

El agua y sus significados: una aproximación al mundo de los nahuas en México*

Yuribia Velázquez Galindo**

Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana de México

Hugo Rodríguez González***

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México

<https://doi.org/10.7440/antipoda34.2019.04>

Cómo citar este artículo: Velázquez Galindo, Yuribia y Hugo Rodríguez González. 2019. “El agua y sus significados: una aproximación al mundo de los Nahuas en México”. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* 34: 69-88. <https://doi.org/10.7440/antipoda34.2019.04>

Artículo recibido: 19 de enero de 2018; aceptado: 28 de agosto de 2018; modificado: 20 de septiembre de 2018.

Resumen: Objetivo/contexto: El trabajo ofrece una aproximación a las complejas formas de interrelación social que establecen, desde una lógica propia, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla con su entorno, tomando como ejemplo cuatro manifestaciones distintas del agua: lluvia, manantial mar y río. **Metodología:** la información etnográfica que sustenta este trabajo se obtuvo de una investigación iniciada en 1993 y que continúa a la fecha, enfocada en conocer cómo viven los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. La información fue recopilada directamente en trabajo de campo mediante las técnicas de observación participante, registro etnográfico y entrevistas antropológicas

- * Este artículo es uno de los resultados de la investigación de largo aliento realizada por los autores desde 1993 en la Sierra Norte de Puebla, hasta la actualidad. A lo largo de nuestra investigación hemos abordado diferentes temas tanto de manera colectiva como individual —algunos han sido tesis de grado—, como la noción de la muerte, el chamanismo nahua, la construcción social de la persona, y durante la última etapa, sobre la relación cultura-naturaleza.
- ** Doctora en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México. En la actualidad es investigadora adscrita al Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana de México, trabaja la línea de investigación Antropología de la Alimentación. Entre sus últimas publicaciones están: “Una aproximación al uso cultural y significado de la montaña, entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”. En *América: tierra de montañas y volcanes. Voces de los pueblos*, coordinado por Margarita Loera, 110-154. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2013. ✉yuribia.velazquez@gmail.com
- *** Doctorante en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, Maestro en Ciencias (Etnobotánica) por la Facultad de Ciencias de la Universidad Autónoma de México (UNAM). Ha investigado temas relacionados con el uso y significado de las plantas, en diferentes contextos étnicos. Entre sus últimas publicaciones están: “Esencias para los dioses de las montañas: ofrendas alimentarias entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla en México”. En *Comida y cultura nuevos estudios de cultura alimentaria*, coordinado por Antonio Garrido Aranda. España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 439-468, 2009. ✉hcosmic2004@yahoo.com.mx

a pobladores nahuas que habitan en los municipios de Naupan, Xicotepec, Huauchinango y Tlaola. **Conclusiones:** a partir de la información etnográfica recolectada, apuntamos a demostrar que las distintas manifestaciones del agua son significadas como personas o agentes intencionados que actúan con base en normativas sociales regidas por una lógica de cooperación e interdependencia, que no solo brinda fundamento a prácticas de gestión responsable, sino a modelos jurídicos que podrían ser aplicados en México. **Originalidad:** el trabajo es relevante en cuanto aporta elementos a la discusión sobre la dicotomía cultura-naturaleza y muestra cómo se vinculan los nahuas —a través de un modelo de interdependencia— a la realidad social en que viven.

Palabras clave: *Thesaurus:* agua; interdependencia; persona. *Autores:* nahuas; subjetividad.

Water and its Meanings: An Approach to the World of the Nahua People, Mexico

Abstract: Objective/Context: The purpose of this paper is to provide an overture to the complex forms of social interrelation established by the Nahua people that inhabit the Northern Sierra in the state of Puebla (Sierra Norte de Puebla), with their surroundings; an interrelation guided by a singular logic. An example of this can be observed in the four different manifestations of water: sea and rain, spring and river. **Methodology:** Ethnographic data that supports this paper was obtained from a long-term study dating back to 1993 and which has remained focused on grasping the reality in which the Nahua people from Sierra Norte de Puebla develop their lives. This data was gathered directly by applying different techniques —including participant observation, ethnographic register and anthropologic interviews— during fieldwork in the Naupan, Xicotepec, Huauchinango and Tlaola municipalities. **Conclusions:** We strive to demonstrate, using ethnographic data, that different water manifestations are signified as persons or subjects with agency that act based on social norms ruled under a certain logic of cooperation and interdependence, which provides a basis for responsible management practices, and gives meaning to legislative models that could be applied in our country nationwide. **Originality:** This paper is relevant, in the sense that it can bring new aspects to a broader discussion regarding the nature-culture dichotomy, and it comes to show how the Nahua people connect —through an interdependence model— with the social reality that encloses them.

Keywords: *Thesaurus:* Interdependence; person; water. *Authors:* Nahua people; subjectivity.

A água e seus significados: uma aproximação ao mundo dos nahuas no México

Resumo: Objetivo/contexto: O trabalho oferece uma aproximação às complexas formas de inter-relação social que estabelecem, a partir de uma lógica própria, os nahuas da Serra Norte de Puebla com seu entorno e toma como exemplo quatro manifestações distintas da água: chuva, manancial, mar e rio. **Metodologia:** a informação etnográfica que sustenta este trabalho foi

obtida de uma pesquisa iniciada em 1993, e que continua sendo realizada, com o objetivo de conhecer como vivem os nahuas da Serra Norte de Puebla. A informação foi recolhida diretamente no trabalho de campo mediante as técnicas de observação participante, registro etnográfico e entrevistas antropológicas a moradores nahuas que habitam os municípios de Naupan, Xicotepec, Huauchinango e Tlaola. **Conclusões:** a partir da informação etnográfica coletada, queremos demonstrar que as diferentes manifestações da água são significadas como pessoas ou agentes intencionados que atuam com base em normativas sociais regidas por uma lógica de cooperação e interdependência, que não apenas oferece fundamento para práticas de gestão responsável, mas também para modelos jurídicos que poderiam ser aplicados no México. **Originalidade:** o trabalho é relevante ao mesmo tempo que colabora com elementos para a discussão sobre a dicotomia cultura-natureza e mostra como os nahuas se vinculam — através de um modelo de interdependência — à realidade social em que vivem.

