...

-e- sí, si te digo que sí estuvo fuerte según ellos.

En este caso el relato nos permite observar el papel fundamental que tuvo la memoria en el registro de estas experiencias, la cual capto muchas de las circunstancias a partir del cambio de alimentación o con la pérdida de bienes, en ocasiones esto era evidente durante las conversaciones porque al indagar sobre alguna fecha no existía como tal una fecha directa, sino que les remitía más bien a la remembranza de algún acontecimiento que haya marcado ese contexto. Un segundo aspecto relacionado con la pérdida de bienes materiales son las vinculadas con el sector ganadero, el cual en su mayoría es el grupo con mayor afectación pues a pérdida de ganado condiciona poder enfrentar una sequía, como bien lo mencionan en el relato, los más afectados son los ganaderos tienen que volver a iniciar todo un patrimonio. Esto lo menciono porque la actividad ganadera en algún momento se convirtió es un deseo por parte de las personas, bajo el entendido de tener mayor prestigio social y poder diferenciarse del sector campesino. Además de poder identificar dentro del *atlatlakwaltlistli* que en ocasiones se llega a realizar algún corte con la forma de una vaca, esto a consideración de que done o contribuya el ganadero en la realización del costumbre. Por lo que podríamos decir que el agua se busca para todos.

Desde la perspectiva femenina el relato proporcionado por una de mis anfitrionas nos acerca una necesidad desde el ámbito doméstico²⁷⁸:

- e- ah, el agua, es para por si necesitamos para la cocina, tomamos el aguüita...
- g- el agua es vida...
- e- para la cocina, por eso ocupamos el agua...
- g- si no tomamos el agua nos vamos a morir
- e- ni modo que vivamos sin agua, vamos a morir a sobrevivir, sin agua vamos a morir, por eso queremos el agua por eso queremos el aguüita, por eso, no nomás porque queremos vamos a jugar el agua, vamos a tirar así, no, vamos a ocupar para la cocina...
- g- no hay que, no hay que maltratar el agua...
- e- una comidita, un frijolito, lo preparas,
- g- con el agua vivimos...
- e- para lavar la ropa, para bañarse,
- d- ¿porque dicen que el agua es muy delicada doña Genoveva?...
- g- si es delicada por que como es un líquido es un líquido, como es vital, es agua es primero...
- e- el agua es primero, es el agua primero...
- g- es el primero, si tú no tomas el agua ¿qué te sientes?, no te deshidratas...
- e- el agua y el maíz, de carne es lo de menos, es lo de menos...
- g- puro atl, puro atl,
- e- el agua y el maíz es primero, y la leña, es igual, como quien dice uno, yo tengo dinero, el dinero no es mío.
- d- ¿por qué en el costumbre tratan al agua? es que no entiendo si el agua y la sirena es lo mismo
- g- ah, pues, es lo mismo: *no pa sirena weyi ni atl ken mehatzi, no pa iahuio ne atl weyi no pa sirena kenke moita*
- e- atl,
- g- *no pa sirena atl...* lo que está en el mar es el que se baña, es el que se baña y sube el agua...
- e- el agua, el agua...
- g- cuando, este, se baña, dicen que se hace [simula un movimiento con su cuerpo]...
- e- la sirena es igual como el pescado, la sirena, pero, es el agua está en el mar, y si se mueve viene...
- g- dicen, que el agua es mujer...
- e- viene el agua, si [y ríe], es la sirena...
- g- ajá, *jalake mu ma papatlatza...*
- e- ándale...
- g- si sopla, se voltea por lados y ya se suben las nubes, es el agua...

²⁷⁸ La intervención de cada participante en la plática se señala con la inicial del interlocutor: e) Eulalio, g) Genoveva y d) David.

-e- *te pakichihuas te chani tekanahua*, ahí en *Tecanahuac* construyeron la casa... aquí en molino, cuentan, yo no he visto, cuentan...

-g- antes, por eso lo llamaron molino, porque hay un remolino ahí en el agua, *ax ke te ce remolino*...

-e- ahí sí, a un mi hermano ahí se iba, lo llevaba en la tierra se iba hasta el molino,

-g- se iba a un hueco, es como un túnel, pero abajo de la...

-e- como drenaje,

-g- si te vas para el agua...

-e- no se ve, pero, el agua está bajando, dicen, cuando hay agua se va,...

-g- toda el agua se mete [se refiere a la filtración que hay en tiempo de lluvias] ahí...

-d- pero ¿entonces sí es la misma?

-g- sí, es la misma nada más que, lo que dicen es de la sirena es mujer, se baña en el agua se sopla y ya suben las nubes, es cuando ya va a llover.

-d- ¿entonces, por eso es importante hacer el costumbre?,...

-g- el costumbre...

-d- pero, entonces ¿por qué el costumbre se llama *atlatlakwaltlistli*?,...

-g- *atlatlakwaltlistli* es de *atl*...

-d- que sería como comida para el agua...

-g- ándale

-d- entonces, sería como darle de comer a la sirena...

-g- *atl xitlakualtik*, darle de comer...

-d- ah sí, o sea, es darle de comer al agua...

-g- ajá, para que llueva.

-d- y ¿cómo decidieron lo de la pipa doña Genoveva, de agarrarla ya de plano?,...

-g- ah, pues, este es que lo demandaron al agente, porque, este, el agente municipal lo demandó al agente municipal, los dos agentes, el agente de arriba con el...lo demando porque nosotros estamos allá, que no dejamos que agarren el agua -una pipa-, pero, nos dijo que no lo dejemos de agarrar el agua así como ellos no sufren, nosotros estamos sufriendo, ahora no hay que darles que nos junten, no si...

-d- ¿por qué ellos de donde estaban agarrando?

-g- pues, en el municipio, les traían...

-d- ¿y a ustedes no les repartían?

-g- no, no nos ayudó para nada, entonces por eso hicimos el manifiesto

-e- pero no es del patrón...

-g- y el carro le está pagando el presidente y de buena manera, le decía Apolinar, que nos vaya a traer agua y que le vamos a dar para la gasolina, y para su día de trabajo, y no quiso Salvador, se llama, no quiso, entonces es él mismo el dueño de la pipa que está, habló para que lo demanden, y lo llamaron al ministerio público, Apolinar, y estamos aquí todo el día pensando que es lo que va a pasar ahí con el agente municipal aquí estaban hablando de que lo van a encerrar para siempre, para siempre, él me vino a

contar allá están hablando, dice -su esposo le contó- que ese se fue a presentar, el agente municipal, por nosotros, va por, para siempre a la cárcel bueno, vamos a ver si de veras, esperamos todo el día ahí sentados ya cuando llegó como a las 5 de la tarde, nos dio mucho gusto, si, entonces, ya vino el señor de la pipa, ahora si ya agarren el agua si en un dos tres sacamos, estaba llena, estaba llenó de pipa, agarramos creo que, quien sabe quesque cubetas, no se unos 10 cubetas cada quien le sacamos, si, ya llegó el agente nos dio el gusto hasta le dimos sus abrazos de que ya regreso,...!ay, Dios mío! y entonces sí, vino la gente de afuera al otro día.

Lo que se puede destacar de este relato es la transición del agua durante la conversación identificándose tres aspectos importantes: primero, el agua y su relación en la vida domestica de los habitantes; segundo la relación con el agua a partir del costumbre; y, tercero el agua como un recurso de acción política ante la crisis que se vivía en la comunidad. Si bien, cada uno puede diferenciarse de forma cualitativa pero ninguno tiene mayor importancia, los tres ámbitos de acción del agua pueden ser manejados sin mayor conflicto.

Esto nos lleva a considerar que, si bien el agua es prioritaria en la vida diaria *masewal*, su carencia es un problema que puede ser resuelto por diversas vías tal como lo expone el subagente municipal de *Teakatl*, quien lo enfoca desde una perspectiva política²⁷⁹:

¿Cuántas veces ha padecido sequía esta comunidad?

-sam- Se supone que se fundó en 1970, ellos se acordaran [los abuelos], lo que, si recuerdo, es que, por ahí de 1998 hubo una sequía, similar pero menos larga, lo que pasa es que ahora fue muy larga, entonces eran otros tiempos, en los que no había carros, entonces quince días de escasez de agua, lo resientes, un mes. Entonces ahora fue más prolongado, pero con mayor acceso a cosas, entonces, tal vez ahora se pudo aguantar porque hay carros, hubo otras maneras, si no, imagínate que hubiera pasado...

Yo creo que, si ayudó, a volverte sensible, si ayudo; pero también eso implica... como la gente si está en la idea de que, si puede repetirse, hay que prepararse. Se volvieron más sensibles, pero ¿Cómo lo aterrizas? Fíjate, que yo me alarme [cuando se agotó el agua del pozo], sí, ¿de dónde sacas agua?... No, pues, fíjate que la solución está en la comunidad, ellos también piensan, analizan; y, una de las vías fue cuando presionamos al gobierno, fue cuando nos donaron agua purificada.

[¿Les mandaron del gobierno?]

Ah no, nos donaron, para mí como que donación no es del gobierno, pues. El gobierno está obligado; nos regalaron agua purificada, del gobierno no logramos mucho, vinieron hace como tres semanas y trajeron dos pipas y la gente la agarro. Pero, cuando hubo más necesidad en la comunidad nunca se aparecieron. Eso es lo que yo noto.

²⁷⁹ La intervención de cada participante en la plática se señala con la inicial del interlocutor: sam) Sub agente municipal y d) David.

[cuando pasó lo de la pipa] Pues, fue la misma gente, este, la mayoría jala conmigo. O sea, hicimos lo que teníamos que hacer, nos sirvió para golpear políticamente al presidente, porque la verdad no solo es aquí, sino en todos lados está haciendo mal su trabajo. Entonces la mayoría jalo conmigo y los que no, pues no. Lo que pasa es que esa pipa estaba estacionada, sin nuestro permiso, de esa pipa nos trajeron pipa y media de agua. Eran dos pipas, pero realmente una no pudo subir porque llovió y se resbalaba, hubo gente que no pudo bajar por el agua hasta acá, además, teníamos que dar para el diésel, entonces, así como te digo.

[¿por qué la negativa a declarar la emergencia?] Ahí sí tendrías que entrevistarlos a ellos, ¿quién sabe?, ya no quiero pensar en eso, pues yo como autoridad de la comunidad solo hice lo que me correspondía. Es que es muy claro, el concepto de *tlaihioulistli* o sufrimiento, si, o sea, de que sufrimos, sufrimos, por eso tantas ceremonias rituales, si hicieron muchas ceremonias. Hubo mucha gente que participó, que se puso las pilas, la gente si entendió, si se sensibilizó, pero hay que tomar acciones para hacer cosas, entre más pronto mejor.

En este caso el relato se sitúa en el ámbito de la vida política bajo la que viven estas comunidades, donde el conflicto se hace presente en momentos de mayor carencia, esto es lo que evidencian las palabras de nuestro interlocutor, pues es bien conocido que una de las prácticas políticas de mayor difusión en la región es el clientelismo y el caciquismo, dos actividades que se mantienen de la necesidad. Ese juego político quiso aprovechar la crisis de agua en esta comunidad, para presionarlos políticamente y volver a instaurar a sus partidarios políticos, pues recordemos que esta comunidad recientemente había elegido a sus autoridad local bajo un sistema de usos y costumbres.

Aunque también existe otro tipo de posturas en las que se considera que esta problemática deberá ser resuelta a partir de las implementaciones técnicas y obras publicas, tales la instalación de la red de agua potable, su distribución y el manejo de aguas residuales, mediante redes de alcantarillado y drenaje, tal como lo percibe el subagente municipal de Ixkakwatitlade los pinos:

[Como autoridad e integrante de la comunidad, ¿cómo enfrenta la sequía?]

En cuestión de las ideas o creencias de la gente, pues quizás muy pocos argumentan quizás que sea por la falta de respeto, sobre todo, pero más que nada todo esto de la sequía, pues muchos lo vemos así, es consecuencia del daño ambiental que estamos haciendo, que hemos hecho y del que hemos participado, creo que todos. Todos de alguna manera, directa o indirecta, el mismo daño que hemos ocasionado, o vemos en la tele, lo escuchamos en la radio, lo leemos en el periódico los que podemos leer, pero nosotros mismos sin contar con los medios de comunicación, nosotros nos damos cuenta porque entre nosotros platicamos, si lo vemos desde el punto de vista de los manantiales, como la gente dice: “antes no teníamos dificultad con el agua.”, “antes tan solo nuestro pozo abastecía al pueblo”; y éramos autosuficientes porque no necesitábamos en ese tiempo del ayuntamiento municipal para el apoyo por parte de pipas. Quizás en ese tiempo también nuestros abuelos, nuestros papás tenían mayor respeto hacia los pozos, hacia los

árboles, hacia el cerro, quizás también a eso debió, pero, yo no lo veo así, es el mismo daño que hemos hecho nosotros.

Ciertamente en la parte de arriba de donde está el pozo, sí había más vegetación, más árboles, pero la gente por necesidad tuvo que ir limpiando esos espacios y construir sus viviendas por necesidad. Y ni modo ¿qué se le puede hacer? los pueblos van creciendo, van aumentando la población y también nuestra forma de ser y pensar van cambiando, bien lo decía yo, nuestros antepasados, nuestros abuelos pues vivían así, tanto que decían ellos: “nosotros podíamos beber agua directamente del pozo y no nos pasaba nada”, “cuando íbamos al campo a trabajar, tomábamos de la zanja, del arroyo y no nos pasaba nada” Ahora no se puede hacer eso, porque ahorita uno toma y al ratito ya está uno con más que diarrea, e incluso llegar a ocasionar en el año 92 o 93, aquí en *Alaxtitla* el colera, el colera se dio, fue muy feo.

Nuestras aguas si las tenemos que limpiar, las tenemos que mantener para conservar, pero no todos pensamos igual. Ahorita en estos tiempos, vemos que ahí los arbolitos hace falta reforestar el pozo, para que tenga, para que atraiga el agua, para que refresque, pero si hablamos de sembrar árboles, muchos no lo ven bien, porque vamos a ocasionar otro daño y pareciera que tienen razón, nos señalan, si sembramos árboles grandes aquí, lo que vamos a ocasionar es daños en nuestras banquetas y hacia la red de tuberías del agua y del drenaje, por las raíz que van engrosando. Pero como vemos el agua del manantial no es eterno, lo vemos y lo decimos: “algo está pasando, en algo hemos fallado”, porque el agua no se acababa, así como ahora.

Pero les digo, cuando platicamos de eso, yo les comento a los compañeros que también tiene que ver el daño ambiental que se ha ocasionado en todo el mundo, y nosotros no estamos fuera, porque si bien había muchos montes, sí se daba la agricultura pero de una forma diferente, porque en aquellos tiempos, cuando ayudábamos a nuestros abuelos y a nuestros papás, crecimos ayudando en el campo y nunca vimos que utilizaron los agroquímicos, y ahora, porque hoy la gente, uno solo va y trabaja en la milpa sin necesidad de gente que le ayude, los peones o los jornaleros, uno va solito y lleva la medicina y órale, así de pronto, no, no reacciona la naturaleza pero con el paso del tiempo sí, nosotros nos dañamos a nosotros mismos. Y cortamos los árboles por necesidad, para darles otros usos...pero la misma naturaleza nos enseñó a nosotros mismos aquí en el pueblo que ya no debemos tener casas así [materiales tradicionales]...que con el agua y el viento no se puede, nos tumbó las casas con el huracán Diana, y recuerdo que había pasado el huracán Gilberto.

Ahora en cuestión de la sequía, esta se viene dando no de manera periódica, se da en ocasiones, hay veces que pasa mayo o junio y tenemos agüita, no batallamos en la milpa, no batallamos en los potreros, no batallamos en los pozos; hay veces que así nos toca en periodos de abril, mayo y junio; porque de repente viene lloviendo en enero, febrero, marzo llueve bien pero hay veces que no, hay veces que no, como en esta ocasión que no llovió desde noviembre, ni diciembre, en enero y febrero ya no llueve y es regularmente ahí donde ya batallamos. Empezamos a batallar, como ahorita no estamos bien recuperados, nuestros manantiales, nuestras presas no están del todo recuperados, uno que otro se ve que ya está llena su presa, pero, porque tiene mucho lodo abajo, en mi caso, que se secó mi presita del potrero con el apoyo de mucha

gente que invite, me ayudaron y le quitamos todo el lodo, y lo echamos para abajo pero ahora con la llegada de las lluvias, esa agua la absorbió de manera que no recupera.

Y siempre para estos tiempos septiembre y octubre la presa está llena, y esa es una garantía de que, pues para abril, mayo, junio que ya llueve otra vez, pues apenas me da tiempo, y todavía me sobra agua, pero ahorita si veo difícil porque apenas va llegando a la mitad y si ya no va a llover, porque ya son de puro frío, son de puro frío, son de pura llovizna y el aire seco, seca más el agua y el pasto, entonces, si lo ve difícil para la siguiente temporada otra vez, volver a batallar.

En este caso las observaciones que realiza el interlocutor se posicionan desde el daño que ha sido realizado por parte de toda la comunidad, la cual no exime de responsabilidad a ninguna persona, además de observar que estas agresiones a la ecología se han derivado de las propias dinámicas y experiencias cotidianas de la comunidad. El ejemplo más claro es cuando menciona que son ellos mismos quienes se están dañando sin darse cuenta, siendo el uso de agrotóxicos el ejemplo más certero. Esta práctica genera mucho contraste respecto a su empleo en la milpa, para los abuelos este trabajo implica un trabajo artesanal de mucho cuidado, sin embargo, cada vez se reduce esta labor por la inversión de tiempo y esfuerzo que requiere. En contraste con la percepción de los jóvenes quienes ven en el uso del agroquímico un beneficio en la forma de cuidar los plantíos, sin embargo, también estos jóvenes responden a una lógica de trabajo asalariado que les proveen los propios abuelos cuando sus campos ya no los pueden cuidar. Por lo tanto, este relato es un llamado a la corresponsabilidad.

Pero más allá de esta percepción desde el ámbito técnico, las respuestas adaptativas a este problema de agua, se encararon localmente de diversas maneras: desde la búsqueda de nuevos espacios para obtener agua mediante pozos artesanales; hasta su extracción en otras comunidades cercanas, respecto a la primera alternativa Silvino nos compartió su experiencia:

Sí, hasta apenas que llovió, ya van como unos 15 días que llovió, pero sí llovió, ya tenemos agua en la llave. Si, pues antes no, todos los días hay que buscar donde encontrar el agua. Lo bueno es que tenemos pocitos y con eso nos repartíamos de a dos garrafas de a veinte litros, por acá dos, por allá otras dos...

[Los pozos ¿cómo se abrieron?] Pues, así, como cuando llovía se hacían, brotaba el agua y bastante, pues ya, ahí algunos dicen: “no, pues, hay que excavar aquí hay agua.”

Pues, escarbamos ahí como unos cinco metros para abajo y emanaba el agua, subía y alrededor le pusimos piedra, y pues, ya de ahí estábamos agarrando el agua, y, por ahí otras 2 ánforas. Y venían otros carros vendían el agua, nos traían, de ahí nos cobraban 400 pesos de 1000 lts. [la capacidad de un tinaco] pero, ya después, donde agarraban el agua supo el señor, este, que agarraban el agua y aquí nos la vendían, pues se molesto también cuando iban a agarrar el agua: “sabes que tienen que pagar tanto, porque ustedes agarran

el agua de aquí y la van a vender, y están vendiendo el agua.”, el señor les cobro una partecita. Esa la traían de por ahí de un lugar que, ¿cómo se llama?, la avanzada, por *Tlanempa*, si hasta ahí...

[¿usted compró agua?] No, no tanto, como aquí nos daban y allá nos daban, y algunos que no entraron a cooperar allá, pues no agarraban el agua porque no quisieron cooperar...yo creo que bajita la mano nos tocó como unos 300 y 500 pesos. Se abrieron entre toda la comunidad, aquí somos 30. Sí, pues son 30 titulares de familia y de a 4 garrafas de 20 lts. cada quien, si es bastante agua. Por acá se terminaba, también se terminaba, y cuando se termina ya decía el agente: “No, pues aquí en tres días no se abre hasta el siguiente día y así nos estábamos repartiendo.”

Ahorita como hay agua en llave, hay algunos ya los cerraron, algunos todavía la traen del pozo, pero ya cuando ya lo tienen el agua, entonces, ya se cierra el pozo; también por acá, bueno ahí ya lo dejamos abierto, ya dijeron: “pues, el agua ya está subiendo, pues, si quieren llenar un bote pues órale tienen chance de que llenen sus botes.”

Capítulo 3. *Atlatlakwaltia*, la vida social extendida del agua.