Palavras-chave: *Thesaurus:* água; interdependência; pessoa. *Autores:* nahuas; subjetividade.

Este trabajo es resultado de una investigación etnográfica iniciada en 1993 y que continúa hasta la fecha, enfocada en conocer cómo viven los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. En este escrito presentamos un acercamiento a la forma en que significan su entorno, con apoyo de la información de campo obtenida mediante observación participante y entrevistas antropológicas de pobladores nahuas que habitan en los municipios de Naupan, Xicotepec, Huauchinango y Tlaola. En particular abordaremos los significados asociados al agua en cuatro expresiones distintas: lluvia, manantial, mar y río, con el fin de mostrar cómo se vinculan estos significados con la práctica social de gestión cuidadosa del recurso.

En el desarrollo de este escrito daremos prioridad al material etnográfico y al contexto en el cual este se genera, con el propósito de facilitar la comprensión de los sistemas de significados locales y la lógica cultural que los dota de sentido. Iniciamos definiendo algunos conceptos teóricos, luego describimos las particularidades de la zona y caracterizamos brevemente a los habitantes del área en estudio. Posteriormente, presentamos la información etnográfica sobre el agua con la idea de brindar el contexto necesario a la información etnográfica. Por último, reflexionamos en torno al cambio de paradigma epistémico que implica el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, en particular el de los ríos.

La construcción social de la naturaleza y las realidades diversas

Una de las características de la modernidad, entendida como la lógica cultural que articula los significados que brindan fundamento al modelo capitalista, es la separación tajante que se establece entre el ser humano y su ambiente social y natural. Desde esta perspectiva, los seres humanos somos definidos y percibidos como individuos, es decir, como personas o *sujetos* independientes que actúan de manera racional —en la búsqueda del beneficio propio— en el marco de un entorno natural y social que nos es ajeno y externo. Desde este modelo de realidad, la relación que establecemos con el entorno está signada por el utilitarismo, que se expresa de manera clara en nuestros modelos productivos extractivistas con los cuales no solo cosificamos a la naturaleza, sino al hombre mismo.

La construcción de la modernidad y sus vínculos con la ecología es parte de un complejo proceso histórico que José Manuel Noredo (2006) explica, tomando como base la generación del pensamiento ilustrado:

El pensamiento ilustrado consiguió emancipar por vez primera lo político y lo económico de las antiguas reglas morales, no sólo mediante la relajación más o menos instrumental y transitoria de estas reglas, sino a base de identificar el bien con el poder y con la riqueza y la virtud con el afán de acrecentarlos. (Noredo 2006, s. p.)

72

■ Los resultados de este modelo de pensamiento que prioriza la acumulación de la riqueza han sido devastadores con el ambiente; sin embargo, a pesar de que este es el modelo hegemónico de relación con la naturaleza, aún existen sociedades que se rigen bajo otras lógicas culturales. En el caso de México contamos con más de cincuenta grupos étnicos, quienes definen su entorno de manera distinta y establecen una forma de relación diferente con el mismo. Los estudiosos han llegado a notar que los ambientes en que ellos habitan se encuentran relativamente mejor conservados. En un intento por llamar la atención hacia estos aspectos, Boege (2008) definió como patrimonio biocultural de los pueblos indígenas, tanto a los recursos naturales bióticos que se encuentran en su entorno cercano, como a las prácticas con las cuales estos han sido intervenidos en distintos grados de intensidad según ciertos patrones culturales. Un ejemplo de este patrimonio son los agroecosistemas tradicionales y la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente (Boege 2008).

Si bien los pueblos indígenas y las comunidades locales han sido reconocidos como sujetos sociales centrales para la conservación y el desarrollo sustentable en el Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB) de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) —del cual México es signatario—, aún no se toman las medidas pertinentes para que en cada legislación nacional se lleve a cabo la integración obligada de un marco jurídico que garantice el respeto, la preservación del conocimiento, las innovaciones y prácticas, y los estilos de vida relevantes para la conservación del ambiente y el uso sustentable de la biodiversidad.

El conocimiento de los pueblos indígenas está compuesto por teorías particulares con las cuales definen el espacio, sus componentes diversos y a sí mismos. Estas teorías establecen las normas que rigen las relaciones entre el hombre y su entorno, y la creación de prácticas específicas que han sido adaptadas creativamente dentro de los contextos cambiantes a través de las generaciones. Tales conocimientos, que son de gran utilidad para las sociedades modernas, no son similares a la ciencia contemporánea en cuanto son expresiones de una racionalidad diferente; no son extensiones o formas incipientes del racionalismo científico, son teorías sociales o epistemologías locales sobre el mundo circundante (Toledo y Barrera Bassols 2001, 108). Estas prácticas y estos saberes son considerados patrimonio porque tienden a una conservación efectiva de los recursos que opera con base en lógicas propias, que no pueden ser separadas de una forma particular de concebir y de relacionarse con el entorno.

Estas actividades se desarrollan alrededor de prácticas productivas (praxis) organizadas bajo un repertorio de conocimientos tradicionales (corpus) y relacionando la interpretación de la naturaleza con ese quehacer, el sistema simbólico en relación con el sistema de creencias (cosmos) ligados a los rituales y mitos de origen. (Toledo y Barrera Bassols 2001, 111)

A pesar de la disposición para reconocer la importancia de los conocimientos tradicionales vinculados al entorno, aún existen dificultades para abordar el sentido que tienen estas teorías o epistemologías locales porque, desde nuestro pensamiento científico, la naturaleza solo puede comprenderse en oposición directa a la cultura, conformando una dicotomía excluyente. Para nosotros, la naturaleza engloba a todo aquello que ya está dado o que es innato. Solo lo natural es real y su realidad deriva de que existe —como *objeto*— de manera independiente del hombre. Por otra parte, con el término cultura nos referimos a todo aquello que es una convención social construida por el hombre —el *sujeto*—; su existencia depende de la continua acción humana en el mundo. En nuestra realidad segmentada, el conocimiento sobre la naturaleza y la cultura está organizado en disciplinas excluyentes: la biología, por un lado, y la antropología, por el otro.

En la actualidad, como señalan Blazer y De la Cadena (2009, 6), los científicos sociales asumimos que los indígenas creen que los cerros u otros elementos de aquello que nosotros llamamos naturaleza *tienen vida*. Pero, no consideramos que esas afirmaciones tienen un estatus de realidad debido a dos problemas fundamentales: 1) porque en las conversaciones interculturales que sostenemos son nuestras categorías las que determinan conceptual y epistémicamente las condiciones y características del diálogo y, dado que los criterios de validez que manejamos están regidos por una perspectiva científica monocultural, solo somos capaces de generar interpretaciones desvalorizadas sobre las afirmaciones ajenas; 2) porque otorgar siquiera el estatus de posibilidad a esas afirmaciones requiere replantear los supuestos sobre lo real que sostienen el pensamiento científico y eso es una declaración subversiva.

Lo impensable no es que ‘los indígenas crean que los animales o los cerros tengan vida’ —por el contrario, así es como pensamos. Lo que no podemos es pensar esas afirmaciones en sus propios términos porque no tenemos las herramientas conceptuales para hacerlo. Lo inconcebible —lo realmente impensable— es que el cerro o la ballena sean algo otro. Son cerro o ballena —punto. Eso ‘otro’ es creencia —está bien para los indígenas pero no para nosotros, y mucho menos para el Estado. (Blazer y De la Cadena 2009, 6)

Con esta afirmación, consideramos que los autores tocan dos temas nodales de las relaciones interculturales. Por un lado, la dificultad teórica y metodológica para acceder a los contenidos y a la lógica que subyace a los conceptos indígenas. Por otro, a la problemática política que implica el cuestionamiento de la hegemonía monocultural actual y a la indignante exclusión epistémica de aquellos sistemas de conocimientos generados desde realidades distintas, que son tan comprobables empíricamente y tan válidos como aquellos derivados del método científico.

La discusión sobre la relación entre cultura y naturaleza, desde el ámbito teórico y metodológico de la Antropología, aunada a los esfuerzos por asumir la realidad de las afirmaciones de las personas con quienes trabajamos y de reflexionar teóricamente en torno a ellas, ha brindado algunos frutos interesantes. Wagner (1981), para mostrar la complejidad de la realidad de los daribi de Nueva Guinea, explica que esta complejidad solo puede ser comprendida como una inversión del lugar asignado por el racionalismo occidental a *lo innato* o *natural* y a *lo creado*, lo cultural o lo convencional. Es decir, para los daribi, *lo natural* existe de una forma eminentemente social y *lo creado* por la acción social modifica de manera profunda aspectos que, desde nuestra perspectiva, hemos considerado innatos o *naturales*.

Hallamos ejemplos de esta propuesta de cuestionamiento y de reflexión teórica en torno a la relación cultura-naturaleza en los estudios de Strathern (1988) con los melanesios y en las investigaciones de Viveiros de Castro (2004b) con los amazónicos. Este último autor encuentra que, para los amazónicos, *lo innato* no se corresponde con lo universal e inequívoco, es decir, con aquello que nosotros consideramos el *objeto* o la *naturaleza*. Para ellos, lo que corresponde a lo universal es el *sujeto*, pues reconocen que hay una humanidad primigenia y generalizada que subyace a todo lo existente y que es eminentemente social. En cambio, aquello que corresponde a lo variable, lo construido o particular que nosotros ubicaríamos en el rango de la *cultura*, corresponde para ellos a los diferentes cuerpos o distintas expresiones de las humanidades. En este sentido, lo que existe para ellos de manera *natural* es una humanidad primigenia y lo que se construye a través de la acción son los cuerpos.

Pero cabe señalar que esta forma de definir la relación entre *lo natural* y *lo construido* implica también, entre los amazónicos, un modelo distinto para conocer el entorno y que es inverso al occidental. Mientras nosotros requerimos *objetivizarlo* para conocerlo, pues la forma del *otro* es el *objeto*, el chamanismo amazónico requiere

de personificarlo y dotarlo de actitud intencional para conocerlo, pues en esta cultura la forma del *otro* es la persona. Al respecto, Viveiros de Castro aclara que:

La personificación o subjetivación implica que la “actitud intencional”, adoptada en relación con el mundo ha sido de alguna manera universalizada, en este sentido, el verdadero conocimiento (chamánico) pretende mostrar un máximo de intencionalidad o abducir un máximo de agencia. Una buena interpretación, entonces, sería aquella capaz de entender cada evento como una verdadera acción, una expresión de los estados intencionados de algún sujeto. (2004b, 469)

El autor encuentra que la deprecación es la forma particular de relación entre los humanos y los demás seres que pueblan el mundo amazónico. En el caso de los nahuas, el modelo es diferente y, por ello, retomaremos las propuestas de Magazine (2015) sobre la generación de estados intencionados en los sujetos. A la luz de sus datos etnográficos, el autor replantea las categorías analíticas en que hemos organizado —como antropólogos— la realidad y encuentra que la acción social de los habitantes de Tepetlaoztoc —un pueblo mexicano— no está enfocada en la producción de cosas —*objetivización*—, sino que se orienta más bien hacia la producción de sujetos —*subjetivización*—. Le llama *subjetivación* a la generación de estados subjetivos activos en las personas, que los habitantes explican como alegría por participar en determinadas actividades que responden a la invitación y al convencimiento. En este sentido, la fiesta, el trabajo o las cosas mismas —las objetivaciones— son la expresión de la suma de subjetividades y es lo que resulta de “hacer algo entre todos”, pero no son el motivo fundamental de la acción social.