Yo vi en 1962, pero eso ya es de la costumbre, le digo que, no, yo sabía nada de eso, en ese tiempo. En primero de mayo ya hicieron costumbre, porque desde enero no llovía y ya para mayo pues peor tantito. Pues, entonces... dije voy a ir a escuchar, a ver que hacen esas gentes; que comienzan a tocar la campanita, paso el policía, el topil, avisa: vaya a la reunión a la casa de costumbre, de Chikomexochitl, allí se van a reunir la gente para buscar la fecha, el día en que va hacer el costumbre, van a echar música, van a vestir a los elotes, a los maicitos...te avisamos para que vayas. Yo me vine.²⁸⁰

Descripción del atlatlakwaltia

La descripción del *atlatlakwaltistli* abarca las actividades realizadas durante los seis días que tiene de duración la integran, más una *ceremonia de cierre* denominada *kasakwaya* -o cierre de la puerta- que dura dos días.²⁸¹ En días previos a la celebración se realizan algunas fases de preparación como antesala de lo que será el día más importante, tal como lo refieren todos los asistentes, el ascenso al cerro *Postektli*. Las expectativas que se tienen sobre la subida al cerro se relacionan con lo extremo del camino y la vista sorprendente que se aprecia desde la cima, sin embargo, para los abuelos es bien sabido que al cerro se va a dejar la ofrenda con respeto y sin miedo sino pueden suceder accidentes, en este caso ellos se enfocan en la colocación de las ofrendas.

La conexión de todas las actividades realizadas se sustenta desde las nociones de *tekitl* -trabajo- y *tlapalewia* -ayuda-. El esfuerzo ofrendado mediante el trabajo de cada una de las personas es lo que propiciará buenos resultados en esta ceremonia. Otra referencia de los dos

²⁸⁰ ... Yo dentro de mi voluntad no conocía nada de eso, yo decía no creo nada de eso. Porque yo no conozco que cosa es eso. Yo no había puesto atención a eso, de que tocan, de que ponen ofrenda, no, yo no sabía por qué. Hasta que ese día que fui con los viejitos, ellos llegaron los viejitos y me dijeron aquí es “nica mero”, “nica chan” “Totata Felipe”, “weytata”... Ya tiraba su maicito el viejito, y él hablaba en su dialecto el otomí...está viendo que se va a necesitar para ese cerro, ¡está triste!, pero él va a decir qué tiene o qué pasa...pero, antes que nada, viene una persona que viene contra su voluntad, contra esta creencia, contra esta flor. Van a venir otro día, pero no me traigan gente que no cree; traigan gente que cree, que llora, que siente, que tiene hambre, que tiene sed. Así dijo el viejito. Entonces fue cuando nació la creencia de esta flor, por eso voy. (Relato proporcionado por el Sr Pablo el día 29/9/2019)

²⁸¹ Esta ceremonia será retomada más adelante con mayor profundidad, esta ocasión fue la primera vez que tuve conocimiento de ella.

aspectos anteriormente mencionados se puede hallar cuando el *wewetlakatl*²⁸² menciona que sus capacidades para desarrollar estas ceremonias se respaldan en un *don o trabajo*, que le ha otorgado el diosito. Esto le permite ayudar cada vez que se lo solicitan en las comunidades y así trabajar por el bien de la comunidad, nunca puede negar su trabajo o como consecuencia puede contraer alguna enfermedad que lo ponga en peligro.



Ilustración 19. Mesa del xochikalli, Ixxakwatitla. Acervo personal David González, 2016.

Esta ceremonia del *atlatlakwaltlistli* propicia el acercamiento a las entidades no humanas y tiene como objetivo crear las condiciones de convivencia *-mosentilia-*, respeto *-tlatepanita-* y mantenimiento *-nimokwitlawis-* en un sentido extendido de comunidad y sociabilidad. Siempre se busca satisfacer las peticiones que le transmiten estos seres al *wewetlakatl*, quien es un mediador o negociador mediante las formas establecidas en la ritualidad, en sentido estricto es un diplomático ante las entidades que se presentan en la ceremonia. Es mediante una relación estrecha entre humanos y no humanos donde se puede expresar la abundancia en sus múltiples aspectos; o,

²⁸² Otra denominación que puede recibir este especialista es *temachtiani* o maestro, hombre de conocimiento. Aunque en el contexto de la ceremonia puede considerarse como *tlayekaketl* o el que dirige.

el castigo ante la vulnerabilidad de las inclemencias ambientales que se presentan en esta región: inundaciones, sequías, huracanes o heladas. En este caso es importante destacar la negociación como un acto de cuidado, entendiendo esta categoría de dos formas a través de la expresión *timokamawiseh*, es decir “vamos a conversar” o “vamos a ablandar el corazón”.

Los preparativos habían iniciado dos días antes con el acarreo de leña, algunos alimentos y flores. Dentro del *xochikalli* un grupo de tres hombres elaboraban ramilletes de flores que se usaran en diferentes momentos sobre los altares o *tlaixpan*, su uso se relaciona con la vegetación de la milpa, a decir del especialista es una forma de representar lo verde de las parcelas este trabajo tiene por nombre *xochichiwa*. La realización de estos objetos implica un reparto de las tareas entre los hombres que se van integrando al trabajo, algunos de ellos tienen que ir a buscar las flores y el coyol²⁸³ al monte; otros, se dedican a desfibrar la palma, dejando tiras largas que sirven como hilo de amarre, esta tarea desde el primer día parece interminable para Agustín, Bernabé, Faustino, Rafael y Dionisio. Posteriormente se alternan en la confección de algunos ornamentos como los *maxochitl*, mediante movimientos circulares y continuos las fibras de *koyolli* se juntan con la *naxcocoxochitl* o flor de mayo para atarlas juntas, todas estas acciones se repetirán hasta completar una cantidad de ocho mil ramos, número que varía dependiendo de las peticiones de las entidades.

El acceso a otros espacios se consulta con el *wewetlakatl*, él asume la autoridad durante todo el ritual, sabe que nuestra presencia puede significar un buen o mal desarrollo de este, pues cada una de las tareas y de los objetos presentes tiene un carácter *delicado* o de mucho cuidado son *malwili*. Por lo tanto, nuestra interferencia en alguna actividad debe ser y es controlada por cada uno de los participantes, en este primer momento las miradas son de extrañeza y desconfianza, no se pronuncian muchas palabras hasta que Don Víctor les comenta que quiero conocer como se hace *el costumbre*.

Después de hablar con ellos pude acercarme al espacio donde estaba trabajando, en ese momento observe que estaban doblando pliegos de papel blanco, enseguida me comentó que son los primeros dobleces sobre el papel para poder realizar los recortes o *tlatekmeh*²⁸⁴; enseguida le consulte si podía fotografiar y tomar notas, pues era algo que nunca había visto y por tanto

²⁸³ Esta es una especie de palma local que se usa con fines ornamentales o para crear cintas de amarre.

²⁸⁴ Recortes en plural lo cual se determina por la terminación *meh* que solo se utiliza para pluralizar cosas animadas.

desconocía. Enseguida nos indicó que lo primero que debe existir es el respeto hacia la casa, la cual es un lugar delicado.



Ilustración 20. Primer día de recorte, Ixkakwatitla. Acervo Personal David González, 2016.

Con estas indicaciones accedí al lugar donde trabajaban las mujeres, sus labores las desarrollan en el área del fogón y en una parte contigua que tiene hilera de tres metates donde se molían los ingredientes para los alimentos que se realizarían. En este espacio femenino las mujeres mayores o abuelas se apoyan mutuamente en las arduas labores relacionadas con la cocina, para ellas el fogón es importante porque ahí se produce el alimento, por lo tanto, es un lugar de creación y cuidado, ahí se mantiene la vida y se proveerán los alimentos de las ofrendas o *-tlatlalia-* para los recortes, así como para los asistentes.

Un elemento importante es el sonido de la música o *xochison*²⁸⁵, melodías que de forma continua cambian y marcan un ritmo de trabajo y emotividad, estas interpretaciones permiten a cada uno de los asistentes identificar cada son y saber que acto es el que se tiene que desarrollar. Al tiempo que suena el violín, la huapanguera y la jarana, un grupo aproximado de 6 mujeres comienza a bailar frente al altar, algunas de ellas toman el copalero, la campana y las sonajas e

²⁸⁵ Esta es una forma de referir a la música que se entona dentro de la ceremonia, es una palabra compuesta por *xochison* o *-sones de la flor-*, sin embargo, su significado literal es metafórico y alude al conjunto de piezas que componen en su totalidad la ceremonia del *atlatlakwailistli*. Cada melodía es acorde a objetos, sujetos, acciones y episodios que se van desarrollando.

inician su propio trabajo, danzar. Esta actividad se realiza principalmente por mujeres y niños, además de los invitados, pues si uno desconoce las labores que se desarrollan uno solo puede danzar, en caso contrario pueden tener una visión negativa por no ayudar. La participación de los hombres es muy escasa durante los primeros días, sin embargo, conforme se va desarrollando la ceremonia ellos se van integrando hasta cubrir en su totalidad a todos los asistentes quienes terminan danzando cada uno de los sones. El son que inicia la ceremonia es el abre llaves y esta relacionado con San Jerónimo.

Regresando al espacio del *wewetlakatl* y después de doblar todos los pliegos de papel, se reparten nuevas tareas a cada uno de los ayudantes. Cabe mencionar que de forma natural cada participante realiza la tarea con la que se siente más cómodo, esto es entendido tanto por hombres como por mujeres, niños y gente externa, pues cada uno sabe lo que puede hacer “cual es su trabajo”; incluso nuestro propio trabajo etnográfico, fue considerado como una tarea sustancial para el mejor entendimiento de el costumbre por parte de la gente joven que lo desconoce, por consiguiente, nuestra labor serviría como un medio para acercarlos.

El inicio de la producción de recortes o *tlatekmeh*²⁸⁶, es realizado con paciencia, el ambiente en ese momento es de mucha concentración y son muy pocas las palabras que se pronuncian. La notable destreza con que se van formando *los espíritus* materializados en recortes duales, integran a la vez una identidad que les confiere una personalización y diferenciación. Cada uno contiene un aspecto que le dota de características específicas, asimismo como su espacio y tiempo de interacción. Así se va creando cada entidad no humana en sus distintas advocaciones. Entre los primeros *tlatekmeh* que se elaboran están los siguientes: la corona o sol, *tonana* cerro, *totata* cerro, la semilla, *tonana* tierra, *totata* tierra, el chile y el frijol. Cabe mencionar que los tres primeros se consideran como *los seres grandes*. Una vez que han sido confeccionados se procede a despertarlos, esta acción implica doblar algunas de las zonas que han sido cortadas, en tanto, ojos, boca y algunos elementos de la parte central del cuerpo son desdoblados. En cuanto son *despertados* se les da vida e inmediatamente se les comienza a tratar, son atendidos como a cualquier otro integrante de la comunidad que acude al llamado del trabajo, se les sirve café y pan es lo primero que se les ofrece, las ceras amarillas alumbran el camino que recorren hasta llegar al

²⁸⁶ Esta palabra es un adjetivo verbalizado y tiene su raíz en *teki* -cortar a alguien, extraer a pedazos a una criatura del seno materno- (Siméon, 1984: 510). Esto se desarrollará con mayor profundidad en el apartado relacionado con los recortes.

lugar indicado; mientras las campanillas van convocando a cada entidad, el copal las conduce hacia los cerros, así nos lo comparte don Víctor.

En *los recortes* se integra todo un momento de creación que nos sugiere, ser una fase donde se dota de sentidos a cada recorte, de forma análoga se vincula el gusto con los alimentos, la vista con la iluminación, la audición con las campanillas y la música que no deja de escucharse, el tacto representado en cada movimiento del corte que realiza el especialista. El respeto acompaña la presencia de estas entidades, las cuales pueden observar el comportamiento de cada uno de los participantes, siendo “el día sábado cuando llega el niño”,²⁸⁷ referencia a la creación y elaboración del recorte del maíz o *chikomexochitl*.

Posterior al recorte se acondiciona el altar con el fin de resguardar y dejar descansar a estas entidades. Cabe mencionar que en este espacio se pueden observar imágenes de santos católicos que comparten el mismo espacio con recortes más viejos, los cuales corresponden a la imagen del maíz en su personificación de *chikomexochitl*. Estas imágenes se guardan en dos cajas de madera que les sirven como morada y cada domingo les son ofrendados algunos presentes, de ahí la importancia de que no se les olvide cuidar de ellos. En este altar se coloca el petate o -bulto sagrado - que contiene todos los recortes creados durante el día, el ritualista pronuncia unas palabras frente al bulto y en ese momento ordena que todos los asistentes lo toquen, este es el único momento en que se pueden tocar los *tlatekmeh*, acto seguido se hace sonar un silbato y comienzan a danzar todos los asistentes, poco a poco se acercan y finalmente se colocan frente el altar; ahí se dirigen algunas palabras y enseguida pasa uno por uno para sahumar todos los elementos dispuestos en el altar.

La totalidad de este ritual se integra por un conjunto de actividades y fases en las que se destacan trabajos específicos que van caracterizando cada día. Sin embargo, durante los seis días de realización existe un protocolo que se repite diariamente: la bendición y el saludo a las entidades en el altar principal, el ofrecimiento de una ofrenda de alimentos y su compartimento entre los asistentes –desayuno, comida y cena-, la danza y la copaleada continua, el recorte de las entidades y su reacomodo de acuerdo al momento de su aparición; por último, lo que denominan como *levantamiento del petate*, es el momento en el que se resguardan de los recortes y se dejan velando

²⁸⁷ Comentario recopilado durante el *atlatlakwiltlistli* 30/5/2019.

frente al altar. En este primer día se trabajó durante nueve horas para crear el primer conjunto de recortes o espíritus.

Asimismo, desde el comienzo todas las actividades han sido observadas por otros recortes denominados como testigos, estos están suspendidos a lo largo del techo del *xochicalco*; el *wewetlakatl* y algunos presentes refieren que “son testigos y comunican sobre el trabajo que se está realizando en el lugar, por lo que nadie puede estar sin hacer nada, esto es mal visto.”²⁸⁸ Esto nos demuestra como el esfuerzo y el compromiso dentro del *costumbre* se vincula con todos los participantes humanos y no humanos, asimismo demuestra que cada uno de los asistentes debe trabajar o aportar con su esfuerzo, no importa cuál sea su tarea o labor pero todos deben de *trabajar*.

Algo que percibí entre los asistentes y mi presencia fue el trato que se tenía con los nombres personales, los cuales siempre quedaron encubiertos por parte de las personas a las que nos acercábamos, todos por lo menos tenían dos o en algunos casos hasta tres nombres. En principio no fue tan notable, hasta que las mismas personas dejaban al descubierto un nombre diferente del que nos habían proporcionado con anterioridad, esto ¿qué significa?, al preguntar todo mundo se reía, sin embargo con el paso de los días, pude relacionar esta conducta con un patrón cultural relacionado con la envidia o con el daño, que se le puede causar a otra persona con el simple hecho de conocer su nombre real, por lo que su verdadera identidad siempre estará acompañada de apodos –así le llaman a los otros nombres-, en mi caso también se me proporcionó otro nombre *telpokatl nacho* o *joven nacho*.

Parte de los datos que pude recabar en ese momento se referían principalmente a la forma en que se organizaba toda la ceremonia. Como ya se mencionó es muy evidente la división de los trabajos que se realizan, sin embargo, la posición que tienen *los abuelos* es de importancia quienes por su experiencia en muchas ocasiones se convierten en una voz importante dentro de *el costumbre*. Asimismo, toda la organización se apoya de un comité de *xochikalli*, el cual está integrado bajo la misma estructura y cargos que posee la autoridad local, es decir, este comité se integra por un presidente, un secretario, un tesorero, tres vocales y un par de padrinos.

Estos últimos fungen como supervisores durante todo el desarrollo, en el caso de la madrina ella es la encargada de dirigir a todas las mujeres y principalmente de procurar los cuidados del

²⁸⁸ Comentario recopilado en la casa de costumbre, 30/5/2019.

chikomexochitl. Mientras que, en el caso del padrino, su tarea principal es dividir las tareas entre los hombres y trabajar directamente con el especialista ritual. En este caso Los padrinos han sido desde hace más de 20 años el señor Julio y su esposa la abuelita Victoria. Ellos fueron elegidos cuando se erigió la nueva casa de costumbre, pues en el caso del sr. Julio su familia era la responsable de realizar *el costumbre* hasta antes de que se fragmentara la comunidad. Sin embargo, aun cuando puede seguir realizando la ceremonia para él es difícil porque “ya no es igual como cuando estaban todos juntos.”

Durante este primer día el acercamiento fue mínimo, sin embargo, las opiniones generales mostraban preocupación, pues llevaban mucho tiempo sin que lloviera y aunque esta localidad si contaba con servicio de agua potable mediante un sistema de tandeo cada tercer día, no podían entender por qué habían escaseado las lluvias; entre los abuelos volvían los recuerdos de sequías anteriores que les habían tocado vivir, por lo que sabían de las consecuencias que podría tener este tipo de afectaciones ambientales.

Los nuevos recortes o tlatekmeh

Este segundo día inicia por la mañana el trio arranca con un grupo de 4 sones: 1) *miahwatzontzie*, 2) el son cerro, 3) *miahwaxochitl* y 4) el son de la tierra; este conjunto, tal como lo compartió Brígido un integrante del trio de música, es importante porque en cada son se explica una fase del crecimiento del maíz. así el primero se refiere al crecimiento de la mata del maíz; el segundo tiene como objetivo hablarle al cerro San Jerónimo; el tercero sirve para marcar la salida de la espiga de maíz, y, por último, el son de la tierra que sirve para hablar con esta entidad.

Al retirar o “levantar” el petate que contiene los recortes, después de dejarlos durante toda la noche, se comienza a trabajar sobre él y en la elaboración de otras entidades. Al mismo tiempo, don Bernabé lanza un par de cohetes anunciando el inicio de las actividades y el *wewetlakatl* coloca un par de refrescos color rojo, café y pan sobre la cruz del fogón, pues comenta que la lumbre ya va a comenzar a trabajar este día; los hombres continúan con sus labores de los ramos de *koyolli* y de otros objetos realizados con carrizo y flores, su nombre es *kuaxilokwawitl*, elementos que sirven para fabricar los componentes de todos los frutos, sirven como matitas y es una expresión de frutos duros o sanos.

Ante la necesidad de detener la sequía, la llegada de grupos foráneos al *xochikalli* se convertía en una situación difícil de controlar, como el aviso y la invitación se había realizado mediante la radio comunitaria de la región, la respuesta no se hizo esperar. Cuando ocurre una situación con estas características es muy común que la tensión se centre en los especialistas rituales, porque en ocasiones se llegan a entrometer en las actividades del especialista contratado, aunque en este caso la situación consideraba el *wewetlakatl* no merecía preocupación pues en su mayoría eran jóvenes que todavía no tenían autoridad ni sabían trabajar el costumbre.

Al iniciar las actividades las mujeres bailan frente a la mesa principal de la casa o frente al lugar donde está trabajando el especialista, a ojos extraños puede parecer una labor mínima, pero a la vez que danzan algunas mujeres se encargan de coplear y hacer sonar constantemente algunas campanas y sonajas. Además, el trabajo que se aporta con la danza les sirve a las personas recién integradas o curiosos que se acercan al costumbre para poder sumarse en las labores del trabajo en conjunto, danzar es trabajar para que en la totalidad de las acciones se tengan resultados. Incluso desde mi experiencia etnográfica también era una contribución que realizaba, pues no es bien visto que las personas estén sentadas o quietas mientras los demás trabajan.

El *wewetlakatl* durante todo el día se encarga de generar 41 recortes diversos, los cuales tendrán una ubicación específica a partir del altar o mesa donde participen, cabe mencionar que todas las mesas de este día corresponden a las que se encuentran tanto en la casa costumbre como en los alrededores, incluso ocupando espacios como el pozo, el manantial o una cavidad rocosa en la zona de monte. Los recortes que corresponden a la mesa principal están divididos en dos espacios superpuestos, la parte alta contiene: copalero, vela, sirena mujer, sirena hombre, nube, cerro *tonana*, cerro *totata*, relámpago, corona o sol, viento, tierra *totata*, tierra *tonana*, maíz, frijol y chile. Para la parte inferior se realizan las entidades de la tierra, las cuales se representan con los cortes de la tierra mujer y la tierra hombre. El corte que corresponde solo al espacio de la lumbre o fogón contiene ese mismo elemento: la lumbre.

El cuidado que se debe tener con cada recorte requiere mucho compromiso y responsabilidad ya que cualquier inconveniente puede traer como resultado, un mal desarrollo del costumbre, así lo observamos cuando una persona ajena intervino en el recorte de las entidades, si bien en ese momento el *wewetlakatl* no quiso discutir la decisión de esta persona, accedió a darle la encomienda de recorte lo que se considera el corte mas complicado, el del relámpago. Al terminar se sintió evidenciado por la manera en que recortó a la entidad y prefirió retirarse del

lugar. En este caso nos comentó el especialista que se trataba de un curandero, y que en ocasiones se hacían presentes para echar a perder el trabajo que se estaba realizando, sin embargo, como lo señalo durante el recorte no puede haber conflictos porque eso mismo lo sienten los cortes, por lo que es preferible tratar de evidenciarlos para que se vayan. Mientras tanto el recorte que hizo aquel hombre se volvió a realizar, porque era uno de los importantes.

Ya en la parte exterior del *xochikalli* la mesa ubicada a un costado del pozo comunitario deberá llevar el corte de la sirena en su versión femenina y masculina. Mientras que la mesa de la cruz se representa con el mismo corte. En tanto, una de las mesas a la que se le confiere mucho respeto y cuidado en su manejo es donde se ofrenda al cimarrón, este último vinculado con una entidad nefasta o identificado como una entidad femenina de carácter fuerte e iracundo. El corte ahí depositado es el del viento cimarrón.

Con este primer conjunto se elaboran a nuestro entender dos niveles: el primero, donde se expresa una miniaturización del cosmos, y que tiene como fin exponer el objetivo del *atlatlakwiltlistli*, un mensaje codificado entre las entidades y los participantes. Y un segundo, donde se expresan las diferentes relaciones que hay con ciertas entidades y que incluso habitan en zonas específicas de la comunidad, ubicándose el agua en el pozo comunitario y el aire cimarrón dentro de la zona de monte, un lugar no habitado por humanos.

Después de este primer conjunto se continua con las entidades que se depositarán en las mesas que corresponden al cerro, estas son tres a partir de su posición en el cerro *Postektli* y se colocaran de forma escalonada. Para la primera parte denominada como *al pie del cerro*, el primer corte que aparece es el del viento, se continua con la lumbre, la tierra en sus dos versiones y la mesa grande.

La segunda corresponde a las tres mesas de la parte media del *Postektli*, la primera mesa se elabora de la siguiente manera: monte mujer, vela, llave, tierra del cerro, sirena mujer, sirena hombre, nube, relámpago, monte hombre, cerro *topapa*, viento, sol o corona, *tonana*, *totata*, frijol, chile, maíz. La parte baja de esta mesa solo lleva el corte de *tonana* tierra y *totata* tierra. Posteriormente, para la segunda mesa se elaboran los cortes de la sirena mujer y sirena hombre; por último, para la tercera mesa se genera el relámpago.

Mientras se va consumando el total de recortes algunas mujeres en el área del fogón comienzan a preparar alimentos con aves, los cuales servirán para las ofrendas del siguiente día.

De igual manera, la hilera de metates comienza su jornada con la molienda de chiles y especias, ingredientes que servirán para elaborar dulces, salsas y tamales.

El día de Chikomexochitl

El tercer día es el que presenta una mayor participación por parte de los asistentes y una diversidad de actividades entre las cuales se destaca: el recorte de los cuatro diferentes tipos de aires, la renovación de los objetos que acompañan a los recortes *tonana* tierra y *totata* tierra, así como del altar, la elaboración de los nuevos recortes de *chikomexochitl*, la colocación de las ofrendas para los aires y la mesa principal del *xochikalli*.

El recorte se inicia con el conjunto de entidades que se depositaran en las tres mesas que corresponden a la cima del *Postektli*: mesa de la nube, mesa del sol y mesa grande.

El primer conjunto que se elabora es el de la mesa grande, para él se crean: el copalero, la llave, la vela, la sirena mujer, la sirena hombre, la nube, el relámpago, el viento, la corona o sol, *tonana* cerro, *totata* cerro, maíz, chile, frijol y cacahuete. A parte se consideran los cortes para la mesa del sol donde se colocan los cortes de la cruz y el sol. Para la mesa de la luna, de igual manera se depositará esta entidad junto con el corte del monte.

Al concluir con estos tres conjuntos, se procede a darles la bienvenida a todas las entidades, todas las personas presentes toman un ramo o *maxochitl* y rodeando el petate donde se hayan recortado, comienzan a copalear y al ritmo de los sones comienzan a agitar los ramos de *koyolli*. El ambiente que se respira en ese momento dentro del *xochikalli* es de emotividad y festejo, situación que contrasta cuando termina el son, el *wewetlakatl* toma la palabra e invita a todos a trabajar con fuerza, apoyándose unos con otros pues ya han llegado los cortes de la mesa importante la de la punta del cerro, con lo cual ya no hay marcha atrás y debe terminarse el costumbre. En este sentido el esfuerzo que se ha hecho es bastante por parte de todos los asistentes, sin embargo, todavía faltan muchas actividades y temen no poder lograr su objetivo, por lo cual el llanto es evidente en muchos de los participantes.

Mientras tanto uno de los grupos externos a la comunidad que asistió comenzó a realizar un costumbre alterno en el patio de la casa, daba la impresión de que buscaban tener mayor presencia en el costumbre, por lo que decidieron tomar esa decisión, durante una de las danzas un

integrante de ese grupo comenzó a sentirse mal, o a privarse como lo conocen comúnmente. Mediante desmayos y convulsiones el joven comenzó a hablar y lo único que comunicaba es que debían de cuidar el costumbre y al *chikomexochitl*, enseguida de entre su palma de la mano soltó unos granos de maíz que comenzaron a pasar entre los asistentes. Para los integrantes del *xochikalli* esto era un episodio muy raro pues nunca les había tocado ver algo así.

Hacia el mediodía se inició con el cambio de ropas y objetos. En este momento se extrajo de unas cajas de madera los recortes más antiguos, que a partir de comentarios por parte de los asistentes algunos tienen por lo menos 50 años de haber llegado a la casa de costumbre, estos recortes a los cuales los relacionan con los abuelos de la tierra son tomados por un grupo de mujeres y se colocan sobre un petate, una vez rodeado por las abuelas se inician los trabajos de renovación de las vestiduras que atavían a estas entidades, esta actividad se coordina por la madrina del *xochikalli* y otras mujeres, las cuales pueden ser curanderas o mujeres que después de haber soñado con el niño maíz *-chikomexochitl-* están cumpliendo con su trabajo.

En estos casos las mujeres que son seleccionadas mediante el sueño se encargan de toda la ropa y los accesorios que se les colocará a los recortes. En el caso de la ropa se diferencia la jerarquía de los recortes, ya que los que se consideran los más importantes tal como la tierra, *chikomexochitl* o el agua deberán portar las vestimentas que contienen mayor esfuerzo, esto es, a través de los trajes que son similares a los que usan los abuelos en la comunidad, los cuales están hechos a base de manta y con bordados en colores. En algunos casos la sirena portará vestidos igualmente de manta o realizados con tela industrial, la cual resalta por el color con el que se vincula a esta entidad siendo el color verde o azul con el que se le arropo.

Mientras otro grupo de mujeres comienza a lavar las vestiduras que han sido retiradas de los recortes y otras más comienzan a acondicionar seis cruces de madera, las cuales son parte de los altares o mesas donde se depositaran las ofrendas; algunas como la del fogón, el pozo o las del cerro se retiran y se comienzan a limpiar esto con el fin de dejarlas listas para el inicio del costumbre.

Conforme avanzan las abuelas con el cambio de vestimenta, el petate donde se han colocado los recortes antiguos comienza a llenarse de ofrendas, ahí se colocan alimentos, dulces e incluso juguetes. Este es un momento en el que los pocos niños asistentes al costumbre se acerca a donde trabajan los adultos, el *wewetlakatl* comenta al respecto que es para que los niños estén

jugando con el niño maíz, y que también sirve para irlos integrando al conocimiento de esta actividad.

Al concluir con los conjuntos de recortes, se procede a realizar los que corresponden a las entidades que tienen mayor consideración, el tamaño de estas rebasa por mucho las de los cortes anteriores y se les agrega un soporte que es amarrado a las piernas y los brazos de estos espíritus. A partir de lo que nos compartió el especialista, esta estructura funge como un soporte óseo, dándole mayor fortaleza y resistencia. Este último aspecto destaca por que como nos comparte el especialista esta se les coloca por su importancia y para que estén fuertes, pues recordemos que esta característica de fuerza o *chikawa* se relaciona con la vitalidad o con estar sano. Los cortes que son intervenidos de esta manera son *tonana* y *totata* tierra, además de la sirena o *apanchinola* - señora del agua-. Otros que también se realizan son las semillas -maíz, chile, frijol, calabaza y cacahuate- que, en conjunto con el maíz, serán parte de las semillas que trasladarán hasta la cima del cerro.

Los últimos recortes realizados son llevados por las abuelas para colocarles sus ropas nuevas, en el caso de los cortes relacionados con la tierra sus ropas son realizadas de manta, mientras la sirena en su doble advocación llevará ropas con telas industriales. Una vez que han sido ataviados son tomados por todas las mujeres presentes, en el caso de la madrinas ellas tomaran un recorte en específico y lo sostendrá con sus dos manos simulando estar arrullándolo durante el tiempo que duran los sones que acompañan esta actividad. Se puede observar que este momento resulta de mucha cercanía entre las mujeres y los recortes, porque mientras los atavían y danzan con ellos, las mujeres les hablan y entablan un diálogo. En el caso de mi anfitriona comentaba que en ese momento ella le estaba hablando para saber por qué se había enfermado, por qué soñaba constantemente con el *chikomexochitl*, situación que le revelo el hecho de tener un don para poder curar gente pero que ella no quiera cumplir, de esta manera le recomendó el especialista que entonces para esta celebración ella tendría que hacerse cargo de los gastos para esta entidad a manera de conciliar su rechazo. Los sones que acompañan esta fase de actividades son el abre llave, San Jerónimo y el aguacero, los cuales están relacionadas con el agua.

Una vez terminados los sones se colocan los recortes en sus respectivos lugares para conformar una especie de envoltorios que también se diferencian de acuerdo con el corte que estén conteniendo. Los abuelos de la tierra se colocan en unos morrales, tal como los que usan los hombres en la comunidad. En el caso de la sirena se coloca dentro de unas ollas de barro, objeto

relacionado con el contenedor donde se resguarda el agua. Y en el caso de *chikomexochitl* este se coloca sobre una canasta de bejuco similar a las que usan las mujeres de la comunidad. Ya que han sido colocados son tomados por las mujeres y se va pasando cada depósito entre todos los asistentes para mostrarles un poco de afecto y en algunos casos se les deposita dinero. La atención a estas entidades culmina con danzas y colocándoles sobre la mesa principal del *xochikalli*.

Enseguida el *wewetlakatl* toma todo el conjunto de recortes que realizó durante todo el día y se dirige a presentarlo sobre la mesa del *xochikalli*, con anterioridad un par de hombres habían acondicionado la mesa, colocando palmilla y coronas de flores sobre la estructura, lo cual le daba un aspecto renovado. En ese momento se realiza un recorrido por la casa con todos los cortes y se le acerca a cada uno de los presentes, al finalizar se sobre la mesa y se pronuncia un discurso en el que se agradece la presencia de las entidades. Así cada uno de los asistentes pasa frente a la mesa para saludar a las entidades mientras los demás danzan, algunos cargan su *maxochitl*, un par de niños y un par de abuelitos se les atavía con una corona de flores y con un bastón largo igualmente hecho de *koyolli* y flores.

Al concluir con el saludo el *wewetlakatl* y dos hombres comienzan a recorrer entre los asistentes, el especialista carga un conjunto de recortes los cuales representan a los aires o *tlasolehekameh* o aires nefastos y a *tlakatekolotl* los cuales había cortado desde su casa, a razón de ser muy peligrosos por sus cualidades nefastas y carácter caprichoso. Estos a diferencia de los demás recortes son de papel china y de colores rojo, verde, amarillo y negro. A pesar de que pertenecen a un conjunto de entidades cada uno tiene su propia personalidad los nombres de estos son: cimarrón o *tsitsimil*, torete, aire de tierra y aire. El manejo que se tiene con estas entidades resulta contrastante, si bien los demás cortes no pueden ser manipulados abiertamente más que por el especialista y sus ayudantes, en el caso de los aires él es el único que los maneja, pues nos recuerda que son peligrosos y para ejemplo nos menciona a la *tsitsimil* quien es la madre de *tlakatekolotl* o el diablo.

Ofrenda a los aires

Con la presencia de estas entidades se inicia lo que denominan *tlaochpanalistli* o barrida. Mientras recorren toda la casa cargando los aires, los ayudantes por detrás llevan una gallina negra y unas

ramas de ortiga, estos dos elementos son pasados por todo el cuerpo de los asistentes con el fin de realizar la barrida, un acto que es muy común incluso entre las prácticas curativas, esto se realiza con el fin de quitar todo lo negativo que pudiesen cargar los participantes, al termino se sale del *xochikalli* y toda la comitiva rodea una área que ha sido delimitada por un cordón de bejuco y flores de *sempoalxochitl* el cual tiene por nombre *xochikopinkayahualli*.²⁸⁹

Una vez delimitada el área se procede a colocar las camas de cortes sobre un petate y se colocan cuatro velas blancas y cuatro amarillas simulando un cuadrado. Al colocarse los papeles estos quedan distribuidos en cuatro planos diferentes en la parte superior se colocan los de color verde y rojo, mientras en la parte inferior los de color amarillo y negro, en la parte media se coloca el corte de *tlakatekolotl* y el de *mikilistli*, este último antes de colocarlo se le dibuja una estructura ósea y a partir de ese momento se hace presente. De forma inmediata se toma el ave con la que se realizó la barrida y se rocía su sangre sobre los papeles, enseguida coloca una ofrenda que consta de pan, chocolate y refresco. El *wewetlakatl* reparte pedazos de pan y todos los presentes lo arrojan sobre las entidades y la bebida es rociada. Enseguida se les comparte aguardiente y se le encienden 2 cigarros.

Una vez que se ha terminado de compartir el alimento, el especialista comienza a dialogar con los aires, pidiéndoles que no interfieran en el buen desarrollo del costumbre y que se alejen pues no quieren problemas. El motivo de ofrendarles con anticipación se debe a que su carácter es muy caprichoso y pueden llegar a molestarse por no compartirles de los alimentos ahí reunidos. En este momento, si bien se expone la figura del diablo y la muerte para los asistentes no hay ninguna connotación negativa, al contrario, muchos refieren su fuerza para poder solucionar algunos problemas o incluso sanar; durante este momento de la barrida es cuando se acerca más gente para poder ofrendar algo a estas entidades. Nuevamente se realiza una ofrenda de aguardiente y cigarro y se le agradece porque ha aceptado su ofrenda y no interferir durante el costumbre.

El aro que rodeaba a los aires es levantado por dos ayudantes del *wewetlakatl* y en su interior se colocan algunos participantes, se les hace pasar siete veces de arriba hacia abajo y otras 7 de abajo hacia arriba, cada grupo tiene que pasar hasta cubrir la totalidad de los asistentes, por último se hace pasar el aro sobre los ayudante y sobre el especialista, al concluir se destruye recortándolo y haciendo un bulto con todos los restos de los aires y sus ofrendas, enseguida se

²⁸⁹ Para Gómez (1998) este se traduce como aro florido que quita lo malévolo.

coloca en una bolsa y es retirado del lugar llevándolo a algún lugar del monte donde no lo pueda encontrar alguna persona. Este acto de pasar el aro sobre los asistentes es interesante ya que parecería a simple vista un acto para conferirle una nueva presencia a las personas pues se les ha quitado todo el mal que pudiesen cargar esto con la intención de presentarse lo más pulcro posible ante las entidades que en los siguientes días visitaran. Un apoyo respecto a esta idea es la de Gómez (1998) para quien el acto de pasar el aro o *xochikopinalistli* en su traducción significa cambiar de flores o metafóricamente cambiar de cuerpo o piel.

Una vez que todos han sido transformados y se han alejado sus impurezas todo el grupo vuelven al interior del *xochikalli* y se colocan cerca de la mesa principal donde se colocaran los cortes relacionados con las semillas y el agua. El especialista comienza a hablar frente a la mesa y enseguida todos los asistentes comienzan a pasar los ramos de *koyolli*. Lo primero que colocan son todos los tapetes que corresponden a la parte superior de la mesa -sol o corona, *tonana* cerro, *totata* cerro, *chikomexochitl*, -una vez colocados se procede a la parte inferior para poner los que corresponden a la tierra - *tonana* tierra y *totata* tierra-.

Enseguida todos los asistentes proceden a saludar a todos los cortes que integran esta mesa, mientras el especialista inicia un diálogo y una mujer que lo asiste carga una gallina y la presenta ante los cortes. En seguida se escuchan los sones el gallito y el brindis, y se forman dos hileras cada una integrada por 3 personas, las cuales cargan gallinas y guajolotes, los cuales son bailados en pareja y durante el brindis se les provee de pan, refresco y cerveza; una vez que se ha terminado el son, se procede a ofrendar las aves de las cuales se extrae la sangre para ser regada sobre los cortes, uno por uno pasa hasta que todas las entidades quedan cubiertas por sangre. Durante este acto el especialista puede ir observando si ha sido bien recibida la ofrenda por la cantidad de sangre que sale de cada ave, incluso los asistentes siempre suelen estar atentos para ver quién es el que ofrenda mayor sangre. Otro aspecto que destaca en esta fase es la danza pues quien porta alguna ave debe tener buena disposición para danzar, en caso contrario será mal visto por el grupo.

Al quedar todos los papeles remojados con las sangres de las aves se comienza a tapar todos los recortes con los ramos de *koyolli* y encima se colocan los realizados con carrizo o *akatxochitl*, pues como ya se había mencionado estos representan la floración y la fortaleza de los productos que van a crecer en las milpas. Una vez que han quedado cubiertos los dos niveles nuevamente se dialoga con las entidades y es llamado el agente municipal de la comunidad quien tendrá que atestiguar y firmar el compromiso que se esta contrayendo, proceden a firmarlo con

sangre de guajolote y la autoridad local signa con el sello de la localidad cada una de las camas que se han depositado en la mesa. Al concluir con este acto se dirigen hacia las mesas del fogón, la cruz del *xochikalli* y del pozo, a cada una se les coloca igualmente una cantidad de *koyolli* y se les deja refrescos y cervezas.

Enseguida se regresa las cajas donde se resguarda a los abuelos de la tierra y al *chikomexochitl*, y se vuelven a colocar todas las imágenes de los santos que habían sido retiradas. Sobre la mesa se colocan refrescos y cervezas actividad con la que se cierra el trabajo de este día.

Las primeras ofrendas

Este cuarto día se inicia con el ofrecimiento de alimento a la cruz del fogón, al fogón, a la cruz del *xochikalli* y a la cruz del pozo. Frente a la cruz del fogón se dialoga con ella y se le pide que nunca falta el alimento, posteriormente se vierten las bebidas y el platillo realizado a base de pollo y guajolote. Enseguida proceden al fogón donde se les da alimento y bebida a cada una de las tres piedras que lo constituyen. Al termino se trasladan a la parte exterior de la casa de costumbre y se le da su alimento y bebida a cada una de las cruces. En la última cruz que corresponde al pozo, se inicia un diálogo con el agua e incluso se ejecuta una acción con el sentido de propiciarla, el *wewetlakatl* toma una de las bebidas de color verde y comienza a exclamar unas palabras mientras gira en 4 direcciones y esparce la bebida sobre los presentes.

Al concluir se dirigen al pozo comunitario y en él se depositan algunas ofrendas, mientras algunas personas colocan bebidas y alimentos, el especialista coloca la olla que contiene los nuevos cortes de la sirena, una vez en su lugar se inicia con la ofrenda de los alimentos los cuales en su totalidad son vertidos hacia el interior del pozo y sobre el cauce de este, situación que genera el cierre de este lugar durante una semana.

Enseguida todos los participantes se dirigen al pie del cerro a una zona que es conocida como el cimarrón. En ese lugar existe un cuerpo rocoso en el que se deposita la ofrenda para el aire cimarrón o de la *tsitsimil*, ahí solo el especialista es quien tiene contacto directo con esa ofrenda. Hacia el interior de esta pequeña cueva se deposita sobre el suelo el corte que posteriormente es cubierto con sangre de ave y cubierto con el alimento y las bebidas, un momento

que destaca es cuando todos los presentes comienzan a hacer sus plegarias de forma individual y pasan frente a la cueva ofreciendo dinero, cigarros y alcohol.

Al concluir con esta ofrenda se trasladan ahora hasta el otro extremo de la comunidad donde se ubica el manantial de la comunidad. Ahí las mujeres tienen una participación mayor pues en su mayoría son quienes ocupan el espacio reducido. Una vez que se han quitado los restos de ofrendas pasadas se colocan las nuevas y de igual manera se ofrenda una ave sobre los cortes de la sirena, enseguida se colocan las hojas de *koyolli* y los carrizos, de forma inmediata la olla que contiene a la sirena es pasada entre todos los asistentes para saludarla y se le deposita dinero en su interior, al concluir, se realiza el cambio de la olla y se cuelga de un árbol. Las plegarias comienzan a realizarse por parte del especialista quien al mismo tiempo esparce nuevamente refresco en 4 direcciones. Esta actividad concluye cuando pasan todos los asistentes frente a la mesa y coplean toda el área.

Nuevamente se dirigen hacia el *xochikalli* y se reanudan las actividades del corte y las tareas en la cocina, pues se deben de preparar todos los alimentos para el día más importante, el ascenso al *Postektli*. En este momento algunas tareas se han repartido tanto en el interior de la casa como en el patio, en la parte exterior se comenzó a realizar un costumbre alterno, ya que no es posible que se especialista pueda intervenir directamente sobre la realización del costumbre de *Ixkakwatitla*, Ya en el interior, los primeros cortes que se realizan son los vigilantes o *tlamokuitlawaianeh*, una vez recortados estos se colocan sobre un lazo o *xochimekatl* que se conecta en sentido recto hacia la mesa del exterior, esto nos comenta el especialista sirve para establecer una comunicación con los espíritus del cerro. En cuanto terminan de amarrar el lazo, en el exterior se escuchan voces de desesperación entre las mujeres, la gente en su mayoría no sale y se mantiene realizando sus actividades, sin embargo, se alcanza a observar que hay preocupación entre los asistentes de los otros *xochikalli*, cuando de pronto es llamado el trio para que toquen alrededor de una multitud que se junta en círculo. Después de varios sones una mujer ingresa a la casa sosteniendo entre sus manos un grano de maíz, el cual lo pasa entre todos los presentes para que lo saluden o le den un poco de aliento con la boca. Al llegar frente al grupo que estaba cerca del especialista, solo se le preguntó a la mujer que había sucedido y les comunicó que se había privado otra vez el muchachito y que le había llegado el maicito a sus manos, de donde recogieron el grano de maíz.