Utilizo el término subjetividad activa para indicar que lo que producen no es solo acción en los otros, sino también un estado subjetivo que consiste en estar dispuesto a ejecutar dicha acción. No sobra decir que esta producción no se refiere a *controlar* a las demás personas: la acción producida pertenece al actor y no al productor. El primero requiere de alguien más para verse impulsado a actuar, pero una vez que lo decide es porque lo desea. (Magazine 2015, 21)

El “hacer algo entre todos” solo puede lograrse a través de una continua causación para la acción orientada a generar la subjetividad activa y lograr la participación de los convocados. Aprender esta lógica de causación es la base para la construcción social de las personas como seres interdependientes. Aunque cabe reiterar que esta continua causación no implica una manifestación de poder o de imposición de uno o de algunos sobre otros, sino que se refiere al señalamiento de que, en el marco de una interacción continua y permanente, las personas que son construidas como seres interdependientes se necesitan mutuamente para poder actuar (Magazine 2015).

Good (2004) también observó la continua interrelación en que viven los nahuas de la cuenca del río Balsas, México, los cuales establecen relaciones de mutua interdependencia con las personas vivas y con los muertos. Estos últimos son

vistos como actores importantes en las actividades productivas, particularmente en el cultivo del maíz —base de la alimentación—, mientras que los vivos sostienen a los difuntos a través de la presentación de ofrendas alimentarias vinculadas al ciclo estacional y agrícola.

A partir de la realidad de la información etnográfica recibida, Good (2005) propone un modelo fenomenológico en el cual la lógica cultural nahua se expresa mediante ejes conceptuales en donde el concepto de trabajo o *téquitl* que se entrega y se recibe de otros —sea mediante acciones o bienes— es el eje ordenador central. Este concepto, se refiere al uso de la energía humana —llamada *chichahualistli* o “fuerza”— con una intencionalidad o propósito social en el marco de un sistema donde tanto el trabajo como sus productos se otorgan a otros como expresión de amor y de respeto.

La participación en este sistema de intercambio constituye la base del reconocimiento colectivo de alguien como persona. Estas relaciones sociales y sus valores motivantes —el amor y el respeto— no son exclusivos del entorno humano, sino que son compartidos por seres no humanos que son personalizados o construidos como sujetos intencionados, que habitan el cosmos y que componen una parte activa en esta circulación de trabajo que se entrega a otros como manifestación de afectos. Todos se encuentran unidos en una relación de interdependencia y mutua causación para la acción que se expresa a través de los rituales. En los espacios rituales, los seres no humanos son causados a actuar a través de la generación en ellos mismos de subjetividad activa o disposición para la acción, motivándolos, por medio de la fiesta, a trabajar con los seres humanos y “hacer algo entre todos”, puesto que todos, sin excepción, son concebidos como personas o *sujetos* integrantes de un mundo social.

Ahora bien, con esta base, explicaremos la manera en que los nahuas de la Sierra Norte de Puebla interactúan con el agua en sus diversas manifestaciones, produciéndolos activamente como personas interdependientes. Es decir, entendiéndolos como sujetos factibles de ser motivados y de motivar a actuar a través de la generación de subjetividad activa, les permite integrarlos en un sistema de reciprocidad signado por el afecto y el respeto.

Un acercamiento a la Sierra Norte de Puebla, México

La Sierra Norte de Puebla forma parte de la Sierra Madre Oriental y está compuesta por grandes plegamientos y profundas fallas. La circulación general de la atmósfera, los vientos alisios y la composición de las formas del relieve influyen decisivamente en los elementos del clima que se presentan en una serie de franjas horizontales orientadas noroeste-sureste, donde los cambios se producen de forma paulatina vinculados a las variaciones en la altura desde las cálidas zonas bajas hasta las templadas zonas de mayor altura. Lo mismo ocurre con el régimen de humedad que fluctúa de menor a mayor liquidez en la vertiente del sotavento (Ruiz 2005).

Los climas cálidos imperan sobre las laderas orientales de la zona baja de estudio, más o menos desde los 500 hasta 1.200 m de altitud. Conforme aumenta la altitud, el clima se torna más fresco y húmedo. En las áreas más altas de la Sierra —entre

los 2.000 y los 2.500 m s. n. m.— se encuentra un clima templado húmedo con lluvias todo el año, cuyo gradiente térmico medio anual varía de 12 °C en las cimas a 18 °C en los valles intermontanos; la precipitación anual oscila entre los 1.500 y 2.500 mm.

Este sistema orográfico, donde las alturas superan los 2.000 m s. n. m, ejerce un efecto de pantalla sobre los vientos alisios cargados de humedad procedentes del golfo de México que al chocar contra las partes elevadas del relieve, descargan gran parte de la humedad. Como consecuencia de este fenómeno, las precipitaciones más abundantes ocurren en las zonas donde las elevaciones son mayores y registran un descenso hacia el poniente de la Sierra.

Los diversos factores climáticos arriba mencionados condicionan los diferentes tipos de vegetación natural: en las zonas altas se encuentran fundamentalmente bosque mesófilo de montaña y vestigios de bosque de pino encino; en las zonas medias se halla vegetación de transición entre bosque mesófilo de montaña y selva alta perennifolia. En cambio, en las zonas bajas cálido-húmedas se localiza la selva alta perennifolia, principalmente en las laderas de los ríos San Marcos y Mamiquetla.

El bosque mesófilo de montaña corresponde a la mayor parte de la vegetación de la zona, la cual se encuentra muy perturbada a causa de la tala inmoderada, pero aún se localiza como bosque no perturbado en pequeños manchones ubicados en pendientes muy pronunciadas y en zonas de difícil acceso que son conocidas localmente bajo el término de “monte” o “cerro”. Estas áreas contienen una gran biodiversidad debido a la combinación de humedad alta y temperatura templada, lo que crea un ambiente apto para la coexistencia de la flora de clima templado y neotropical, así como para la evolución y conservación de diversas especies de plantas y animales, muchas de las cuales son endémicas. Para Williams-Linera, Isunza y Manson (2002, 73) el bosque mesófilo de montaña es particularmente rico en especies biológicas, “cuenta con el número más alto de especies de mamíferos que cualquier otro tipo de bosque (95 especies) y una alta tasa de endemismo de plantas (30% de las especies) reptiles (39%), anfibios (33%), aves (71%) y mamíferos (53%)”.