Mientras se preguntaban todos si era posible eso, se continuó con el recorte de las entidades de *tonana* y *totata* cerro, y *tonana* y *totata* tierra, y se finaliza con el corte de las semillas, las cuales son las únicas que se realizan con papel de color, las entidades que se crean son maíz blanco, maíz amarillo, maíz negro, frijol, chile, calabaza y cacahuate. La característica que diferencia este conjunto de cortes es que visten a la manera de las personas mayores de la comunidad, así la jerárquica e importancia de estas entidades se marca a partir de las ropas, esto es interesante porque solo son estas quienes pueden portar ropa, ningún otro corte lo lleva, ni siquiera aquellos relacionados con los aires, a pesar de que estos se conocen por tener un carácter fuerte. Al término de estos últimos recortes se concentran todos en el petate y el *wewetlakatl* deposita los restos o sobrantes de los *tlatekmeh* como si tratara de no dejar ningún fragmento olvidado, enseguida se prende una cera y se ofrecen algunas bebidas y panes frente a él, después de danzar con este bulto se deposita en la mesa principal de la casa y se deja descansar, para lo que será el ascenso al *Postektli*. Hacia el final de esta actividad, el grupo que había arropado la llegada de la nueva semilla tuvo por decisión el retirarse y solo dejó a unos cuantos, de sus integrantes, la razón que dieron es que el muchacho había soñado con el niño maíz y este le dio la instrucción de regresar a su comunidad para que le hicieran su costumbre ahí.

Al concluir con las actividades relacionadas con los espíritus, en la zona contigua de la casa, las mujeres trabajan en la elaboración de los tamales, los *yamaxtli* o tamales de pollo entero y el adobo o mole; alimentos que contienen mayor complejidad en su elaboración y por consecuencia más horas de trabajo, las cuales se prolongan durante toda la noche.

El día grande, el ascenso al Postektli

Al iniciar las actividades de este día grande la gente se nota un tanto ansiosa, ha llegado gente de más, gente que no había participado pero que había escuchado que este día se subiría al cerro. En un principio esta asistencia era alentadora pues había muchas cosas que transportar hasta la punta del cerro y podrían ayudar, sin embargo, eso implicaba un riesgo pues no puede subir cualquier persona y menos aquellas que no habían estado en la barrida por la condición de estar propensos a sufrir algún percance en la subida por parte de los aires, una caída o un resbalón, pues como lo

comentan entre los organizadores hay veces que vienen débiles, hay veces que no respetan o hay veces que solo vienen a jugar.

A diferencia de la primera ocasión que ascendí al cerro, en esta ocasión no había nubosidad ni estaba húmedo el piso, ahora el riesgo se concentraba en la tierra y las piedras sueltas. Una vez que todos agarramos las cosas para transportar nos dirigimos hacia el cerro. Las abuelas y los abuelos al no poder acompañar por lo complicado del camino observaban a lo lejos como se trasladaba todo el grupo, al frente iban el *wewetlakatl*, el trio, dos niños que transportaban los recortes de *chikomexochitl*, una mujer con un copalero y algunas más que iban tocando unas campanillas, en la parte posterior les acompañaba el resto del grupo quienes podían ir cargando desde algunos ramos de *koyolli* hasta grandes cargas como cajas de cerveza, refrescos, canastas, *chikiwites* y las aves. Si bien, a nadie se le impone una carga en específico esta corresponde al esfuerzo que uno quiera ofrendar para estas entidades.

Al llegar frente al panteón el especialista hace una parada y se inclina para colocar un poco de aguardiente y unos cigarros, al mismo tiempo el trio entona un son. Nos comenta que esta pequeña ofrenda la realiza para que no se sientan molestos ni tengan ganas de intervenir, pues podrían ocasionar alguna situación negativa, además de que el sonido de la música y las campanas, así como el olor del copal y los alimentos pueden alterarlos, pues nos señala que ellos viven ahí como en la comunidad. Una vez concluida esta parada continuamos sobre el mismo camino de terracería y metros más adelante llegamos a una cerca donde de nueva cuenta se deposita una ofrenda de cigarros y aguardiente, y se hacen sonar los sones, esto con la intención de ofrendar a los espíritus que custodian esta entrada, esto se considera una ofrenda como pago para poder acceder. Enseguida el especialista quien encabeza la fila del grupo comienza a subir entre potreros y milpas hasta llegar a lo que parece el límite de la comunidad. Una vez ahí se deposita una tercera ofrenda para acceder al monte, al término el especialista se dirige al grupo y recomienda que es la última zona para realizar alguna actividad fisiológica en caso contrario hasta la bajada ya que es un lugar que se debe respetar. Una vez entendida la instrucción se comienza a ascender entre el monte y a unos 100 metros de distancia se llega a un espacio delimitado por una tela blanca, ante la cual se prenden unas velas de color blanco y se deposita aguardiente y un huevo, esta ofrenda se ha dejado al aire para que nos deje continuar en nuestro recorrido.

Ofrenda al pie del cerro

El ascenso continua y la pendiente del cerro comienza a sentirse en las piernas, los primeros en llegar a la mesa comienzan a danzar y encienden un cohete, el cual sirve para anunciar su llegada tanto a las entidades como a los que se han quedado en el *xochikalli*, desde este momento el trío comienza a tocar. Una vez reunidos todos frente a la mesa se realiza todo el protocolo, primero se acomodan los cortes correspondientes a la tierra y a la nube sobre la mesa; y enseguida se dirige el especialista con sus ayudantes a la pared rocosa del fondo, subiendo sobre las raíces de los árboles y las lajas, se alcanza una pequeña cavidad donde se coloca el corte del viento rociando encima la sangre de una ave blanca, además de refresco y alimento, al concluir se introduce la ave y se sella el espacio con una tela blanca. Ya en la mesa se ofrecen cuatro guajolotes y cuatro gallinas, aves con las que danzan cuatro parejas quienes las cargan, posteriormente son alimentadas y se brinda con ellas dándoles refresco y cerveza, enseguida pasa cada persona con su ave para esparcir la sangre del animal sobre los cortes. Ya que han pasado los ocho se cubren con el *koyolxochitl* y los *akaxochitl*, y por encima se les deposita refrescos, café, cerveza, galletas, pan, fruta, dulces y platos con caldos y algunas piezas de pollo y guajolote. Al quedar instalada esta mesa el especialista y dos ayudantes se dirigen a una parte más estrecha donde se realiza una ofrenda al fuego, en cuanto se tiende el recorte de esta entidad se le hace una súplica, se le derrama la sangre de una ave y se cubre como la mesa anterior. Una vez entregadas estas tres ofrendas, todos se alistan para lo que será el camino a la parte media del cerro, la cual se considera la más difícil y peligrosa del ascenso.

Ofrenda en la parte media o tlahkotepetl

En este punto algunos de los asistentes han decidido desistir, algunos comienzan a presentar molestias físicas, de salud y hasta emocionales, da la impresión de que el miedo se ha apoderado de ellos y muchos evitan continuar, otros consideran que es necesario pues una vez que lleguen se sentirán mejor. En cuanto se organiza el grupo muchos deciden retirarse los zapatos tratando de tener el mejor agarre posible y otros acomodan sus cargas.

El inicio del ascenso comienza a presentar dificultades por lo estrecho del camino y porque no hay algo que contenga hacia el precipicio, el cuerpo debe de ir lo más pegado posible a la pared

rocosa, sin embargo, el volumen de las cargas y el vértigo dificultad cada paso que se da, en estos momentos la concentración es total, solo se percibe el sonido de la hojarasca pisada por las pisadas pausadas de cada uno, la respiración acelerada cada vez más aumenta y el esfuerzo físico va disminuyendo la resistencia de todos, una vez que la avanzada del grupo alcanza la zona de mayor peligro lo hacen saber al grupo, avisando que las cosas se acarrearán una por una, por el peligro que implica sostenerse de las cuerdas y subir con todo el peso, aun así se organizan para que las cargas sean leves y todos puedan subir sin mayor dificultad. Después de escalar cerca de dos horas por fin se alcanza el lugar donde se colocará la segunda mesa.

Conforme se van incorporando, el trío entona los sones y el *wewetlakatl* coloca los 17 cortes correspondientes, asistido por sus ayudantes realiza la actividad en total calma, mientras todos llegan a este espacio desplazándose sobre sus rodillas hasta colocarse frente a la mesa. Una vez que ha hablado con las entidades se dirige a ellas haciéndoles saber que es necesaria su intervención, que se ha hecho mucho esfuerzo para hacer el costumbre, que no es un trabajo individual sino colectivo en el que han participado muchas comunidades, posteriormente todos le realizan una súplica colectiva y al término se ponen de pie. Se manda a llamar a las personas que van a ofrendar las aves y de acuerdo con el protocolo se presentan, se danzan y se brinda con ellas para concluir derramando su sangre sobre estos cortes. En cuanto terminan de colocar la mesa con el *koyolli* y las ofrendas, el especialista se dirige con un grupo reducido hacia una zona contigua donde se menciona que es la casa de la sirena en el cerro. En cuanto llega se posiciona frente a una oquedad y comienza a retirar ofrendas pasadas que se encuentran al interior, mientras se introduce comenta que ahora no se escucha agua como veces anteriores y del interior extrae un paraguas del cual refiere puede ser el culpable que este atrapando al agua. Una vez que ha liberado y limpiado todo el espacio pide el corte del agua para colocarlo y realizarle sus ofrendas después de una larga súplica que tiene ante esta entidad, haciéndole saber que es mucho el calor, que haga venir el agua porque están sufriendo. Al concluir, las personas reunidas ahí pasan frente a la sirena para ofrendarle copal y en su totalidad le avientan dinero. Se vuelve a la mesa y se retoma el sendero hacia la cima.

Al ascender unos cuantos metros se detiene el grupo y de nueva cuenta el especialista y uno de sus ayudantes escalan sobre una pared rocosa para llegar a otra cavidad, lugar que sirve de morada al relámpago. Esta entidad que posee un carácter caprichoso como cualquier aire, se le debe tratar con respeto y se le deposita una ofrenda como las anteriores solo que en este caso la

ave es de color roja. Cuando se concluye con que esta ofrenda se retoma el camino en la recta final hacia la punta de cerro, el cual se aligera por las condiciones menos agresivas del terreno.

Ofrenda en la punta del Postektli o tlapani

La llegada a la cima resulta totalmente emotiva para todos, alcanzar este punto sin comida, ni agua y con una baja cantidad de energía solamente se recompensa con la vista panorámica que se obtiene. Se inicia con el acondicionamiento de los tres mesas restantes, sin embargo, la mesa grande es la más importante sin restarle importancia a la mesa del sol y la nube. De forma inmediata se instalan los 17 cortes de la mesa grande, los de *chikomexochitl* y los de los abuelos de la tierra y el cerro que trasladaron los ahijados. Una vez tendidos todos los cortes se conversa con todas las entidades y se ofrecen doce aves, una vez derramada la sangre sobre los cortes, se colocan todos los alimentos y las bebidas, en cantidad y variedad que contrasta con la de todas las mesas anteriores, de ahí que denote su importancia.

La siguiente mesa que se coloca es la de la nube y se le ofrece solo una ave, también se acompaña con bebida y alimento. La importancia de esta mesa radica en que la nube sirve para transportar el agua, sin la cual no podría ser llevada a cualquier lugar. Al terminar se dirigen a otro extremo de la cima y ahí se ha colocado un poste con una estructura redonda, esta mesa es la única con plataforma circular sirve para depositar las ofrendas para el sol. Mientras algunos colocan el recorte, otros sujetan unos cordones de colores en forma de cruz, los cuales sirven para atraerlo, ya en la parte inferior del aro sostienen cuatro pollos de color negro los cuales se dejarán como ofrenda junto a la bebida y a los alimentos.

Después de haber instalado estas últimas tres mesas, se comienza a pasar los morrales que contienen los recortes de la tierra, el cerro y el *chikomexochitl*. Enseguida se abren los tamales, las bebidas se derraman sobre la mesa al igual que los alimentos. Al finalizar cada asistente pasa frente a la mesa grande y se le realiza una barrida, algunos de ellos llevan fotos o prendas de familiares que no asistieron, pero de igual manera se les realiza la barrida, cuando han terminado el *wewetlakatl* les entrega un papel el cual se denomina lotería y es alusivo a la suerte de cada persona. Al concluir se acercan a los recortes y se les ofrenda dinero, cada uno se enfila hacia el camino de regreso, siendo el especialista el último que se queda para despedirse de las entidades.

Conforme van bajando recorren cada una de las mesas para abrir y esparcir el alimento como la bebida sobre las mesas, una vez que se concluyen se despiden de cada entidad agradeciéndole por haber aceptado las ofrendas. En la parte media del cerro, una vez que han bajado todos los asistentes se coloca un lazo del que cuelgan lo que denominan como *tlamokwitlahwianeh* y se les deja rocía cerveza como ofrenda que retribuye el trabajo que harán al cuidar ese espacio.

Por último, se pasa por las mesas al pie del cerro y se prosigue al igual que con las anteriores. El último umbral que se ha de pasar es la entrada cubierta con tela blanca. El regreso hasta el *xochikalli* muestra mucho cansancio por parte de todos los asistentes, sin embargo, sus expresiones son de felicidad por haber entregado las mesas. En cuanto llegan a la casa de costumbre las abuelas y los abuelos los esperan con mucha emoción, el especialista les comunica que ha sido aceptada la ofrenda y agradece ante la mesa principal. En cuanto concluye se retribuye el esfuerzo, primeramente, a los ahijados y a los padres de estos por haber traído las semillas a la casa, y enseguida se les invita un poco de comida a todos los presentes.

El cierre de la puerta o kasakuaya

Después de haber concluido el costumbre se genera un acto final denominado *kasakuaya*. Este se realiza cuatro días después y consiste en cuidar que la integridad de las mesas cercanas al *xochikalli* y las ofrendas se mantengan constantes, en caso contrario el descuido produciría efectos negativos en su relación con el agua. Esta actividad es realizada por todos los miembros del *xochikalli* y al cuarto día vuelve el especialista ritual para realizar nuevamente la barrida. Este cierre se realiza también con el fin de mantener bajo cuidado a los nuevos recortes del *chikomexochitl* que se resguardaran y los que se cambiaron de la mesa del cerro, esto se entiende porque son nuevos recortes y necesitan cuidados, situación que comparan con el cuidado de un niño recién nacido que ha llegado al mundo y que en los primeros años de su vida necesita atenciones.

Y el agua nunca llegó

Aun cuando el agua se hizo presente en algunos días que duró el *atlatlakwaltlistli*, y después de haber sido aceptada la ofrenda, todo indicaba que su presencia estaba asegurada. Así lo sentían muchas de las personas con las que podíamos convivir diariamente en las dos comunidades. Al término del costumbre, la indicación que dio el *wewetlakatl* fue la de custodiar las mesas de la ofrenda y estar al cuidado de la mesa grande del *xochikalli* pues las semillas del maíz que ahí se resguardaban son como niños chiquitos que hay que cuidarlos durante sus primeros años; en cuatro días tendría que volver para realizar el cierre de la puerta, un acto que desconocíamos hasta ese momento.

Durante los días que duró el cuidado de las ofrendas el calor seguía incrementando y las personas ya se encontraban desesperadas por el agotamiento de las fuentes de agua, y porque la siembra se vería afectada con este clima; sin embargo, su confianza no se perdía pues muchos abuelos comentaban que el día bueno para que arrancaran las lluvias era el día de San Juan cuya celebración se realiza el 24 de junio. Este día resultaba bastante interesante para nuestro registro etnográfico, ya que, en *Teakatl* si había una imagen con este santo, y aunque no era el santo patronal podríamos observar de qué manera se vincularía su festejo con la presencia de la sequía.

Al siguiente de que concluyera el costumbre asistimos a la fiesta patronal de *Teakatl* con la intención de observar que actividades se realizarían; después de realizar una pequeña procesión por todo la comunidad, toda la atención se centró en la misa católica que se ofreció a la imagen de la Ascensión del Señor. Durante la celebración el sacerdote tomó como eje de toda la ceremonia esta etapa de sufrimiento que estaban enfrentando los pobladores por la carencia de agua. En ese momento fue cuando refirió que el sufrimiento se podía homologar a la condena cristiana en el infierno por malos actos y la práctica de una fe, sin embargo, para los vecinos esta analogía no les resultaba tan familiar por lo que recurrieron a un término local para expresar sufrimiento o *tlaihyiowilistli*.

De esta forma el término está compuesto por una palabra cuya raíz lingüística es *ihyiotl* la cual puede entenderse como una entidad anímica o relacionarse con el acto de respirar o tener aliento. Así para los vecinos de esta localidad la sequía era una afectación que ponía en riesgo su vida, pues al vincularse con el acto de respirar y por lo tanto de vivir, todo a su alrededor estaba propenso a perderse. Así humanos, animales, plantas, vegetales, milpas, cosechas, la tierra y los diversos cuerpos de agua estaban en peligro.

De forma más evidente esto se observaba durante las caminatas entre las milpas, algunos de los campesinos mencionaban que las matas estaban tristes, pues no crecían ni tenían color y ni fuerza para hacerlo, de forma más explícita en algunas ocasiones referían que esto pasaba porque no cuidaban bien al maicito, que muchas veces ya no se le ofrendaba o que de plano ya lo habían olvidado. En el caso del ganado este se estaba manteniendo con muy poco alimento y con la compra de agua, situación que generaba a los propietarios un gasto cada tercer día para cubrir esa necesidad. Conforme incrementaba la seca en algunos casos se optó por la venta de los animales a muy bajos costos, lo que generó un acaparamiento por parte de grupos ganaderos más grandes.

En el caso de las mujeres desde el ámbito doméstico se percibía esta pérdida de agua como una vulnerabilidad que ponía en riesgo la salud propia y la de su familia. En los animales domésticos también se observaba un comportamiento diferente, en su mayoría podían estar con la boca o el pico abierto, lo cual entendían sus dueños como si también estuvieran sufriendo. En relación con la salud, a partir de experiencias anteriores, ya sabían que deberían de tener cuidado con enfermedades como el dengue.

La reducción de la principal fuente de agua en la comunidad, que es el pozo comunitario, estaba generando la búsqueda de alternativas para poder resolver la situación, sin embargo, con la pérdida de todas las fuentes como los son; arroyos, pozas y presas; la solución técnica quedaba en los depósitos subterráneos que tenían que ser excavados para hallar posibles fuentes. Un problema relacionado con esta solución es que, en muchos de los casos, estas fuentes artesanales se encontraban en espacios particulares, situación que llevó a tener que negociar en algunas ocasiones o a explotarlos sin consentimiento. Asimismo, la organización en torno a ellos dio como origen a tres tipos de pozos los de tipo familiar, grupal y corporados.

Otra solución que comenzó a platearse fue la búsqueda de agua más allá de los límites de la comunidad, acudiendo a localidades cercanas donde las relaciones de parentesco, compadrazgo o amistad permitía obtener un poco de líquido. En el caso de la localidad cercana de *Ixkakwatitla* los primeros acercamientos fueron de solidaridad para poder obtener un poco de agua. Y aun cuando la escasez se presentaba como un problema regional, a la comunidad del cerro se le miraba de dos formas: la primera, como una comunidad que siempre tenía agua; y, la segunda, en la que se le reconoce por ser donde aun se mantiene la creencia y la realización del costumbre.

Esta última referencia sobre *Ixkakwatitla* como lugar donde se resguarda el costumbre, nos condujo a tornar hacia esta comunidad para el cierre del costumbre. Al volver la curiosidad sobre

las condiciones en las que se encontraban los habitantes de *Teakatl* no se hacían esperar. Mientras aquí ya se preparaba el cierre de la actividad ceremonial. El acto que se desarrolló para concluir fue la barrida, sin embargo, esta se vio un tanto alterada por la presencia de lluvia muy corta durante su desarrollo, situación que nuevamente devolvió la confianza en la gente.

Durante las dos semanas siguientes la estancia en *Teakatl* me permitió observar las implicaciones a nivel familiar que tenía la sequía, hasta llegar al momento del colapso total del pozo comunitario, del cual solo salía lodo, en ese momento los focos de alarma se encendieron, la gente recurrió a buscar estrategias la mayoría fuera de la propia comunidad, para nosotros significó tener que abandonar la comunidad y volver a instalarnos en *Ixkakawatitla*.

Después de algunas semanas de haber transcurrido la vida con cierta normalidad en el cerro, y mediante viajes intermitentes pude registrar cada uno de los tres pozos que abastecen la red de agua que abastecían a *Teakatl*, sin embargo, solo podíamos registrar como la dependencia respecto a este servicio por parte de la comunidad era total, incluso muchos de los pozos estaban en tierras que no pertenecían a ellos. Durante este registro pude conocer la historia del primero pozo que tuvo la comunidad, el cual sufrió un derrumbe y su pérdida a consecuencia de un estudio de suelo que realizó PEMEX durante la década de los 90. Esto dio como resultado el surgimiento del pozo actual, el cual solo depende de la recarga a través del subsuelo de ahí su inestabilidad en el mantenimiento de un nivel óptimo.

Conforme la situación se iba agravando en la región, muchas de las localidades cercanas comenzaban a resentir la ausencia de agua, situación que los orilló a la búsqueda de agua en el cerro. Aquí mientras los habitantes veían la disminución de agua en la red potable, su pozo seguía manteniendo un flujo constante pero muy reducido, lo cual comenzó a preocuparles porque era una situación que muy pocas ocasiones se observa. La autoridad local determinó por consenso entre la población la aplicación de un sistema de distribución por tandeo, lo que permitiría de cierta manera la recarga de los manantiales de donde se extrae el agua. Las primeras dotaciones se realizaron cada tercer día beneficiando a dos de los cuatro barrios. La disminución generó que se extendiera el periodo de abasto a cada trece días, un síntoma fuera de lo común para esta comunidad.

En tanto el abasto del pozo se mantenía diariamente, tanto locales como foráneas buscaban la manera para extraer el líquido y en ocasiones cuando la cantidad era bastante excesiva se realizaba durante la noche y la madrugada, cuando no estaba a la vista de todos la cantidad que se

tomaba. Ese abasto tan grande estaba relacionado con los ganaderos quienes ya no buscaban comprar el agua. Al saberse ese tipo de prácticas la misma población buscaba controlar el acceso de la gente de fuera, pues argumentaban que no se les negaba solo y cuando fuera en cantidades moderadas. Esto se sustentaba en el hecho de que no se puede negar el agua, ya que posee cualidades sensibles y una vez que las personas la comienzan a envidiar y no quieren compartirla, entonces esta se va y se comienzan a secar las fuentes cercanas, de ahí que el miedo a perder el agua este muy presente.

Cuando regresamos a *Teakatl* para la celebración del 24 de junio día de San Juan, nuestra sorpresa fue que no se realizaría ninguna celebración, los dos grupos políticos que hay en la comunidad días previos habían disentido por un desacuerdo relacionado con unos pagos. De esta manera la celebración del santo había sido olvidada y el comité del agua había tomado la decisión de realizar la celebración, sin embargo, no sucedió de esa forma. Alrededor del medio día las nubes comenzaron a juntarse y no tardó más de dos horas cuando comenzó a llover, al parecer el conocimiento de los abuelos se había hecho presente. En un momento sorpresivamente todo el entorno cambio, el sonio de la lluvia y los truenos prometían una buena lluvia. El silencio y la tranquilidad que se respiraba en la comunidad cambio de forma drástica. La tierra comenzó a absorber toda el agua que caía, las voces de alegría se escuchaban, los primeros que salieron a correr a los patios y por las calles fueron los niños, quienes se despojaron de sus ropas para sentir la frescura del agua. Hombres, mujeres, jóvenes todo mundo se volcó a buscar recipientes lo único que querían era captar la mayor cantidad de agua para poder almacenarla.

Una de las cosas más sorprendentes es que a pesar de las condiciones ambientales que habían prevalecido muchos hombres seguían manteniendo la esperanza de poder sembrar. Como tradicionalmente se sabe en este día se inicia la temporada de lluvias y parecía que no había fallado el pronóstico solo era cosa de esperar, a lo lejos entre el monte se observaban algunas milpas que estaban siendo preparadas para sembrar. Sin embargo, no duró mucho la lluvia después de dos horas ceso, dirían algunos que solo fue de pasadita, lo que no podían explicarse es porque las nubes se iban de ahí. Solo a lo lejos se observaban las nubes y el cielo gris que se habían llevado el agua, a lo lejos si estaba lloviendo.

Mientras tanto la celebración de San Juan se vio interrumpida por la lluvia, sin embargo, ya nadie quiso ir a celebrarle a su capilla, la cual está junto a la bomba de agua de la comunidad. Este mismo desapego es el que lleva a reflexionar a algunas personas si realmente se quiere tener

agua o no, tal como lo mencionara un vecino quien identificaba ese olvido con la misma forma como había realizado con el costumbre en *Teakatl* hasta perderse.

A casi un mes de haberse realizado el costumbre, la gente comenzaba a preocuparse pues las lluvias no llegaban como acostumbraban a hacerlo, solo se observaba como las nubes rodeaban y seguían su camino, incluso en ocasiones era triste observar cómo algunos abuelos veían pasar las nubes o escuchaban los truenos a lo lejos y se ponían cabizbajos. Muchos de los comentarios que comenzaban a surgir se relacionaban con haber realizado bien la ofrenda; con que si el especialista sabía o no; si habían respetado los asistentes cuando se realizó el costumbre; si no habían ido curanderos que hubieran hecho maldades a la hora de las ofrendas; si era mejor o no la otra casa de costumbre o incluso si no los había dejado el agua por no ser unidos.

Al sentir la presión y la responsabilidad por no haber agua en la región, el comité del *xochikalli* se reunió para acordar otra estrategia y reconsiderar una nueva visita con el *wewetlakatl* para conocer mediante una lectura de maíz que es lo que estaba pasando, pues la situación era preocupante y muchas de las comunidades que habían aportado se sentían desesperanzadas porque la siembra se estaba posponiendo y mucho del ganado ya comenzaba a tener problemas de alimentación.

Después de una semana se acudió a buscar al especialista, en cuanto nos recibió se expuso el problema y quedó sorprendido, en la región donde vive las lluvias habían sido constantes y no tenía conocimiento de esa situación, por lo cual no tardó en buscar su maíz e instaló una pequeña mesa sobre la que colocó una servilleta y encima de ella dos imágenes religiosas con unas monedas, enseguida nos limpió con una veladora y comenzó a hablar frente a su altar, mencionando a *tonana*, *totata*, diversos santos y algunos cerros, todo esto con el fin de hacerles saber que la intención de nuestra visita era saber ¿por qué el agua no había llegado después de la ofrenda?

Al volver a la mesa que había improvisado tomó entre sus manos los granos de maíz exhaló frente a ellos y los pasó a cada uno de nosotros, enseguida los soltó por encima de la servilleta y algunos se salieron de la mesa situación que no le gustó mucho. Después de cuatro lanzamientos podía tener una lectura de lo que había pasado. Uno de nuestros acompañantes al escuchar lo que estaba diciendo, le comentó, una situación que se había presentado en una de las mesas donde se ofrendó, sobre los cortes habían encontrado el recorte de un aire color rojo, el cual de alguna manera estaba interviniendo en la llegada del agua. Sin más, tomó la decisión de volver a realizar

algunas ofrendas por lo que se tendría que convocar a la gente para realizar el costumbre nuevamente.

Por supuesto las dimensiones de la ceremonia ya no serían de las mismas dimensiones sin embargo tenían que volver a crearse elementos muy específicos, los sones comenzaron a sonar y la mesa del *xochikalli* tenía que decorarse con palmillas y flores frescas, todos los elementos realizados con *koyolli* y los *akaxochitl* para conformar la fortaleza de los cultivos, de igual manera, comenzaron a reelaborarse. La realización de los recortes también era muy específica, los primeros recortes estuvieron relacionados con la sirena, los aires y se crearon cuatro aires de tamaño más grande, los cuales, mencionaban como los meros jefes. Afuera del *xochikalli* se les ofrendo sobre el piso para que no interfirieran y se procedió a realizar la barrida. De nueva cuenta se retomaron las actividades al interior de la casa, mientras se realizaban los cortes, las mujeres sacaron de las cajas de madera al *chikomexochitl*, a *tonana* y a *totata*, se les volvieron a acomodar todas sus ropas, se les agregaron algunas cosas nuevas a manera de regalos, y los atendieron ofreciéndoles un poco de pan, café, refresco, dulces. Cuando se concluyó de recortar se les dio la bienvenida a los nuevos cortes del agua, se danzó con ellos y se les dejó descansar por una noche en la mesa de la casa de costumbre.

A la mañana siguiente, se inició con el arreglo de las mesas y enseguida con la colocación de alimentos y bebidas en las mesas del pozo y del manantial, pues como y habíamos visto es aquí donde habita la sirena. En cada una de estas mesas se podía apreciar a simple vista los estragos que habían ocasionado las altas temperaturas pues todas las hojas que se habían colocado ya se encontraban en un grado muy alto de resequedad. Al finalizar el recorrido se concluyó colocando una ofrenda sobre la mesa grande ante *chikomexochitl*.

En el caso del otro *xochikalli* de *Ixkakwatitla* al cabo de un mes se volvió a convocar a un tercer costumbre, en el incluso participaron algunas personas que asisten a la otra casa. La convocatoria que tuvo este fue grande, sin embargo, en su mayoría era gente que provenía de otras localidades, incluso la confluencia étnica estuvo presente mediante la asistencia de personas de filiación otomí. Esto último es interesante ya que la parte operativa de las ofrendas cambia de cierta manera, situación que generó dudas por el tipo de ofrenda que se estaba haciendo, para la gente de la comunidad era sorprendente que después de ofrecer el ave para los aires, este fuera enterrado directamente sobre la tierra. Si bien, todas las actividades realizadas corresponden a las anteriormente presentadas en la descripción, un aspecto que tuvo mucha inquietud entre los

especialistas que habían asistido, era que la ofenda depositada en la casa de la sirena en el cerro, fue rechazada en dos ocasiones situación que alerto mucho al especialista porque su semblante lo demostraba.

Posterior a esta ceremonia se dio el incremento de ceremonias en toda la región, por la radio local era muy frecuente escuchar que se realizarían en diferentes comunidades, incluso en algunas localidades se reactivaron algunas prácticas, muchas de las cuales estaban relacionadas con sacar a los santos católicos de las capillas y llevarlos a bañar al río, este proceso daba cuenta de la vitalidad que tenía el conocimiento de los abuelos quienes volvían a prácticas “de antes” para tratar de resolver la carencia de agua.

Perspectivas locales entorno al *atlatlakwältlistli*.

Para el señor Bernabé, un vecino de la comunidad quien participó en la elaboración de los altares exteriores del *xochicalli*, recordar la realización de *el costumbre* lo traslado hasta un episodio de su niñez en el que tuvieron que ir por el *chikomexochitl* hasta San Jerónimo.

Allá si hicieron costumbre, pero allá, muchas gentes; ahora no van gentes. Pero en aquel tiempo venían los de ... cada quien, de todas las comunidades, vino acá y llovió. Llovió cuando hicieron ese [costumbre], llovió como 20 días seguidos, las gentes ya quería que llueve, dicen. Y no, dice, el *wewetlakatl*, no: “él sabe, Dios, cuándo.” Y calculaba con su aparato, “no, en 20 días., así nomás.

[pero ¿con qué aparato?] no, él trae ahí como su maíz...sí su maicito, y así. Empezó a llover hoy, pero no.

[¿por qué dejó de llover en aquel tiempo, hubo sequía dura?] Sí, hubo sequía dura, todo, las vacas se mueren y todo, tus burros, sino hay agua, pero en aquella más...aja, así de antes como ellos no hacían así, el trabajo, por eso. Eh, como se viene el *wewetlakatl*, este, él sabe cómo hace, porque no cualquier persona, no.

Este relato ofrecido por don Bernabé, es de gran valía porque nos revela algunos aspectos que deben ser considerados como parte de los aspectos formales y sustantivos de esta ceremonia. En primer lugar, nos reporta que tuvieron que ir por el *chikomexochitl* o las semillas hasta la comunidad de San Jerónimo, lugar donde se realizaba *el costumbre*. El segundo punto destaca la participación extendida de diversas comunidades que, acudían para realizar esta celebración junto a la población local de *Ixkakwatitla*. El tercer punto se relaciona con el regreso de la lluvia a partir de la realización de *el costumbre*, reconociendo que el especialista intervenía con sus conocimientos y dispositivos, en este caso el maíz, para saber el comportamiento del agua y la

lluvia. Y, por último, menciona como al ya no realizarse *el trabajo* -noción que sirve como sinónimo de costumbre- se tenían consecuencias como la sequía.

Todo este conjunto de ideas nos permite reflexionar sobre la importancia del vínculo cercano entre humanos y no humanos a partir de un elemento como el agua. Donde su presencia materializada en la comunidad se acompaña de la representación del *chikomexochitl*, siendo una entidad polisémica que, en este contexto, representa y se manifiesta a través de lo que llaman los abuelos de la tierra *tonanatlalli* o *totatatlalli*, quienes en algún momento encarnan el espíritu viejo del maíz. Sin embargo, en la mayoría de los relatos esto se traduce como una relación de preocupación, responsabilidad y mucho compromiso, pues se han percatado que desde la pérdida y el abandono de las semillas o de los abuelos han cambiado las condiciones ambientales, tal como nos lo compartió una profesora de la comunidad, cuando recordó que en la casa de sus abuelos hacían costumbre, pero al fallecer, su papá ya no continuó haciéndolo en la comunidad de *Postektitla*. Ella al ver como se iban deteriorando los campos de cultivo por la sequía, podía sentirse responsable en algún sentido, pues sabía que tenían los recortes del *chicomexochitl* abandonados en la casa de su papá, esto le permitió reflexionar sobre la posibilidad de trasladarlos a algún lugar donde la costumbre siguiera realizándose, hasta donde recuerda estos recortes son antiguos y al parecer también fueron trasladados desde la laguna denominada San Jerónimo.

Un relato diferente que nos habla sobre la percepción de la ceremonia, es el proporcionado por el *wewetlakatl*, este especialista funge como mediador entre los humanos y las entidades no humanas, así como con otros especialistas como lo son los curanderos, pues a estos se les asocia con trabajar con el malo, el amigo, el hombre tecolote o *tlakatekolotl*.²⁹⁰ Además de controlar el protocolo ritual que en ocasiones se llega a alterar por cuestiones contingentes, así la relación con las entidades principales como el agua o la nube, y con otras como el sol o la lumbre, pueden incidir en el desarrollo de la ceremonia. Esto se relaciona con el relato anterior cuando Bernabé mencionó que no cualquier persona puede realizar ese trabajo pues implica mucho conocimiento. [¿Por qué no pueden asistir los curanderos al costumbre?]

Por eso, por eso te digo, nosotros nos hemos puesto nuestro papá para que trabajemos, que trabajemos bien, no vamos a trabajar chueco, no vamos a trabajar chueco, no hay que hacer cosas malas, hay que hacer buenas. Como ahorita que está contando el compadre, que el otro costumbre hicieron y si ocuparon puro papel rojo,

²⁹⁰ Estas formas suelen usarse cotidianamente para referirse al diablo o *al hombre tecolote*. Sin embargo, en la mayoría de los relatos se le nombra así porque es muy astuto y podría acercarse a las personas si escucha que le nombran.

ese no es bueno, por qué, porqué no es bueno, porque es rojo quiere decir nosotros nada más nos estamos pidiendo puro lumbre, no estamos pidiendo la buena, la buena es blanca, blanca como nube. Ahí está, piénsale, blanca como un nube, porque, nube ese cuando ese viene el agua; y si nosotros pedimos la lumbre esa es la que se ocupa, esa no es para nosotros, nosotros queremos vivir, queremos comer. Si, así están las cosas. Si las cosas las hacen mal, pues es como les digo vamos a pagar todos, no nada más a ellos porque estamos ahí cerquita, por eso no sale, no sale el trabajo. Le digo acá, le estoy contando que se hizo otro por acá por Lomas, fue otro compañero a trabajar, pero no lo hizo bien, se subió en otro cerro en que no le tocaba ahí, le tocaba a otro cerro y entonces por eso aquí vinieron, vinieron a buscar y ya les dije: “que no acepto, no acepto la mesa, lo que hicieron, lo que hicieron no valió.” ¿Por qué no valió? Porque como te dije hace rato, es, son como un presidencia, allá una presidencia, acá otra presidencia, por eso cuando se hace tienes que buscar, tienes que buscar como lo vas a hacer. Hay que consultar antes, donde te va a pedir ahí tienes que ir.²⁹¹

[Por ejemplo, ¿esas ofrendas pueden ir cambiando?]

Pueden ir cambiando, se puede cambiar, pero ahí en cerro no, ahí es mero, las otras sí.

Uno de los recuerdos que tiene don Víctor, antes de ser especialista ritual, es el episodio de sequía que ocurrió aproximadamente hace 30 años en la región.

Hasta más creo, pues aquí nosotros, como te digo, ahorita no vimos mucho, pero allá en partes si lo vieron. Aquí cuando yo empecé a trabajar hasta allá abajo en el puente había un pozo, nomás ahí quedo el agüita, todo se secó, por acá, aunque hacían hoyos y nada, nomás hasta ahí. Ahí llegaban los animales, se los llevaba a muchos animales, ahí los llevaban a tomar agua y ahí se quedaban los animales, se caían. Así esta, los que tienen no quieren soltar ni cien pesos y el que no tiene ese ahí está, está dando, él no tiene, pero está dando. Ahora si fuera parejo nombre pongo 500 o 1000 pesos, mientras por allá no, ese no va a perder, pero ellos nos quieren. Eso ha de tener como unos 30 años. [¿y eso, por qué pasó dejaron de hacer costumbre?] Ahí empezaron los abuelitos a hacer costumbres, vinieron de muchos ranchos, aquí hicieron costumbre [en la comunidad del Limón].²⁹²

[¿Por qué el agua se ha ido de la región?]

Pues para mí ya no llueve, ¿de plano ya no quiere llover porque ya no somos iguales, ya no somos iguales como antes era, antes eran los abuelitos lo respetaban, lo respetaban mucho, ellos se juntaban y después ahí estuvieron, estuvieron, estuvieron hasta que termine y ahorita ya no. Ahorita lo que se hace todavía unos cuantitos y unas personas pues ya no hacen caso, ellos están trabajando, ellos están haciendo cosas, ellos no les importan lo que nos está pasando y por eso así estamos, por eso ya nos castiga también, pero el diosito no nos castiga nomas a ellos, nos castiga parejo porque no se puede quitarlos, porque estamos revueltos, y por eso así estamos.

²⁹¹ Registro obtenido el día 6 de noviembre de 2019 -grabación 83-.

²⁹² Registro obtenido el día 6 de noviembre de 2019 -grabación 82-.

En partes de plano ya no lo respetan, en partes, en partes todavía lo respetan las tradiciones, las costumbres, nomás imagínate ahorita como estamos, como estuvimos, desde aquí empieza y se va derecho de aquí hasta el cerro, todavía venía el agua, pero para allá abajo ¿por qué?, porque allá de plano ya no respetan, ya no quieren nada, ves, por eso el castigo, ahí está, ahí nos da el ejemplo. Si nosotros pensaríamos que si hace falta eso que estamos haciendo lo harían todos y a al mejor todavía se pudiera, se podría regresar, ellos dicen que: “ellos no comen lo que nosotros estamos poniendo, lo que estamos ofrendando.”, claro no comen pero ellos están viendo que nosotros estamos viendo también todavía por ellos. Si, yo así siento.

[¿y por qué no recibió la ofrenda, por qué ya no come?]

No, dicen las personas: “por qué están poniendo, ese no come, no come lo que ofrendamos.” [¿cómo si no fuera una persona el agua?] Ándale así dice, pero nosotros, aunque no come, pero nosotros le ofrendamos, el vapor se va, el vapor lo recibe y por eso a veces si recibe, y por eso hay todavía nos recibe. Por ejemplo, el día que fuimos al cerro, imagínate, estaba el solazo cuando llegamos, lo viste, estaba el solazo y cuando paso un aguacerito, quiere decir que, si recibieron, si recibieron. Así habla la gente, mucha gente habla así, y aunque nosotros sabemos que no come, pero ofrendamos, es importante, para mí es importante, porqué, porque cuando nosotros fuimos allá llovió en esa tarde y luego de regreso llovió, quiere decir que si recibió nomás como te digo: “ya no somos iguales”. Mucha gente que nomás está viendo, mucha gente está riendo de nosotros, ahora si fuera parejo, fuera parejo, iba a decir ellos, pues todos queremos esas cosas, aunque no voy, pero doy mi dinero para que trabaje mi dinero, pero ellos no, ellos si tienen, pero lo tienen en la bolsa y no quiere dar ni un poquito.

[¿qué pasa con lo aires?, ¿cuántos hay?]

Pues de aire, también hay muchas cosas, hay muchas cosas porque, como te digo, como nos pasó, nos pasó porque yo pensé cuando fui allá, regrese aquí, yo regrese a medio día aquí, y bajando de mi carro estaba así el solazo, me metí aquí y al poco ratito llegó el agua, paso un aguacerito, pero empezó aquí en la escuela, pero nada más aquí llovió, nada más un pedacito. Después salió otra vez y se hizo calor, y ya no tarda y otra vez como a las 5 cuando empezó a llover, empezó a llover toda la noche, hasta creció la zanjita. Yo pensé que llovió parejo, pero en esa tarde llovió parejo, todo, todo llovió. Al otro día otra vez aquí llovió, pero allá ya no llovió y se quitó. Entonces aquí sigo cada 8 días, cada 8 días, venía lloviendo y para allá no. Yo no sabía yo pensé que, si estaba lloviendo parejo, cuando vinieron ellos al mes, creo, cuando me avisaron que no. Cuando lo buscamos aquí [por medio de la lectura del maíz], cuando trabajaron también unas personas hicieron un maldad allá, imagínate, hicieron maldad lo voltearon nuestra mesa, lo que hicimos, lo que ofrendamos.