El bosque mesófilo de montaña, además, proporciona muchos servicios ambientales importantes. La captación de agua por este tipo de bosque, puede reducir el escurrimiento pluvial y aumentar la recarga de los mantos acuíferos resultando en un aumento en la cantidad de agua disponible entre un 7 y un 158% de la precipitación anual [...] y disminuir las inundaciones y sequías que dañan los sistemas agropecuarios [...] El bosque de niebla igualmente contribuye de manera significativa al enriquecimiento y desarrollo de los suelos debido a su baja tasa de descomposición. (Williams, Isunza y Manson 2002, 74)

La zona posee un alto nivel de humedad durante todo el año, que es posible apreciar a través de sus neblinas nocturnas y los frecuentes “nortes” —lluvias tenues pero constantes, que llegan a permanecer en la zona hasta por una semana—, producidos por el paso de algún huracán por el Golfo de México. Por su parte, la captación de agua del bosque se observa —durante la época de lluvias— en el surgimiento de

múltiples manantiales (*ameles*) y pequeños arroyos que confluyen en alguno de los numerosos riachuelos o ríos que surcan la región. El agua, entonces, constituye un recurso natural útil para la subsistencia, que los nahuas gestionan de manera particular mediante un modelo cultural basado en la reciprocidad.

Los nahuas y la realidad en que habitan

Los pobladores de las comunidades nahuas serranas son indígenas bilingües del náhuatl y del español. Su actividad económica principal es la agricultura de temporal, cultivan la milpa —siembra de maíz, frijol y calabaza— con fines de subsistencia y destinan al comercio otros productos como café, chile, jícama y cacahuete. Debido a la inclinación de los terrenos, la tierra se cultiva con herramientas como la coa, el machete y el azadón. Los pobladores de la región intercambian productos y fuerza de trabajo con zonas urbanas cercanas, pues se emplean de manera temporal en la industria de la construcción o en trabajos domésticos en las ciudades cercanas. Actualmente la artesanía textil ha sido impulsada por parte de grupos de mujeres tejedoras.

El ciclo agrícola del maíz es el eje de la cultura local y está enmarcado por rituales destinados a seres no humanos llamados *yeyekatlame* (palabra que traducen al español como *aires*). Cuando iniciamos nuestro trabajo de campo, pensamos que estos seres eran protectores de las siembras y los encargados de mantener condiciones climáticas óptimas para el crecimiento de los cultivos. Poco a poco nos fuimos dando cuenta de que todo cuanto existe en lo que nosotros llamamos naturaleza era una manifestación de los *aires* y que la vida nahua se desarrolla en una continua interrelación y comunicación con ellos. Los *aires* realizan acciones diferenciadas, complementarias e interdependientes para conseguir el bienestar compartido. Desde la perspectiva local, los hombres y los diferentes tipos de *yeyekatlame* que pueblan el universo se ayudan mutuamente mientras establecen un intercambio activo de trabajo y de productos signado por el respeto y el afecto.

En tanto que los *yeyekatlame* ayudan a los humanos con su trabajo, los nahuas asumen el compromiso de responder al apoyo prestado con base en normas establecidas de reciprocidad. De la misma manera, aplican fórmulas culturalmente aceptadas para solucionar conflictos y compensar ofensas. La característica primordial de estos seres es que, al igual que los hombres, son poseedores de *iyolotl* (corazón), es decir que tienen entendimiento-sentimiento (*tlamatilistli*) y voluntad (*cialistli*), lo que hace posible interactuar con ellos y generar relaciones de interdependencia. La humanidad primigenia de los *aires* se registra en las narraciones locales que explican cómo el mundo ha venido a ser. A continuación, presentamos la explicación de un especialista tradicional, que fue registrada en el contexto de la celebración conocida como la Fiesta del Agua:

[...] Los aires son la gente de mero de antes, los que se juntaron para formar el mundo como es ahora... ellos cambiaron de su cuerpo para ayudarnos a vivir y ora son así, sin cuerpo... pero tienen voluntad y entendimiento, por eso ayudan... (Naupan, Puebla. Diario de campo, 1993)

En las narraciones que recopilamos durante la investigación, se han podido conocer distintos aspectos de la realidad nahua. En una de ellas, que es demasiado extensa para citarla en este trabajo, se indica la manera en que estos seres, uno a uno, fueron cambiando su forma corporal para facilitar la vida a los primeros hombres. Los aires son una expresión particular de un ser llamado *Dios Principio de Todas las Cosas*¹ y ellos generan todo lo existente a partir de sí mismos, dotando con distintas características a lo que nosotros categorizamos como *naturaleza*:

[...] En esos tiempos había los antiguos que eran dioses, esos eran los *aires*, pero se veían como personas porque su cuerpo era así como el de nosotros. Los aires, entonces, se reunieron porque querían que los seres humanos vivieran en el mundo, los hicieron y se pusieron contentos y luego pensaron que las gentes iban a necesitar quién los ayudara a vivir, entonces cada aire fue cambiando su cuerpo en sol, luna, tierra, árboles, plantas, animales y todo lo que existe. (Xicotepēc, Puebla. Diario de campo, 2006)

Para los nahuas, la cualidad esencial de la persona es poseer *iyolotl*, todo lo que existe en el mundo, en tanto que una manifestación de los aires posee *iyolotl*. Por lo tanto, todos son personas o *sujeitos* que pueden ser motivados a actuar aplicando normas consuetudinarias variadas: el convencimiento verbal protocolario llamado comúnmente “pedir el favor”, que generalmente se acompaña de un regalo; o mediante la celebración de la Fiesta del Agua, en la cual se les agasaja con alimentos, música, danza y flores. Rodríguez González (2009, 439-468) explica que los alimentos son una parte fundamental del ritual de agradecimiento. Los aires ayudan a los hombres a vivir y estos, a su vez, a través de los alimentos que les ofrendan, los mantienen vivos. En esto se fundamenta la profunda relación de interdependencia que existe entre los humanos y los aires en el mundo nahua.