[¿entonces digamos que los aires son malos?]

Hacen como maldades, es malo cualquier aire. Así pasa, por eso así estamos, lo que paya es que nosotros ya no respetamos.

El agua que está en el cerro es sagrada por eso nos da fuerza, sino fuera por ella no estaríamos aquí, eso es lo que nos está dando fuerza. Esa agua es sagrada.

[¿el humito de la ofrenda es el que alimenta?]

Sí, es el que le alimenta... [digamos que el agua es una persona] Así es, nosotros le llamamos sirena, así le llamamos sirena y sireno, siempre va par, como te enseñe allá, te enseñe los cortes, todo corte, todo va pareja no va solo, porque si va solo no produce, siempre tiene que ir los dos, para que haya producción, así están las cosas.

[¿Cómo se comunica con ella?]

Pues, yo le hablo, nomás a veces, porque como nos contesta, nos contesta, nosotros escuchamos, escuchamos algo que sí, cuando recibe también escuchamos, “no te preocupes”, así una vez me dijeron, “no te preocupes, sí va a ver, si va a ver, solo que esperamos que vengan los demás, no nomás ustedes, hay mucha gente que vengan también ellos no nomás ustedes”, Así contesto, me parece hace cinco años escuche eso.

[y en este caso ¿qué es la sequía para la gente?]

Por eso, yo entiendo ahorita, lo que debemos hacer que hagan también los demás, no nomás nosotros, que todos los demás hagan, así solamente así vamos a pesar más. Ahorita ya no pesamos porque ya no somos muchos, ya somos unos cuantos, ya ves en el cerro ahí se juntaba todo la gente y ahora ya no, ya nomas unos cuantitos y por eso ya no, porque como quien dice “nuestra mamá a todos, pero si un hijo nomas un hijo lo está viendo, lo está cuidando y el otro hijo no lo hace caso no le da nada, no lo respeta.” Y, por eso, así te digo, así estamos, así estamos porque mucha gente ya no lo respeta, nomás unos cuantitos lo están respetando y nuestro mamá no quiere así, nos quiere a todos, no nomás a uno hijo, a todos sus hijos los quiere, nomás que los hijos se apartan.

[Y, en este sentido, ¿qué sería *tlaihyowia*?] Pues, sería un castigo lo que nos dio, para que, si nos damos cuenta, lo vamos a acercar y si no nos dan cuenta pues va a seguir así. Por eso te digo, yo como así luego voy a Papantla así les hablo, así les digo que no se dejen esas cosas hay que seguirlo, hay que seguirlo porque nuestra mamá nos cuida todavía, nos cuida, él nos quiere, pero nosotros no queremos, porque, porque ya somos grandes ya no respetamos, si así está. [Entonces ¿*tlaihyowia* es un sufrimiento?] Es un sufrimiento, nos da un castigo. [sufrimos todos] si, porque te digo no los puede apartar, estamos revueltos tenemos que estar ahí, tenemos que sufrir a todos. [¿hasta la milpa?] por eso, es lo que nos quita el alimento, a ver si aguantamos, por eso como aquí, aquí tampoco querían hacer, pasamos en la asamblea dos veces, tres veces, le dijimos a la asamblea para que nos ayuden, que piensan hacer, no van a hacer la costumbre, y dijeron: que no. A la tercera cuando ya se agarraron unas cuantas señoras, ya se dijeron mejor nosotros solo unos cuantitos vamos a hacer, ¿qué dices? Yo con mucho gusto, les digo, con mucho gusto les ayudo. Pues sí, así nos vamos a poner de acuerdo, vamos a ir a allá a reunir a *xochicalli*, les digo.

En esa misma noche me vinieron a dejar a una niña, una niña la trajeron aquí, me dijeron que yo le cuide a la niña porque su mamá de ella salió, se fue, se fue su mamá, y ella no puede estar aquí, pero su hija se va a quedar todavía aquí. Bueno, yo le dije que sí, yo lo recibo, yo lo voy a cuidar, así. Otra noche, otra vez, otro me lo trajeron, una niña, pero feo, feo de su carita, toda sucia esta su ropita todo sucio, esta. ¿Qué quiere decir? Quiere decir porque nosotros no lo cuidamos, no lo cuidamos, donde lo tenemos no lo cuidamos, y por eso así. También lo recibí, aquí lo recibí y le dije a mi esposa que, que él va a traer agua, que lo lave su carita y no quiso. Que sale otra, una comadre allá, “yo lo voy a lavar”, lo lavo bien de su carita, le quitó su ropita, lo lavó ahí los tuve a dos niñas. Entonces ahí al otro día fuimos ahí a la junta nomás unos cuantitos, unos 10 nada más, pero ya dijimos que sí, que vamos a hacer. Le digo vamos a hacer porque vamos a hacer, porque yo también ya me di cuenta de que me están siguiendo y entonces ya le dije, entonces, ustedes vean como lo hacen, pero yo aquí les voy a poner todo el papel que se va a ocupar, todo, yo me encargo de todo. Voy a poner mi mano, no les voy a cobrar nada no importan si no voy a trabajar una semana, no importa, los días a veces yo los pierdo y quien me va a pagar, nadie me va a pagar, solo el diosito sabe.

[¿El cerro que es para usted?]

Para mí es una oficina, no cualquiera es una oficina haz de cuenta que es como la presidencia lo que yo hago es como trabajo, yo hago solicitud, así yo pienso, así yo lo tengo en mi mente, por eso te digo, mucha gente dice: “¿y ahora por qué no llueve? Si ya hicieron ese costumbre.” Miren ustedes van a la presidencia, van a solicitar cualquier cosa y siempre van a una presidencia, ahí solicita; nosotros igual, nosotros solicitamos para que llueva, para que haya maicito, eso es lo que pedimos y eso es lo que queremos, y a parte queremos el agua para que crezca el maicito, el maicito es el que le decimos *chikomexochitl*, es como le decimos, pero no va a vivir, pero no va a crecer así nomás, siempre él va a crecer pero con agua porque sin agua no va a crecer, aunque está limpio la tierra pero si no tiene agua entonces no va a crecer, porque, porque no tiene su fuerza, no tiene su sangre. Tampoco nosotros, si no tomamos agua no vamos a vivir, no vamos a tener sangre, es la sangre de la tierra, el agua, es la sangre de la tierra, es lo que estamos tomando. Por eso estamos aquí, por eso tenemos sangre.

[como se considera el espacio del cerro y las ofrendas...esto va para la parte del ritual]

Para mí es así, es un municipio porque la mesa grande yo le digo ahí está el presidente, y los demás son como vocales, porque por eso hay muchas partes, no en una sola parte, por eso cada parte, cada parte, cada parte lleva su corte [de papel] diferente, hace su trabajo, porque cualquier oficinista tiene su trabajo, haz de cuenta el agente del ministerio, el comandante; al comandante yo le digo, aquí al pie del cerro, cuando entramos en la cerca [ahí se da una de las primeras ofrendas]. para mí en la tranca que pasamos hay un comandante cuidando ahí, y por eso le invito un poquito de aguardiente, un cigarrillo y lo paso a dejar, para que me de permiso, para entrar, por eso hago eso. Pero no cualquiera hace, porque no sabe, ¿por qué?, porque no han visto.

Ora, llegando a la mesa lo primero lo ofrendo al aire donde lleva un pollo blanco, es el aire, es lo primerito es lo que hago yo. Para que me de permiso voy a entregar mi corte, ya entregue ahí tranquilo voy a poner mi

corte, porque sin él, sino voy le voy a ofrendar a eso cuando viene un aire, mi papelito todo lo que tengo aquí, todo lo lleva, ¿por qué?, porque no lo ofrende. Por eso te digo en muchas partes, muchas autoridades hay, nomás que nosotros no sabemos. [¿a esos como les llama usted?] Son como espíritus, porque ellos están viendo, es como te digo ellos reciben el vapor, cierto o no, ellos lo comen el vapor, y por eso cuando sale bien, a los 4 días ahí está, no digo que no. [en el caso de los cortes ¿qué es lo que está haciendo?] Estoy haciendo muñequitos, pero es de donde le toca, [¿y adquiere vida?] es, por eso, estoy haciendo como a las personas, diferentes.

[¿el *atlatlakwiltlistli* tiene mayor importancia por su relación con el agua?]

Lo más importante en el costumbre es el agua, para producir...ahí nace *chikomexochitl*, por eso ahí hacemos una niña y un niño, también es una parejita, ya como te dije hace rato, te digo, siempre va pareja porque si no es pareja no hay nada, no hay producción.

[de todos los costumbres que ahora se hicieron en esta temporada, ¿en cuántos participo?]

Pues los que hicieron costumbres no son muchos. No son muchos, no muchas partes, porque no tienen la casa del costumbre, los ranchos, aunque dijeron que hicieron, pero no es así. Ese no hicieron costumbre, ¿por qué?, porque un costumbre tienen que tener su casa especial para la costumbre, no lo vas a hacer aquí en mi casa, no...Una casa especial para *chikomexochitl* como nosotros tenemos allá arriba, por eso se llama *xochikalli*, igual como en el cerro es especial para él nada más, ninguno está, ninguno vive ahí. Es sagrada, porque es este, como te dijera es *maluilih* por decirlo así es muy cuidadoso.

[durante las ofrendas menciona diferentes nombres...]

ah son cerros, estoy hablando con ellos, para que me escuchen para que vengan y me venga a ver, donde estoy... [¿el cerro?] el cerro, [¿por qué al cerro?] porque, como te digo son presidentes, son municipios, no cualquiera...en todos los cerros viven todos, todos son iguales, tiene fuerza, porque es un cerro lo han puesto, no cualquiera lo hace. Porque imagínate ese cerrito nadie lo hizo solo dios lo hizo, ¿por qué está así? Es un cerro que como te digo es una presidencia, acá hay otro cerrito, también, es igualito así también, parejito, pero es un cerrito, es cerro la colmena. Cerro de la colmena es de las abejas su cerro, todo tiene su nombre.

[¿Y cuándo menciona a la laguna?]

Ahí sale el agua, Laguna porque así dijeron los abuelitos, así dijeron, dice, nomás dice, yo nomás escuche, platicaban ahí los abuelitos que cuando fueron así estaba, nomás así estaba como montecito y cuando llegaron nomás empezaron a hablar, ahí le hablaron, le hablaron, y después lo limpiaron, después hicieron como un hoyo, y ahí empezó a salir el agua. Entonces ya después como lo ofrendaron, dicen que, como que salía haz de cuenta como saliva, como saliva salía, se hacía como burbujitas alrededor y se fue creciendo, creciendo y se hizo mucho el agua.

[¿Cuál es la importancia del *nimocuitlahuis*?]

La importancia es eso, lo tienes que cuidar, la suerte y la fuerza que hay, es una fuerza. Por qué, es como por ejemplo como nosotros, nosotros somos como ayudantes, nosotros nos pusieron para que nosotros cuidemos ese trabajo que hay, nosotros tenemos un cargo, nos pusieron para que nosotros ayudemos a la gente para que les demos lo que se necesite, nosotros tenemos que hacer, porque si nosotros no vamos a hacer esas cosas a nosotros nos castiga, porque nosotros no queremos hacer lo que ellos hacen, lo que ellos quieren. Porque un presidente tiene que mandar todo lo que hay en su trabajo, todo tiene quien va a cuidar, quien va a trabajar, quien va a hacer, quien va a dirigir, y por eso es así... [entonces, ¿el *atlatlakwaltlistli* también sería *cuitlahuis*?] es *timocuitlahuis*, porque vas a cuidar la fuerza del agua.

[*mamatli* habla de un tiempo inestable, aunque en algunas cosas lo entienden como tiempos de crisis, sin embargo, para el especialista es miedo.]

Solamente que así fuera, que vayan haciendo los demás, otra vez se hace para que ya se normalice... [cuando no es normal ¿cómo se dice?] mmmh, no es normal cuando no cumplimos nosotros, [cuando alguna situación no es normal se puede entender como...] *Axtiparejos*, porque no somos iguales, porque nosotros, nosotros estamos pensando, un ejemplo: “nosotros ahorita estamos pensando, para este año, en enero podemos hacer una promesa, para nosotros estamos pensando pero aquellas personas no piensan así, ellos no quieren hacer nada aunque nosotros estamos pensando hacer esto, pero si ellos no hacen eso, eso es lo que te digo no somos iguales, porque yo estoy pensando hacer eso y tú estás pensando que no vas a hacer, no quieres hacer nada, no estamos iguales. Si yo pensaría hacer esa cosa y tú también pensarías eso, tus vecinos, tu gente te acompaña, lo hace como yo estoy haciendo, quiere decir vamos iguales, entonces ahí ya más o menos, ahí ya vamos, este, hacemos ya más mucho gente.” Algunas de las categorías que se relacionan con estas son *tekitl* y *cumpliroa*.

[¿por qué dicen que el agua se va?]

Ah, se quita, quiere decir se quita, nos quita, a nosotros nos quita. *Texkixtilia*, porque *texkixtilia* porque *achichiua* cuenta, no hacemos caso, por ejemplo: “te voy a decir una cosa en mi milpa yo tengo agua, yo tengo agua, pero si yo no hago nada, no hago nada, aunque tenga agua mi milpa, pero si yo no hago nada yo no quiere soltar nada, no quiero dar nada aunque allá están haciendo costumbre, están haciendo costumbre pero yo no quiero ir, yo no quiero dar nada, dinero o unas cositas, no quiero ir a entregar.” Nuestra mamá nos quita, me lo va a quitar, por qué, porque él sabe el maneja él lo está cuidando, como quien dice, haz de cuenta: tú eres mi hijo, yo te di una parte tu lugar, tiene agua pero si tú no la cuidas, si tú no quieres ver nada de eso, te lo va a quitar para que sufras para que veas si no es tu fuerza: ‘yo te di, pero si tú no lo quieres se

lo voy a dar a otro', mejor le voy a dar al otro, si tú no lo cuidas mejor, para que tu sufras, mejor se lo voy a dar al otro, a lo mejor el sí lo va a cuidar." Eso así está.²⁹³

[¿Cuál va a ser el futuro del costumbre?]

Pues, este, para mí, para mí ya no, este, bueno más o menos ahorita ya estamos agarrando, ora vez, estamos agarrando fuerza, porqué, porque ahorita como Radio Huayacocotla está anunciando para que no se pierda, para que no lo deje las costumbres, que se hagan a la mejor si van a escuchar la gente, a la mejor va a seguir, va a seguir haciendo y solamente así para que no se pierda las costumbres de antes; y yo digo, no se va a perder, por qué, porque, este, eso solo diosito lo sabe, diosito lo maneja, ya como te digo, si nosotros no vamos a hacer esas cosas vamos a sufrir todos, como sufrimos como paso, pero si nosotros pensamos que sí, pues a la mejor va a seguir esos costumbres y no se va a acabar, acabamos nosotros pero mucha gente ya no se va acabar, mucha gente va a levantar, va a seguir, por eso, yo como le digo, yo a mucha gente le digo a donde voy a las costumbres: "vean lo que estamos haciendo, por eso yo quiero niños, yo quiero niñas..." como ahorita hicimos allá, cómo viste que llegaron maestros, llegaron alumnos...la otra maestra que trajo a sus hijos, estaba bailando con sus hijos, así fuera, así es bonito enseñar a los chiquitos para que no se pierdan esas costumbres que lleven en su mente que estamos haciendo, para mañana o pasado que nosotros ya no vamos a estar aquí, pero ellos ya han visto así ya me da gusto de que vean los alumnos, por eso como te digo yo, todos los quiero sea maestro sea campesino, sea de todo, a todos los quiero, porqué, porque así todos nos vamos a ayudar, es como les digo, a todos los quiero sea rico sea pobre a todos los quiero, porque un pobre lo puedes mandar, me puedes traer esta cosa y si va a ir porque él la necesita, le das un peso o dos pesos y va a ir, porque él lo necesita; y un rico, no lo vas a mandar, un rico tiene dinero, no lo vas a mandar pero a veces lo necesitamos, porque a veces no tenemos dinero y él nos va a prestar. Y, por eso, yo les digo yo quiero a cualquiera.

[cuando el diosito pone a las personas como usted, para que trabajen, ¿es para que la gente no sufra?]

Sí... [¿su trabajo es quitarle a la gente el *tlaihyowia*?] Así es, para quitar el sufrimiento, ayudar a todos, por eso te digo, yo quiero a todos, no nomás a uno, a todos los quiero. Así está, hay unos que no, hay unos que ya agarraron su trabajo, él como ya lo tiene, él ya no sufre el otro lo ignora, como quien dice lo ignora no lo quiere; y no es así, debe de querer a todos, como, por ejemplo, hace rato te dije: "que me trajeron a una niñita, toda su carita todo es mugre, no se ve nomas sus ojitos, puro mugre así nomás su carita, y me la trajeron y me dijeron téngalo y lo recibí, y le digo que sí, yo lo recibo, yo lo voy a tener pero lo busque quien lo va a lavar y lo lavo, se va a quedar una niñita bien bonita, chinita y la otra es como rubia, sus cabellos como blancos." Sí, así lo vi, como te estoy hablando así lo vi.

²⁹³ Registro obtenido el día 6 de noviembre de 2019 -grabación 81-.

A manera de conclusiones.

En síntesis, en el primer capítulo tuvo como objetivo presentar de forma monográfica algunos de los aspectos a partir de los cuales nos pudimos involucrar en la vida diaria de la comunidad de Teakatl. Si bien, algunos de estos aspectos se presentaron de forma comparativa, con lo observado en Ixkakwatitla, esto se sucedió a consecuencia de las características particulares de cada comunidad, teniendo como base de diferencia dos elementos principales: el primero, relacionado con el vínculo y la propiedad con la tierra y el territorio; y el segundo, vinculado con las formas de organización política que ha generado vías de participación o exclusión en la vida política de la región de Chicontepec.

En definitiva, estos dos elementos que surgen de la organización y participación política en cada comunidad han tenido como resultado un uso y control por parte de los gobiernos municipales para instaurar un sistema de clientelismo político, el cual sirve para construir relaciones de control y dependencia entre las comunidades. Esto puede observarse mediante la dotación de algún servicio público que en algunas ocasiones solo queda restringido para los afiliados o seguidores del grupo político en el municipio. Un ejemplo específico es la dotación de agua mediante sistemas de agua potable o el reparto con pipas, el cual tienen como objetivo beneficiar a los adherentes con alguna organización.

Por otra parte, al establecerse un sistema alternativo de participación y gobernanza desde los usos y costumbres, actualmente se ha tomado como una afrenta a las formas históricamente tradicionales de gobernar en la región. Sin embargo, la presencia y expansión de estas redes políticas en su afán de seguir controlando fortalecen sus vínculos dentro de las comunidades para seguir obteniendo la mayoría de los adherentes. De esta manera, el control del comité de agua por parte de los denominados “enlaces” no parece ser nada desatinado si reconocemos la importancia de este recurso.

Tal como lo observamos en esta estancia de campo donde las alteraciones climatológicas presentadas durante el verano de 2019, tuvieron implicaciones funestas para la mayoría de las

comunidades en la región. Durante este periodo la pérdida constante de las fuentes locales de agua repercutió en todos los niveles del ámbito comunitario y familiar. En relación con los aspectos comunitarios estos evidenciaban encuentros y desencuentros debido a la ausencia de agua por más de 10 meses, sin embargo, ante las condiciones sociales, económicas y políticas de esta comunidad solo quedaba la resistencia y la resiliencia que, si bien se mantenía ante el estrés causado por la sequía, también generó un ámbito de creatividad por parte de los propios habitantes. De forma específica el término local *tlaihyowia* o sufrimiento permitía dar cuenta de la resistencia y la adaptación ante circunstancias adversas como las vividas con la sequía de esta temporada 2019.

Esta afectividad no solo se circunscribía a un aspecto emotivo sino que integraba aspectos como: la reactivación de la memoria entre los abuelos, la percepción concreta de un ambiente degradado, una condición anímica y de salud, las consecuencias derivadas de prácticas y comportamientos locales, el contraste con la alteridad a partir de entender que existen personas de corazón duro o que no ayudan, la remembranza de episodios biográficos vinculados a eventos climáticos como lo es la sequía y la construcción de valores y normas de comportamiento, sustentadas en el respeto, aspecto vinculado con el maíz.

Esta última característica sustentada en las prácticas y el conocimiento del costumbre está casi ausente y solo se encuentra entre muy pocos de los abuelos de esta comunidad, a partir de ese conocimiento pueden contrastar experiencias actuales donde el cambio es percibido como una afectación directa a toda la vida comunitaria por la adquisición de nuevos valores, la cual deviene de múltiples procesos que han intervenido en la comunidad, el más reciente es un proceso de migración no mayor a 20 años, el cual ha intentado enfrentar las carencias y la falta de oportunidades y desarrollo locales, pues muchos argumentan que de la milpa ya no se vive. Sin embargo, por algunas experiencias que se pudieron recopilar son múltiples las agresiones y los factores de discriminación con los que se enfrentan lo que provoca que no sea muy satisfactoria su experiencia.

Volviendo a la creatividad que surgió en este contexto de sufrimiento, fue posible observar los ámbitos de acción que le dieron una nueva dinámica a la comunidad, un aspecto que incluso destacaba la propia autoridad local como algo positivo, porque la gente ya no era pasiva, sino que ya se daba cuenta de sus necesidades y su fuerza como comunidad. Así las categorías de trabajo y ayuda surgieron como mecanismos que permitieron una adaptación de la comunidad. En este caso la generación de nuevas oportunidades aconteció con la falta de trabajo en las milpas y la

disminución del agua en el pozo comunitario, situación que llevo a muchos hombres, en su mayoría, a emplearse como distribuidores de agua la cual acarreaban y la acercaban a personas que por condiciones físicas o de salud no podían abastecerse cada tercer día, lo cual les redituaba ya fuera con dinero o en especie. Sin embargo, se observó que en muchos casos lo que prevalecía eran los lazos de parentesco o compadrazgo, como un elemento que permitía solicitar la ayuda para poder abastecerse.

Esta misma ayuda se dimensionó en escalas mayores cuando fue necesaria la búsqueda y perforación de pozos artesanales, los cuales involucraba mover un mayor número de recursos, esto produjo asociarse en colectivos más amplios donde siempre se tenía como primera opción a los familiares, enseguida a los compadres y conocidos, e incluso a los vecinos de comunidades más cercanas y vinculadas con la suya. La búsqueda apertura de estas fuentes de agua como se mencionó se sostuvo por formas organizadas en el parentesco, el compadrazgo y la amistad. El primer caso se recurrió a la búsqueda personal de agua tanto a nivel regional como fuera de ella, sin embargo, una situación que se enfrentaba era el gasto elevado de recursos por lo que no era una situación muy entable. Una segunda opción era mediante situaciones que permitieron la apertura de pozos entre familiares que aportaban dinero o trabajo para su realización. En este caso, al ser un bien corporado tenía la intención de sumar recursos ante la falta de recursos o relaciones. Asimismo, la tercera vía fue mediante la compartición de alguna fuente de agua, con lo cual se buscó solucionar la escasez mediante estrategias colectivas donde la comunidad se organizaba con el fin de vincularse con agentes externos a la comunidad.

Finalmente, esta necesidad y dependencia que se ilustra a través del recurso hídrico ha sido un elemento histórico que han enfrentado los habitantes de esta localidad. En este sentido es necesario recordar dos acontecimientos relacionados con el agua: primero, la pérdida del primer pozo comunitario a consecuencia de las actividades de exploración que realizó PEMEX en los años noventa, lo cual llevo a la comunidad a la búsqueda de otro pozo de abasto. Posteriormente, un segundo acontecimiento fue un periodo de sequía que se vivió en la misma década. Si bien, hay una escasa presencia de servicios públicos, los habitantes siempre se han visto en la necesidad de resolverlos por sus propios medios. Así la presencia del servicio de agua potable no se extiende a más de 10 años. Ante la imperiosa necesidad de contar con este recurso frente a un ambiente degradado, que estrategias son las que se seguirán hacia el futuro; este episodio de sequía será como lo refieren los abuelos de la comunidad un castigo por no respetar y olvidarse del costumbre.

Este primer acercamiento de corte monográfico nos permitió indagar la conexión y pertenencia que tuvo lo que denominan costumbre en la vida diaria de las poblaciones *masewalmeh*. Asimismo, nos permitió trazar un eje de análisis, a partir de la realización del *atlatlakwaltlistli* en la comunidad contigua de *Ixkakwatitla*, actividad que permite crear un referente a nivel regional por la importancia que representa el ofrendar comida a elementos como el agua, al cerro, a la tierra o los aires. De esta manera, el acto de ofrendar comida y el episodio de sequía intensa que se vivió ¿Cómo podría entenderse desde un conocimiento local y regional?

Para finalizar el segundo capítulo y atendiendo los objetivos planteados en el mismo, la revisión de la categoría de ritual nos ha permitido considerar que el denominado *atlatlakwaltlistli* no se puede limitar a una lectura monológica de actos, representaciones y simbolismos, tal como se ha advertido en otros aportes. La revisión de algunos autores que se enfocaron en aspectos muy específicos del ritual nos permitió considerar la ritualidad como praxis o ritualización, hallando tres aspectos fundamentales que derivan de este análisis.

El primero que tiene como propósito no vincular este tipo de actividades con categorías preestablecidas o modelos de análisis que universalicen las prácticas. El segundo, nos conduce a un análisis desde el contexto, articulando la praxis en un marco más amplio de relaciones donde confluyan humanos, no humanos, objetos, relaciones y símbolos mediante cierta agencia. El tercero permite ubicar mediante la ritualización los rasgos preferentemente importantes que se expresan por y para quienes participan de estos actos.

En consecuencia, estos tres elementos a través del *atlatlakwaltlistli*, nos remiten a una aproximación metodológica de tipo diferente a lo marcado por los cánones de la disciplina. Es solo en el momento que se le puede dar la pertinencia suficiente a las categorías locales y las representaciones de las propias personas que participan de este acto. Así cuando se refieren a darle de comer al agua, tener cuidado con los aires o cuidar del niño maíz, no se está expresando un mundo mágico o cierto tipo de creencia, sino un tipo de relación diferenciada con nuestra propias categorías y formas de construir el mundo. Este shock cultural en nuestro caso inició con el significado lingüístico del *atlatlakwaltlistli* y su materialización en actos de interacción mediante las ofrendas, la comensalía y el comportamiento. Esto en principio nos llevó a preguntarnos que se estaba entendiendo por darle de comer al agua, y aun cuando el significado lingüístico daba cuenta de ello, en todos los trabajos anteriores se redujo a un acto de representación y significado.

Este cambio de paradigma nos permitió un acercamiento a otra forma de construir el mundo, relaciones y sujetos. Hay que destacar este último aspecto por las condiciones que el sujeto implica en las relaciones que se establecen en el *atlatlakwaltlistli*, pues no solo se centra en una intencionalidad humana sino en la plena intersección con múltiples entidades, las cuales son encarnadas mediante los cortes o *tlatekmeh*.

El trato que se tiene con estas entidades es totalmente diferenciado, a ellos se les recibe, ofrenda y atiende con cortesía y hospitalidad. Además, todas las acciones desarrolladas dan cuenta de un orden jerárquico mediante actitudes y afectividades que se demuestran ante estos seres. En algunos casos el sentimiento de temor se relaciona de forma específica con los aires, pues ellos pueden ocasionar muchas afectaciones. En el caso de los padres de la tierra a ellos se les expresa respeto, no cualquiera puede tener contacto con ellos ni tampoco se les manipula de forma constante. De forma contraria sucede con el *chikomexochitl*, a este se le consiente, se le mimica, es un niño al que hay que cuidar de forma semejante a la vida, por lo cual siempre se le deben procurar buenos cuidados. Sin embargo, la que demuestra un carácter caprichoso es la sirena o dueña del agua, quien puede alejarse de la vida de los humanos y ponerlos en riesgo, a consecuencia de hacerla sentir mal o maltratarla.

En este caso la intención de presentar un modelo de sociedad que trasciende el ámbito de lo humano solo puede ser aprendido y descrito en sus propios términos, alejándonos de cualquier lectura que minimice la intención y la agencia de todos los participantes, práctica muy común en los acercamientos etnográficos, donde se sobreponen categorías que intentan asimilar a términos propios, reduciendo su capacidad de interacción e incluso de construir a la sociedad. Por lo tanto, como se señala a lo largo de este capítulo, el *atlatlakwaltlistli* deriva de una práctica comunitaria identificable, la cual consideramos como un protocolo ceremonial con fines diplomáticos mediante el cual se expresan las relaciones entre la comunidad *masewal* y las entidades no humanas que conforman una sociedad extendida en un cosmos relacional.

Sin embargo, plantear este modelo de interpretación nos conduce a posicionarnos frente a las denominadas peticiones de lluvia, las cuales han sido fundamento de los análisis en la relación de las poblaciones indígenas en México con el agua. Las representaciones y los significados que se desprenden de estos análisis tienen como fundamento una teoría de la reciprocidad y el intercambio, generando una lectura funcionalista donde la mayor capacidad de interacción se sustentaba en los humanos.

Sin embargo, los tres elementos que se presentaron en el capítulo como el animismo, la apertura de lo social y la asociación de sujetos y colectividades, permiten reflexionar en un marco más amplio de relaciones que de igual manera estaba presente, pero habían sido omitidas. En el caso del animismo podemos observar como en las entidades anímicas o espirituales corporizadas a través de los *tlatekmeh*, se evidencian ciertos rasgos que remiten a la posesión de vida. El primero de ellos deviene de su forma lingüística y la terminación *meh* la cual solo es utilizada para objetos animados. Otro atributo que puede ser identificado con la vida es el elemento central que caracteriza a cada uno de estos cortes, los cuales son diferenciados por sexo o atributo que los dota de personalidad, a estos rasgos se les ha prestado poca atención si consideramos la importancia que tienen estas entidades anímicas entre las poblaciones *masewalmeh*.

Un ejemplo de esto lo podemos observar en el tratamiento que se le da a la entidad anímica denominada *ihyotl*, la cual se relaciona con el acto de la vida y específicamente con la acción de respirar. De esta manera, la vinculación entre vida y respiración, de forma etnográfica la podemos observar en su aspecto negativo a través de la categoría de *tlaihyowia*, la cual, como ya hemos comentado hace referencia al sufrimiento derivado de la ausencia o carencia de algo, en este contexto específico por la falta de agua, entendiendo que esta palabra hace referencia a la imposibilidad de respirar.

En consecuencia, ante los embates climatológicos derivados de la temporada de sequía, un dispositivo local que permite relacionarse con la entidad que posee este recurso es el *atlatlakwaltlistli*. Esta ritualización está sustentada en la noción de mantenimiento, categoría local que remite a cuidar y conservar en la memoria a estas entidades; el desarrollo que presenta este se compone de cinco elementos: crear, interactuar, fortalecer, renovar y conciliar; elementos que integran, lo que hemos denominado protocolo ceremonial de un cosmos relacional. Este de forma sintética se puede entender como el acto de contraer un contrato social metahumano el cual tiene como principio la socialización en un cosmos inestable.

En pocas palabras el desarrollo de este capítulo se centra en la presentación de otra forma de concebir y habitar el mundo, la cual ha quedado a resguardo de los abuelos de *el costumbre*. Por lo tanto, pensar esta forma de conocer el mundo se suma a muchas otras que confluyen en su cotidianidad, la cual no puede ser omitida ni desvalorizada sino homologada como una vía más para enfrentar y resolver las carencias de agua, esto sustentado desde lo que se conoce como *kwallititstoke* o pasarla bien; noción que alude a la organización, al diálogo, el respeto y los

acuerdos. En todo caso este término que remite a los principios de una buena relación alude al principio básico de la cosmopolítica el cual se sustenta en el diálogo ante la diversidad de perspectivas.

Por último, la presentación del tercer capítulo tuvo como objetivo describir el desarrollo del protocolo ceremonial del *atlatlakwailistli*, el cual como pudimos observar presenta toda una serie de actividades vinculadas con el ofrecimiento de alimentos a cada una de las entidades que pueblan el cosmos junto al que cohabitan los *masewal*. El primer momento constituye una serie de actividades previas a la ceremonia, como la recaudación fondos y materias primas para su realización, a esta actividad se le conoce como ranchar y se realiza entre las comunidades de la región.

Esta colecta es entendida como una contribución que permitirá llegar al objetivo común, es decir, aun cuando la aportación sea mínima dentro del costumbre opera como un elemento que permite trabajar y ayudar en el mantenimiento de una relación con los espíritus. En este caso el factor de la memoria es importante, pues a consecuencia de esta se mantiene una constante vigilancia e interacción con las entidades; en caso contrario, los abuelos recuerdan y advierten eventos catastróficos como sequias, inundaciones, huracanes y heladas.

Otro aspecto de la rancheada es que sirve como un medio de comunicación y difusión en la realización del evento, lo cual en ocasiones implica la participación intracomunitaria con lo cual se moviliza un mayor número de recursos y esfuerzo humano. Siendo este último un elemento esencial para el buen desarrollo de la ceremonia. Sin embargo, también existe la cara negativa de esta participación, en primer lugar, porque puede propiciar conflictos con otros grupos, a partir de establecer una relación con la sirena, lo cual motiva relaciones de envidia o la necesidad de querer llevarse el agua a sus comunidades. Entendiendo por esto que en ocasiones la sirena puede sentir mayor afecto y esfuerzo por parte de otra comunidad. Por otra parte, el esfuerzo con que se realiza la ceremonia también puede evidenciar una falta de interés o importancia a lo que se está realizando, ante lo cual no se obtiene la respuesta esperada, una evidencia de que este tipo de relación no siempre es de tipo estable, por lo que algún tipo de comportamiento, gesto, palabra o sentimiento puede llegar a afectar.

La dirección del especialista ritual marca la pauta de cada una de las fases que integra la interacción con estos espíritus. Así, se integran los sonidos y olores a la atmosfera que invade a la casa de costumbre. El control sobre los cortes es de suma importancia, porque, a partir de estos se

puede evidenciar una jerarquía establecida entre las propias entidades que, si bien no es excluyente, puede ser contingente al propósito que se busca con el *atlatlakwaltetlistli*.

Esta jerarquización se puede observar en cada uno de los días en que se realizan los cortes, para lo cual se les asigna un día de corporeización, en el que las atenciones que se les brindan son primordiales para establecer una buena relación. Posteriormente la convivencia entre humanos y no humanos queda establecida mediante actos de comensalía que fungen como un medio para afianzar esas relaciones.

Respecto a los elementos que interactúan dentro del costumbre podemos señalar que estos se remiten a la construcción de una miniaturización del cosmos en el cual se entabla un diálogo constante con las entidades; sin embargo, este no puede ser muy cercano ya que la intermediación del especialista es imprescindible. Por lo tanto, estas entidades, aunque no muestren un carácter nefasto tal como el de los aires, siempre se busca tenerlas bajo control.

Este control además se hace explícito en la conformación del paisaje que rodea a esta comunidad, la cual queda sujeta a una cohabitación con estos espíritus, a partir de lugares bien identificados por la población ante los cuales se asume una actitud de respeto. Por lo tanto, vivir en un paisaje relacional implica una conducta moral y afectiva ante la vigilia de estas entidades.

Glosario

1. Achaneh.- Se usa para referirse a los que cuidan o al dueño del agua.
2. Achichiwa.- Se usa para referirse cuando se debe preparar algo en este caso algo relacionado con el agua.
3. Akaxochitl.- Elemento usado durante el costumbre cuyo uso tiene como objetivo dotar de fuerza a los frutos que se generan en el campo o las milpas.
4. Amatlplatekmeh.- Esta palabra se usa para referirse en plural a los recortes de papel.
5. Amatlplatektli.- Recortes de papel realizados con corteza de amate.
6. Amelli atl.- Agua de pozo.
7. Apanchaneh.- Es uno de los nombres como se conoce a la Sirena o a la Dueña del agua.
8. Atl.- Agua. Aunque su significado se relacione con este elemento material, en ciertos contextos puede agregar entidades relacionadas con la generación, la custodia y su resguardo a través de nombres específicos como *apanchaneh* -dueña del agua-, *ciwuamichi* -mujer pescado o sirena- o *axinola* -neologismo para referirse a la señora del agua-.
9. Atlahko.- Se usa para referirse al arroyo.
10. Atlatakwaltilistli.- Es la acción de dar de comer al agua. En ocasiones ha sido usado sinónimo de ritual y especialmente para referirse a las peticiones de lluvia.
11. Atlatlakwalia.- Forma de nombrar cuando se da comida a alguien, en este caso es al agua por el prefijo *atl*.
12. Atlatlalia.- Es la ofrenda para el agua.
13. Awakatl.- Este es un neologismo de la palabra en español aguacate.
14. Axomalakatl.- Es la manera como se nombra a los remolinos que se forman.
15. Axtiparejos.- Es una expresión que se usa para señala “que no somos parejos”, se usa para denotar actividades que no se realizan en conjunto.
16. Axtli.- significa pipian y es una pasta para elaborar un platillo a base de ajonjolí.

17. Ayakaxtle.- Es el topónimo de esta localidad y su significado es sonaja, por la forma que tiene el cerro que circunda esa área.
18. Chikometepetl.- Es el topónimo usado para el municipio de Chicontepec. Este significa siete cerros y está relacionado con el paisaje y siete elevaciones principales: Postektli, Tepenawak, Tsoakalli, Ayakachtli, Xochikoatepetl, Xihwikomitl y Tepeixcitla.
19. Chikomexochitl.- Este nombre se vincula con el héroe cultural de estas comunidades, si bien, es una palabra metafórica se traduce como siete flores. El uso metafórico que adquiere depende del contexto y dentro del costumbre puede entenderse como semillas, como ancestralidad entre muchas otras connotaciones.
20. Chikawa.- Es la palabra que se usa para referirse a la fuerza que puede tener todo ser animado, también puede entenderse como salud o vitalidad.
21. Ehekatl.- Se usa para referirse al aire.
22. Ehecayotl.- Esta palabra se refiere al huracán.
23. Elotlamanilistli.- Este es el nombre de una celebración que se realiza después de cosechar los primeros elotes de la temporada. En ella se agradece al elote que personifica a *Chikomexochitl*.
24. Etl.- palabra para referirse a frijol.
25. Istacamatl.- Es como se refieren a los cortes de papel utilizados en el costumbre y que son realizados con papel industrial.
26. Istaklatekmeh.- Recorte de papel industrial color blanco.
27. Ixkakwtitla.- Es el topónimo de esta comunidad y se traduce como monte de algodón. Algunos habitantes lo relacionan con la actividad que realizaban con este material o también lo refieren porque en la cima del cerro *Postektitla* en ocasiones se asientan las nubes sobre él.
28. Kakaloxochitl.- Nombre para referirse a la flor de mayo.

29. Kaltokayotl.- Es la manera de identificar el domicilio de una persona, esta identificación puede ser por apellido de la familia, ubicación o actividad a la que se dediquen los habitantes de la casa.
30. Kasakwaya.- Actividad que se conoce como cerra la puerta y se realiza 4 días después del costumbre.
31. Koapelech.- Es la forma de nombrar a los gallos.
32. Koatitla.- Es la forma como se refiere a los lugares de monte.
33. Koatlatojtli.- Herramienta de trabajo usada en la siembra, es conocido como “palo sembrador”.
34. Koawitl.- Se usa para referirse a árbol.
35. Koaxilokoawitl.- Nombre de los objetos usados en el costumbre para representar la dureza de los frutos. Están elaborados con carrizo y flores de cempoal.
36. Koaxilotl.- Es la palabra para referirse a plátano.
37. Kostumbre.- Se usa para referirse a un complejo de actividades o ceremonias, en algunos casos puede referirse como sinónimo de ritual.
38. Koyolli.- Es el nombre de una fibra vegetal que se usa para realizar diversos objetos.
39. Koyomeh.- Palabra para referirse a las personas mestizas o aquellas que tienen un comportamiento diferente al de los *masewalmeh*.
40. Kwitlawis.- Es una palabra relacionada con cuidar o mantener en buen estado.
41. Kwmpliroa.- Es un neologismo usado para referirse a cumplir.
42. Kwamatl.- Papel realizado con corteza de árbol.
43. Kwalania.- Se refiere cuando se hace enojar a alguien.
44. Kwallitztoke.- Es una palabra usada para referirse a “estar bien”, y se integra por 4 ideas principales: Organización, Dialogar o Hablar, Respetar y Acordar.

45. Kwapelechxochitl.- Es como se refiere a la flor de gallo y esta es de color morado, se usa principalmente durante la fiesta de muertos.
46. Kwatlapextli.- Es usada para referirse a los altares donde se depositan las ofrendas, pero localmente se conocen como mesas.
47. Lalax.- Palabra usada para naranja.
48. Malwili.- Se usa para señalar el respeto y cuidado que se debe tener sobre algún objeto o persona, esto en relación a alguna jerarquía, por lo que se debe tener un buen trato.
49. Mamawih o mamatli.- Palabra usada para expresar miedo.
50. Masewal.- Palabra usada para referirse a las personas relacionadas con las actividades del campo o labranza, también es una forma de autoadscripción por parte de las personas en las comunidades, lo cual implica un cierto tipo de comportamiento y la participación en ciertas actividades como las derivadas del costumbre.
51. Maxochitl.- Objeto elaborado con flores y usado durante el costumbre.
52. Mayantli.- Esta palabra se usa para referirse a la hambruna o algún acto de crisis.
53. Mehatsi.- Es una entidad que se caracteriza por rondar algunos espacios de la comunidad, se puede aparecer a las personas o hacerles algún tipo de broma.
54. Melawah.- Es una expresión y se utiliza cuando algo es verdadero.
55. Miawatl.- Se refiere a la espiga o flor del maíz.
56. Mihkailuitl.- Es el nombre con el que se conoce a la fiesta de muertos.
57. Milli.- Nombre del espacio donde se cultiva
58. Miluilih.- Palabra que se usa en el contexto del costumbre para referirse a cosas que son delicadas o que requieren un trato especial por su importancia, en caso contrario puede ser peligrosa y crear algún padecimiento al infractor.
59. Moaxka.- Se utiliza para referirse a la pertenencia de la segunda persona “sus pertenencias”.