La lluvia y el agua de mar: el agua para las siembras

La narración de la creación del mundo, conocida como El quinto sol, es muy extensa y circula con diversas variaciones a lo largo de la Sierra. En este caso, solo haremos referencia al origen del agua que fue otorgado un 3 de mayo, en el marco la celebración de la Fiesta del Agua, por parte de un anciano en una entrevista grabada:

[...] Estaban los aires haciendo el mundo y unos estaban jugando —a que no rompes ese cerro le dijeron a la Sipaketle... y formaron con nube un cerro, entonces le dijeron: —Ahora sí, quíbralo—. La Sipaketle, se sentía muy fuerte y entonces, se echó para atrás para agarrar más fuerza, y se aventó contra el cerro, pero como era nube, no lo rompió, nomás se pasó de largo y se estrelló de cabeza en el piso, hizo un hoyo muy grande. Y en ese hoyo, con su cuerpo se formó el mar. Dicen que cada cabello fue abriendo la tierra, hasta salir por arriba y que de allí

1 Una de las narraciones recopiladas indica que “Dios Principio de todas las cosas se partió en muchos” y nos aclara que “así como la mano se parte en dedos. Esos muchos eran los aires”.

vienen los *ameles*, los manantialitos que hay por aquí, que forman los arroyos, ¿cuántos cabellos no tiene?, ¿cuántos (sic) aguas no salieron en toda la tierra? (Xicoteppec, Puebla. Transcripción de entrevista grabada, 2003)

Con base en la narración anterior, podemos afirmar que Sipaketle es un aire femenino que se transforma en agua en los tiempos primordiales mientras jugaba con otros a probar su fortaleza. En esta prueba, la Sipaketle se arroja con tanta fuerza contra un cerro inexistente que hace un gran agujero en la tierra; su cuerpo, transformado en agua salada, genera el mar, y sus cabellos se convierten en ríos subterráneos que brotarán en diversos puntos de la tierra produciendo los innumerables manantiales que proveen de agua potable a los seres humanos.

Continúa la descripción de cómo es creado el mundo tal como lo conocemos ahora y la Sipaketle aparece en otros puntos de la creación. Retomamos otro fragmento de la narración, recopilada en diversas comunidades nahuas, en el contexto de otra fiesta tradicional conocida como Bendición de la Semilla. Presentamos la más detallada.

El contexto para comprender la narración es el siguiente: los hombres ya han sido creados y Quetzalcóatl² —otra deidad primordial— se da cuenta de que estos necesitan alimento; después de un viaje de cuatro años en el que se ve obligado a transformar su cuerpo en distintos animales, encuentra las semillas de todas las plantas cultivables dentro de un montículo de tierra que era duro como la piedra. Quetzalcóatl no puede romper el cerro para sacar las semillas, se reúne en consejo con los demás *aires* y deciden solicitar ayuda a la Sipaketle, la más fuerte de todos, para romper el cerro:

Bueno, dicen los demás: —"Ya hablamos con el dios del viento, ya hablamos con el dios del trueno, ya hablamos con la Sipaketle, la dueña del agua, pero ella no nos obedece... no llega, ¿qué es lo que vamos a hacer?..."

Y mandan a uno a preguntar ¿qué cosa es lo que quiere [el agua del mar]? Y resulta que el agua quiere música para venir hasta donde está el cerro—, entonces pensaron ponerle los tambor [ranas o sapos], los pusieron en el camino uno por uno desde el mar, así hasta donde está el cerro, donde está el almacén de maíz y así estaban cantando los sapos en fila hasta donde estaba la dueña del agua. Entonces es cuando se comienza el dios del viento se mueve y comienza a mover al mar y el agua se levanta en nubes, cada remolino avienta, cada remolino mueve y ahí viene una nube negra, y ahí viene otra, ya viene la tormenta, por eso cantan los sapos para llamar al agua y cuando les va cayendo el agua ya no cantan. Cuando llegó en ese lugar a donde dios Quetzalcóatl encontró el maíz, ahí cayeron los rayos, llovió más fuerte y cuando se quitó el agua, comenzaron a buscar y lo encontraron, ahí estaba almacenado todo— encontraron maíz, frijol

2 Quetzalcóatl forma parte de las deidades primordiales, esta es la encargada de facilitar los alimentos a los hombres, les enseña a sembrar y a llevar una vida apacible en colectividad.

y chiles de diferentes colores, calabazas, todo lo que ahora se cultiva... entonces ya pudo sembrar la gente. Eso pasó cuando empezó esta era que es el Quinto Sol. (Xicotepec, Puebla. Transcripción de entrevista grabada, 2003)

Como es posible apreciar, el agua de mar, al igual que todos los elementos del entorno nahua —los sapos, el viento, el relámpago—, son construidos como sujetos interdependientes que se vinculan entre sí a partir de la generación de subjetividad activa que les provoca el estar dispuestos a actuar por la consecución de un objetivo común que, en este caso, es otorgar las semillas a los hombres para que se alimenten.

En la narración aparece implícita la negociación, el convencimiento y el acuerdo. El viento, el relámpago, el trueno y el molino están convencidos de ayudar; sin embargo, el agua solicita que su recorrido —como condición para llegar hasta el cerro— tenga el acompañamiento de música —petición que se cumple con el apoyo de los sapos—. De tal manera que entre todos rompen el cerro y sacan las semillas para que se alimenten los hombres. Esto es un ejemplo perfecto de la interdependencia a nivel cósmico.

La celebración de la Bendición de la Semilla y la Fiesta del Agua de Lluvia son festividades vinculadas, ya que en ambas aparece como actor principal la misma figura: la Sipaketle o la dueña del agua. Es por esto que se llevan a cabo de manera tradicional en el interior de las cuevas, las cuales se asume que son o fueron canales formados por agua y que en su mayoría comunican con ríos subterráneos. En las cuevas, espacios conocidos como lugares *de encuentro* con la Sipaketle, es donde se realiza la Fiesta del Agua que se celebra el 3 de mayo y señala el inicio de la temporada de lluvias.