60. Mokpahtia.- Es la forma de referirse cuando se cura mediante un curandero.
61. Mokualania.- Esta palabra se usa para referirse a algún conflicto.
62. Momapakalitztli
63. Mosentilia.- Palabra usada para referirse cuando la gente se reúne.
64. Mumuxtli.- Forma como se denomina al altar que se pone fuera de casa.
65. Naxcocoxochitl.- objeto que se usa durante el costumbre, su elaboración es de suma importancia porque ayuda a representar la vitalidad de los cultivos, se realiza con ramas de Koyolli y flores.
66. Nechpolouaj.- Se utiliza esta frase para señal que “hace falta algo”.
67. Nehmaitolli.- Se usa para referirse a las suplicas que se hacen ante las entidades.
68. Nimokwitlahwis.- Se usa para referirse al mantenimiento, esta expresión alude a que están al pendiente de algo, mediante cuidados y servicios que se le brindan.
69. Noaxka.- Se utiliza para referirse a mis bienes o las cosas que son de mi propiedad.
70. Notlalli.- Se usa para referirse a mi tierra.
71. Ohtli atl.- Se refiere a la zanja por donde pasa el agua.
72. Pitsolintsonteko.- Es el nombre de un tamal de tamaño grande que se realiza con la cabeza de un puerco, su elaboración se realiza en medio de actividades importantes.
73. Pochotl.- Se usa para referirse al árbol de pochote.
74. Postektli.- Es el topónimo de la localidad y el nombre del cerro de principal actividad ceremonial en la región, su nombre tiene por significado “quebrado”. La historia de este cerro se encuentra inscrita en la memoria y el registro oral de los habitantes, el cual se remite hasta eventos míticos donde se generó su destrucción, pues argumentan que “de antes llegaba hasta el cielo”.
75. Sekwayatl.- Se utiliza para referirse al viento que trae agua.

76. Sempoalxochitl.- Esta flor es la más usada en las ceremonias civiles y el costumbre, su preferencia se debe a su estética y al olor que desprende. El campo semántico y metafórico que integra es bastante amplio, incluso puede usarse como un marcador de conteo a través de su traducción *sempoal* o veinte.
77. Sintli.- Palabra con la que se refieren al maíz.
78. Siwamichi.- Nombre relacionado con la Sirena o dueña del agua, con este nombre se le relaciona con la fauna que habita los espacios acuáticos.
79. Siwatl.- Palabra con la que se refiere a las mujeres.
80. Sokitl.- Se utiliza para referirse al lodo.
81. Teakatl.- Es el topónimo de esta localidad y se denomina así por la presencia de este tipo de vegetación y por ser un marcador espacial, el cual, se traduce como dos caña.
82. Tekalantoh.- Se usa para referirse a alguien que está enojado.
83. Tekanahuac.- Es el topónimo relacionado con el lugar donde vivía la Sirena cerca de Teakatl Amatlan, y significa rodeado de agua.
84. Tekitl.- Se usa para referirse a trabajo.
85. Telpokatl.- Se utiliza para referirse a los varones como jóvenes.
86. Tepahthketl.- Se usa para referirse a las personas que tienen conocimiento y usualmente se conocen como curanderos, en este caso su talento es nato.
87. Temopaleuia.- Es como se nombra al trabajo colectivo mediante la ayuda de otras personas, o mejor conocida como “mano vuelta” o localmente referido como “nos ayudamos”.
88. Tepezintla.- Topónimo que significa “atrás del cerro”.
89. Tesiwitl.- Forma como se refieren al granizo.
90. Tetetsawia.- Se usa para referirse a un aviso.

91. Texkixtilia.- Es una expresión que aparece cuando quieren referirse a la consecuencia negativa por no realizar costumbre, es decir, “nos quita”.
92. Teyolpakatl.- Es la forma como se conoce a los brujos.
93. Timokamawiseh.- Es una frase que se usa cuando se llega a un acuerdo y se entiende como “vamos a conversar”.
94. Timokesowa.- Se usa para referirse cuando hay un sentimiento de tristeza.
95. Timopalewis.- Es ayudarnos o mano vuelta.
96. Timoyolyamaniseh.- Esta frase también puede aparecer como parte del acuerdo pero se pone énfasis en la conciliación entendiéndose como “vamos a ablandar el corzaon”.
97. Titekokia.- Es una expresión para referirse a alguien que se odia o que “no quieres ver”.
98. Titemakaj.- Se usa cuando algo es compartido y se entiende como “doy con el corazón”.
99. Tiyolpaki.- Se usa cuando alguien está contento.
100. Tiyoltatih.- Se usa para referirse a las personas de corazón duro, a la persona que no muestra sentimientos o empatía, o incluso se asocia con un mal comportamiento.
101. Tlachi.- Se usa para suelo.
102. Tlachixketl.- Es el nombre que se le da al especialista ritual que utiliza el maíz para su lectura y consulta.
103. Tlaehekatl.- Se usa para referirse cuando hace viento tranquilo.
104. Tlahpalolli.- Es el acto de saludar.
105. Tlaihyowia.- Se usa para expresar sufrimiento.
106. Tlaixpankoawitl.- Esta palabra se puede entender como altar. En la celebración de muertos es donde se depositan las ofrendas.
107. Tlakatekolotl.- Es el hombre tecolote y se relaciona con el diablo, si bien no se considera algo malo, la relación con él es delicada y cuidadosa. La presencia de esta entidad se evidencia durante la realización del carnaval cuya celebración esta relacionada con él.

108. Tlakualli. Palabra que se usa para referirse al acto de comer.
109. Tlalli.- Es la manera como se refieren a la tierra.
110. Tlallia.- Se utiliza para referirse a una acción de poner o colocar algo.
111. Tlamakawalistli.- Se usa para referirse a la ofrenda que se realiza posteriormente a la fiesta de muertos, esta se realiza a 8 días después.
112. Tlamakuaptli.- Es como se denomina al trabajo en conjunto que comúnmente se conoce como “mano vuelta”, esta ayuda por lo general se establece mediante lazos de parentesco, compadrazgos o amistad.
113. Tlamanas.- Se usa para referirse al acto de ofrendar o en ocasiones para referirse a la costumbre.
114. Tlamatineh.- Se usa para referirse a un tipo de especialista que posee conocimientos.
115. Tlamatiketl.- Nombre con el que se conoce a los curanderos.
116. Tlamokuitlawianeh.- Forma para referirse a unas entidades que fungen como guardianes de entidades mayores.
117. Tlaneltokilli.- Puede indicar las prácticas espirituales, aunque localmente es entendido como el conjunto de creencias.
118. Tlanextli.- En ocasiones se usa para referirse a la superficie terrestre sobre la que se refleja la luz.
119. Tlaochpanalistli.- Se refiere al acto de realizar una limpia durante el costumbre.
120. Tlapalehuis.- Forma de referirse a la ayuda.
121. Tlapapecholli.- Es un tamal de tamaño grande el cual se realiza con una ave completa de ahí sus dimensiones. Es usado en ocasiones especiales y se comparte con todos los asistentes, destacando este acto de comer colectivo lo que le confiere su importancia.

122. Tlapatia.- Es con el nombre que se refieren al acto de fumigar las milpas, localmente se entiende como “echar la medicina”.
123. Tlapetlanianeh.- palabra con la que se refieren a los relámpagos.
124. Tlapolixih.- Se usa para referirse cuando se ha perdido todo, como en el caso de la sequía.
125. Tlaseseya.- Se usa para referirse a lo frío.
126. Tlatekmeh.- Es el plural para recorte o corte, los cuales son realizados durante el costumbre.
127. Tlatektli.- Es el singular de recorte o corte que se usan en contextos del costumbre o curación.
128. Tlatlakwaltia.- Esta palabra se usa para referirse de forma reverencial al *atlatlakualtilistli*.
129. Tlatlallia.- Es la ofrenda o colocar algo.
130. Tlatlakwaltlislti.- Es toda actividad relacionada con el acto de ofrendar.
131. Tlatlepanita.- Es la forma como se refieren al respeto.
132. Tlatomonianeh.- Forma de referirse a los truenos.
133. Tlatsikuintli.- Se usa para referirse al acto de brindar.
134. Tlawake ehekatl.- Esta palabra se usa cuando hay vientos seco.
135. Tlawaltok.- Es como se denomina a la sequía.
136. Tlawililok.- Es uno de los nombres con el que se refieren al diablo.
137. Tlaxotlih.- Se usa para referirse a cosas sagradas, las cuales pueden ser de cuidado.
138. Tlayenkaketl.- Es un tipo de especialista ritual que participa en el costumbre y ayuda en las actividades al *wewetlakatl*.
139. Tli ehekatl.- Se utiliza cuando hay viento caliente.

140. Tlixitli.- Se refiere al fogón, especialmente al que se encuentra en el *xochikalli*.
141. Toaxka.- Se utiliza para referirse a lo que nos pertenece y se entiende como “lo nuestro”.
142. Toka.- Es la acción de sembrar.
143. Tokawitl.- Es la manera de referirse a la caña de maíz.
144. Tokayo.- Es como se refieren a una persona con la cual se ha contraído una relación parental, la cual vincula a un abuelo con un recién nacido a través del nombre pero la cual no se reduce solo a él, también implica obligaciones y compromisos que se extienden incluso más allá de la vida terrenal.
145. Tokpamatl.- Son los pelos del elote.
146. Tonal.- Esta palabra se utiliza para referirse a una fuerza anímica que poseen las personas y las cosas, en ocasiones puede ser análogo a la concepción de alma con lo cual puede permanecer aun cuando las personas mueren.
147. Tonalmilli.- Así se conoce a la milpa que se realiza durante la temporada de calor, la palabra tonal refiere a lo caliente.
148. Tonana.- Esta palabra se usa para referirse a la madre, en ella se conjunta una concepción ancestral para designar cierta jerarquía, usualmente es referida como “nuestra madre”.
149. Tonanatlalli.- Se usa para referirse a la personificación de la tierra en su aspecto femenino, en ocasiones se menciona como abuela.
150. Totata.- Esta palabra se usa para referirse al padre, en ella se conjunta una concepción ancestral para designar cierta jerarquía, usualmente es referida como “nuestro pare”.
151. Totatatlalli.- Se usa para referirse a la personificación de la tierra en su aspecto masculino, en ocasiones se menciona como abuelo.

152. Totolos.- Es una comida local que se realiza en actos de importancia como lo puede ser una boda. Se realiza a base de condimentos y carne de puerco, en ocasiones se llegan a conocer también como albóndigas.
153. Totonik.- Se usa para designar cosas calientes.
154. Tsitsimitl.- Es la representación femenina de los aires nefastos, se cree es una mujer iracunda de carácter irritable, en ocasiones se concibe como la madre de *tlakatekolotl*.
155. Wahki.- Esta palabra se usa para referir se a algo que está seco.
156. Wetzi atl. Lluvia, agua que cae.
157. Wewe. Su uso tiene diversos significados que varían con el contexto. El más común es el de viejo, aunque puede llegar a significar conocimiento, jerarquía, respeto o ancestralidad.
158. Wewetlakatl.- Este es uno de los
159. Weytata.- Se usa para referirse a nuestro gran padre, aunque localmente solo lo he escuchado para un anciano que tenia muchos conocimientos y vivió durante más de 100 años.
160. Xochikalli.- Es la casa donde se realiza el costumbre, su nombre se traduce como la casa de la flor, esto en alusión a uno de los nombres como se conoce a Chikomexochitl, es decir ahí es donde se aloja su espíritu o tonal y todos los objetos relacionados con él.
161. Xochikoatepec.- Es el topónimo para la localidad de este mismo nombre, su identificación se debe a la presencia del cerro que en el conocimiento local es el lugar donde habita *tlakatekolotl* e incluso las narraciones señalan que cuando los hombres son engañados por esta entidad son alojados en el interior de este cerro y posteriormente son devueltos a su vida cotidiana, en algunos casos pasando un año después de su desaparición.
162. Xochikopikayahwalli.- Es el nombre que recibe el aro o lazo que se utiliza durante la barrida o *tlaochpanalistli*.

163. Xochikopinalistli.- Es el nombre que se recibe la actividad de pasar el lazo por encima, y algunos los refieren como cambiarse de flores o metafóricamente como cambiarse de piel.
164. Xochison.- Música interpretada solo en el costumbre. Si bien, sus interpretaciones solo son melódicas, dentro de las actividades genera un tipo de lenguaje alterno que prescribe las actividades que se realizaran durante su entonación.
165. Xochitl.- Es la palabra para referirse a flor aunque también puede integrarse en un campo metafórico de donde puede adquirir una carga significativa bastante amplia, como por ejemplo, *chikomexochitl o xochison*, la primera alude a siete flores, y está relacionado con el héroe mítico de esta región, el número siete alude a la parte masculina y las flores en este sentido se relacionan con semilla, por lo tanto, su significado no es bastante claro hasta que se contextualiza dentro del denominado costumbre donde adquiere significados por relaciones y préstamos con otras palabras y otros objetos. Lo mismo sucede con la palabra *xochison* la cual alude a la música que se interpreta dentro del costumbre, sin embargo, este género de música solo queda restringida a este ámbito y no puede ser interpretada en cualquier espacio o tiempo.
166. Xopalmilli.- Esta es la milpa
167. Yankuiki xiwitl.- Es el nombre de una ceremonia familiar que se realiza a principios de año.
168. Yanwi.- Es la manera de nombrarse a la tierra nueva o a la que está lista para sembrarse.
169. Yoltok.- Se usa para referirse a lo que está vivo o que tiene vida.
170. Zacamilla.- Es un barrio ubicado en Ixkakuatitla y su topónimo hace referencia a una zona donde antiguamente había zacates.

Bibliografía

Acosta, Eliana “La fiesta de los manantiales. Una aproximación al cambio y continuidad de la tradición religiosa entre los nahuas de Pahuatlán” en Nueva Época, 9, julio-diciembre 2010.

- Apaddurai, Arjun *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. CONACULTA- Grijalbo. México, 1991.
- Báez-Jorge, Felix; Gómez, Arturo *Tlacatecolotl y el diablo (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)* Gobierno del Estado de Veracruz-SEC. Jalapa, 1998.
- Bassols, Ángel *Las huastecas en el desarrollo regional de México*. Trillas. México, 1977.
- Bell, Catherine *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press. Oxford, 1992.
- Bloch, Maurice *From Blessing to violence: History and ideology in the circumcision of the Merina of Madagascar*. Cambridge University Press. Cambridge, 1986.
- Christensen, B. *Brujerías y Papel Precolombino*. EURAM. México, 1979.
- Clifford, James; Marcus, George *Writing Culture. The Poetics and Politics of ethnography*. University of California Press. Berkeley, 1986.
- Dehouve, Daniele “El venado, el maíz y el sacrificado” en *Diario de Campo*, INAH, México 2008.
- De Olmos, Andrés *Arte de la lengua mexicana*. UNAM. México, 2002.
- De Tapia, Carlos *Paradigma apologético y noticia de la Lengua Huasteca*. UNAM. México, 1985.
- De Vidas, Ariel. *El trueno ya no vive aquí. Representaciones de la marginalidad y contrucciones de la identidad Teenek (huasteca veracruzana, México)* CIESAS-COLSAN-CEMCA-IRD. México. 2003
- Descola, Philippe *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu Editores, Buenos Aires-Madrid, 2012.
- Antropología de la naturaleza*. IFEA-Lluvia Editores. Lima, 2001
- Díaz, Rodrigo *Archipiélago de ritual*. Anthropos Editorial-UAM-I, 1998.
- Frazer, G. *La Rama Dorada*. FCE. México, 1969 [1890].
- Florescano, Enrique *Breve historia de la sequía en México*. CONACULTA. México, 2000.
- Galinier, Jacques *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales Otomíes*. UNAM. México, 2018 [1990].
- Geertz, Clifford *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona, 2003.
- Gómez, Arturo. *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. PDCH. México, 2002.

González, Mauricio; Medellín, Sofía “Los ropajes del agua; aproximaciones a los cuerpos de agua entre los nahuas de la Huasteca” en *Agua y diversidad cultural en México*. Serie Agua y cultura del PHI-LAC-UNESCO. Montevideo, 2008.

Holbraad, Martin; Pedersen, Morten *Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press. Cambridge, 2017.

Ichon, Alain *La religión de los totonacas de la Sierra*. INI-CONACULTA. México, 1973.

Kaberry, Phyllis *ABORIGINAL WOMAN. Sacred and profane*. Routledge, New York. 2004 [1939]

Kohn, Eduardo *How forests think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. University of California Press, Berkeley- LA- London, 2013.

Lammel, Ana María; Goloubinoff, Marina; Katz, Esther (eds.) *Aires y lluvias. Antropología del Clima en México*. CEMCA-CIESAS. México, 2008.

Latour, Bruno *Nunca Fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI editores Argentina. Buenos Aires, 2007.

Reassembling the social. An introduction to Actor-Network-Theory. Oxford University Press. NY, 2005.

Liffman, Paul “El agua de nuestros hermano mayores: La cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados”. COLMICH- Rice University. 2016.

López, Alfredo; López Leonardo *El pasado indígena*. CFE-COLMEX. México, 2012.

López y Fuentes, Gregorio *Huasteca*. Ed. Botas. México, 1939.

Lemonier, Pierre *Mundane objects: Materiality and non-verbal communication*. Left Coast Press Inc. Walnut Creek, 2012

Lorente y Fernández, David *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima deidades del agua y graniceros de la cierra de Texcoco*. CIESAS- IBERO. México. 2011

Medellín, Alfonso *Exploraciones en la Región de Chicontepepec o Huasteca Meridional*. INAH. Xalapa, 1955.

Melgarejo, Luis *Antigua ecología indígena en Veracruz*. Editorial del Estado del Gobierno de Veracruz-Llave. Xalapa, 1980.

Huasteca Veracruzana (Época nativa). Editorial del Estado del Gobierno de Veracruz-Llave. Xalapa, 1998.

Ochoa, Lorenzo *Huastecos y totonacos*. CONACULTA. México, 1990.

Historia Prehispánica de la Huasteca. UNAM. México, 1984.

Palerm, Ángel *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del valle de México*. SEP-
INAH, DF, 1973.

Pérez Castro, Ana Bella *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*.
UNAM-IIA-COLSAN. México, 2013.

Pitarch, Pedro (Coord) *Ensayos de etnografía teórica*. nola. Madrid, 2020.

Puig, Henri *Vegetación de la Huasteca. (México). Estudio fitogeográfico y ecológico*. CEMCA,
1991.

Questa, Alessandro *Dancing spirits. Towards a Masewal ecology of interdependence in the
northern highlands of Puebla, Mexico*. University of Virginia, Anthropology Department. PhD
Dissertation's, 2017

*Cambio de vista, cambio de rostro. Relaciones entre humanos y no humanos a
través del ritual entre los nahuas de Tepetzintla, Puebla*. UNAM-FFyL-IIA.
México 2010

Ruvalcaba, Jesús *Tecnología agrícola y trabajo familiar. Una etnografía de la Huasteca
veracruzana*. CIESAS. México, 1991.

Rappaport, Roy *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge University Press,
Cambridge, 1999.

Reynoso, Carlos *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa. Barcelona, 2008.

Sandstrom, Alan *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca
contemporáneo*. CIESAS. México, 2010

Tradicional papermaking and paper cult figures of Mexico, University of Oklahoma. Norman and
London 1991.

Simeon, Remi *DICCIONARIO de la lengua NAHUATL o mexicana*. Siglo XXI. México, 1984.

Smith, Laurence *El mundo en 2050*. DEBATE. Barcelona. 2011. (Trad. Juan Pedro Campos)

- Stengers, Isabelle *Cosmopolitics I*. University of Minnesota Press. Minneapolis- London, 2010.
(Trans. Roberto Bononno)
- Stesser-Péan, Guy *Viaje a la Huasteca con Guy Stesser-Péan*. FCE-CEMCA. México, 2008.
- Taggart, James *The Rain Gods' Rebellion*. University Press Colorado. Lousville, 2020.
- Toussaint, Manuel *La conquista de Panuco*. Ediciones del Colegio Nacional. México, 1948.
- Trejo, Leopoldo et. al. *Sonata Ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. INAH. México, 2014.
- Turner, Victor *La selva de los símbolos*. Siglo XXI México, 1999.
- Tylor, Edward *Primitive Culture*. Vol. I Dover Publications Inc. Mineola, 2016 [1871]
Primitive Culture. Vol. II Dover Publications Inc. Mineola, 2016 [1871]
- Valle, Julieta *El territorio más codiciado. Oligarquías regionales, pugnas interelitistas y movimientos indígenas en el norte de Veracruz. 1821-1856*. INAH-ENAH. Tesis de Licenciatura en Etnohistoria 1995.
- Van't Hooft, Anuschka *The ways of wather*. Leiden University Press. Leiden, 2006.
- Vite, Alfonso *Entre la mesa y los siete cerros. Historia y paisaje ritual de los nahuas de Huautla, Hidalgo*. UNAM-FFyL-IIF Tesis de Maestría, 2016
- Wagner, Roy *La invención de la cultura*. NOLA, Madrid, 2019.
- Williams, Roberto *Los Tepehuas*. Universidad Veracruzana. Xalapa, 2004 [1963].
- Willerslev, Rane *Soul hunters. Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Univestity of California Press, Berkeley- LA- London, 2007.

Recurso electrónico

- Hasler, Andrés (2011). *Gramática moderna del nahua de la huasteca*. Consultado el 13 de junio de 2020. www.ven.bc.ca/prisons/grahuas.pdf