En estas fiestas, que inician con la “velada” desde la noche del 2 de mayo, se agradece a la dueña del agua, la lluvia, otorgada para las cosechas pasadas y se le solicita su apoyo para cosechar los productos de la siembra que inicia. En la madrugada se comienza el trayecto hasta la cueva donde se depositará la comida³ preparada durante la noche: tamales, mole con pollo o guajolote, chocolate y pan. También se acostumbra llevar las mazorcas con las semillas que serán sembradas. Al llegar a la cueva, todos los participantes son ataviados con los collares y coronas de flores —incluyendo a las mazorcas— y anuncian su llegada con cohetes. En la entrada, inician una primera danza amenizada con el sonido del violín y la guitarra, mientras se incienca a los *yeyekatlame* guardianes de la cueva. Se les invita a participar de la danza y a compartir un trago de aguardiente con los recién llegados; luego se dejan regalos para ellos: tamales, flores, ceras y aguardiente de caña. Finalmente, se les solicita su permiso para entrar al lugar. Cuando el permiso ha sido concedido, los participantes entran a la cueva y siguen las indicaciones del dirigente del ritual. Al llegar a cierta profundidad, como lugar sugerido, colocan los alimentos y las mazorcas y, entre humo de copal, acompañados de música de violín y guitarra, colocan coronas y collares de flores en el altar y a los presentes. Al término de la entrega, se ejecuta una danza en compañía de

3 Sobre la importancia de la comida en las ofrendas nahuas, ver Rodríguez González (2006).

los aires de la cueva y de la dueña del agua. La fiesta concluye después de compartir entre todos los alimentos que se llevan.

El agua de manantial: el agua para consumo humano

En las poblaciones nahuas estudiadas, mientras algunas personas están en la cueva, otras realizan ese mismo día la fiesta para Toteko atl, la dueña del agua de manantial. Esta fiesta también empieza la noche previa al 3 de mayo: los vecinos que comparten un mismo manantial para su abastecimiento cotidiano de agua inician la preparación durante la noche con alimentos, collares y coronas de flores. Al otro día muy temprano, los pobladores suben la pendiente hasta llegar al manantial que los abastece, acompañados de dos músicos —violín y guitarra—, llevan consigo los collares y las coronas de flores, un sahumero con copal, bebidas y alimentos —chocolate, refresco, agua, cerveza, pan, tamales, guajolote cocido, arroz y mole—.

Después de limpiar el lugar, entre nubes de copal y acordes musicales, realizan el enfloramiento del manantial. Cabe señalar que muchos de estos manantiales se han cubierto para proteger el agua del polvo, con una suerte de tanques de agua cuya forma además permite la cloración de su contenido y, en muchos casos, sobre el tanque de agua se coloca una cruz de madera. También la cruz se adorna con flores y el dirigente coloca los alimentos y las ceras. Al término del enfloramiento del manantial, el dirigente del ritual coloca a cada participante un collar y una corona de flores. Después procede a realizar el ofrecimiento de los alimentos disculpándose por lo pobre de la ofrenda, ante la dueña del agua y a nombre del grupo. Luego le agradece las bendiciones recibidas, comenta la escasez o la abundancia del agua, el rendimiento de las cosechas, las pérdidas o las ganancias del colectivo durante todo el año. En seguida anuncia que con su ayuda el próximo año podrán poner una ofrenda mejor. Finalmente, el grupo danza algunos sones tradicionales y consume los alimentos.

El fin último de la fiesta es agradecer con alegría —alimentos, música, danza— la ayuda que el agua ha otorgado a los humanos durante todo el año. Al preguntar a una de las presentes sobre la importancia de realizar la fiesta, ella nos comentó: “[...] si no hacemos la fiesta, la agüita se pone triste y se esconde... pos piensa ‘aquí no me quieren’ y se va de aquí y sale por otro lado”.

En esta referencia encontramos la forma básica de reciprocidad que señala Good (2005): el agua ayuda, es decir otorga su energía condensada en su forma material para que los seres humanos puedan vivir y lo hace de forma desinteresada. Es algo obvio para los nahuas que el agua no debe desperdiciarse, pues es una ofensa para aquella que se ofrece a sí misma para que la beban. Por su parte, los seres humanos, en su calidad de personas, saben agradecer y le hacen su fiesta. Cuando iniciamos nuestro trabajo de campo, a inicios de la década de 1990, no conocíamos toda esta visión de la realidad nahua. Al llegar a la Sierra apenas había sido introducida el agua entubada en las localidades. Antes era necesario acudir personalmente por el agua hasta los manantiales cercanos; el agua era acarreada en cántaros de barro de tamaño mediano que eran vertidos en otro de gran tamaño que servía de

acopio para uso doméstico por varios días y el lavado de la ropa se hacía en los ríos cercanos.

Desde nuestra perspectiva, la introducción del agua entubada era un servicio que de manera innegable debía verse como una acción positiva. Por ello fue muy significativo para nosotros cuando una anciana nos comentó, mirando con disgusto una llave de agua que goteaba:

Cuando vinieron a preguntar si queríamos que hubiera agua entubada en cada casa yo dije que no, ya sabía que cuando eso pasara se le iba a perder el respeto al agüita. Vea usted, ahora es fácil dejarla que se tire. Si todavía tuviéramos que ir al pozo por ella, le apuesto que las mujeres la cuidarían más. Si no la apreciamos, el agua se va a ir y nos va a dejar y entonces... ¿cómo vamos a vivir? (Naupan, Puebla. Diario de campo 1993)

Ahora comprendemos que, para la anciana, el eje de la conservación y la gestión adecuada del recurso tenía que ver con el reconocimiento del agua como un sujeto sensible —pues no olvidemos que tiene corazón—, es decir, que percibe el amor, el reconocimiento y el respeto de los demás y que debe ser respetada porque aporta su existencia para el desarrollo de la vida humana.

A lo largo de la investigación, fue interesante notar que el agua de manantial era vista como un ser pacífico; sin embargo, también llega a molestar en ciertas ocasiones:

[...] Cuando se enoja Toteko Atl, es cuando ensucian el agua de un amelito [manantial], cuando alguien se hace de sus necesidades [defeca] o se orina cerca de la agüita... aunque sea sin querer... entonces sí... viene como una hinchazón en todo el cuerpo y nomás se cura dejando ofrenda. (Naupan, Puebla. Diario de campo, 1996)

Es decir que, en este segundo caso, cuando se causan ofensas, es necesario establecer otro tipo de intercambio, la retribución, para saldar el daño. En estas situaciones, el sanador nahua actúa como intermediario. Los especialistas rituales de la curación ven a la dueña del agua en los sueños —que es la manera en que los seres no humanos se comunican con los humanos y les reconocen como agentes intencionados—, con la apariencia de una mujer madura que aparece ataviada con corona y collares de flores para recordar la proximidad de su fiesta, o como una mujer anciana llorosa que demanda respeto cuando se negocia con ella para recuperar la salud de quien la ha ofendido.

Agua de río: el agua para la limpieza

Por su parte, el dueño o guardián del río es un *aire* masculino y poderoso. Él es muy estricto en el uso de sus recursos: peces, tortugas y langostinos de agua dulce —chacales y acamayaz—. Para tomarlos, es necesario generar en él subjetividad activa a través del convencimiento, de pedirle permiso, y muchas veces con la entrega de un regalo que es variable según aquello que se le solicita, como puede apreciarse en esta narración en la cual un anciano nos habló de los peligros de vivir en la Sierra:

Dicen que el dueño del agua es muy fuerte y que “jala” a la gente. Esas cosas pasan, y le pueden pasar a cualquiera, por eso hay que estar muy vivo cuando uno

se mete al río. Una vez, cuando yo era niño, los hombres iban a cruzar a pie el río San Marcos y pensé: —Yo también lo voy a cruzar”. Así que iba yo muy gallo y entré al río, lo estaba cruzado y yo veía que iba acercándose a la otra orilla y sentí un mareo muy bonito. En eso un vaquero me lazó con su lazo y me sacó del agua. ¡El agua ya me estaba llevando! Yo creía que me acercaba a la orilla, pero no... me estaba yendo más y más lejos. El agua ya me estaba llevando. El dueño del río ya me tenía “agarrado”, pues ni siquiera sabía lo que pasaba. El vaquero que me sacó me regañó y hasta entonces me entró miedo por lo que había pasado. (Huauchinango, Puebla. Diario de campo, 2009)

El dueño del río es considerado un *yeyekatl* no necesariamente malo, más bien poco confiable, que juega a hacer perder el sentido de la orientación y puede causar la muerte a los niños y a los borrachos; por eso, es muy importante pedir permiso para internarse en el agua y cuidar de las personas susceptibles al momento de cruzar los ríos. En la zona hay muchas narraciones sobre cómo actúa el dueño del río:

Yo sí creo que el dueño del río “agarrar” a la gente porque a mí me “agarró”, iba un día por refino [aguardiente de caña] a Mamiquetla, era de madrugada porque en ese tiempo la venta del refino estaba prohibida y ya venía yo con la carga, pero en donde lo destilaban ya había tomado yo refino ¡de 70 grados! ... y como iba medio borracho, para cruzar el puente colgante me agarraba del lazo, daba cuatro pasos y otra vez me agarraba del lazo... y en una de esas que me suelto y me caigo. Ya había pasado el agua, caí en unos bejucos de la orilla del río. Como caí de espaldas no perdí la conciencia, vi al caballo de carga que seguía su camino por el puente y a cuatro de mis perros también, solo el oso, uno de los perros, corrió conmigo. Yo me levanté todo adolorido y comencé a caminar y de repente vi los cerros volteados, en vez de caminar para alejarme, estaba caminando hacia el agua. El aire del río ya me tenía “agarrado” y no me dejaba y no solo a mí, también al perro porque no se escuchaba ningún ruido, nada. De repente una rama me lastimó la rodilla y de nuevo tomé conciencia de la situación, del dolor y la sorpresa grité, el perro ladró y me di cuenta que ya estaba en el agua y que iba caminando a lo hondo. Hasta ese momento, el “dueño” del río me soltó, pude orientarme y llegar hasta el pueblo. (Naupan, Puebla. Diario de campo, 1994)

El ahogamiento de una persona o animal en el río es interpretado como una elección del dueño del río hacia él. En este sentido, el *iyolotl* se queda en el espacio donde ocurrió el deceso a menos que se realice el convencimiento para que el aire dueño del río entregue al difunto y se puedan realizar los rituales funerarios que le permitan a este llegar al lugar de los muertos:

[...] Por acá abajo, el río San Marcos tiene un puente colgante que cruza hacia Mamiquetla y mero abajito del puente hay un remolino. Un día iban dos hombres de Pahuatlán para Naupan y uno de ellos, por hacer la maldad le movió el puente al otro, el otro cayó al agua justo en el remolino y se hundió. Cuando el hombre llegó a

Naupan solito, le preguntaron por el otro y el hombre contestó que no sabía, que ellos iban cruzando el puente juntos y que no vio qué pasó, que tal vez había caído al agua.

La gente de Naupan bajó al río y buscaron el cuerpo, llevaban palos y con ellos trataban de atajar el cuerpo, pero no encontraron nada porque el “aire” “dueño” del río lo tenía agarrado y no quería soltarlo. Al otro día, el padre del señor fue a ver a un adivino y él le dijo que el “dueño” del río tenía el cuerpo y el alma de ese hombre y que para que lo dejara debía llevar una ofrenda. El anciano llevó lo que el adivino le había dicho: dos tortas de pan preparadas y las aventó al remolino y desaparecieron. Este hombre estuvo hablando al dueño del agua pidiéndole de favor que dejara a su hijo, que lo soltara, pues ya tenía tres días de ahogado y de pronto, al levantar la cabeza se dio cuenta que el cuerpo de su hijo estaba en la orilla del río. El dueño del río entregó el cuerpo del ahogado y también su alma, pues el adivino les dijo cómo debían pedirle. (Naupan, Puebla. Diario de campo, 1996)

En estas tres últimas narraciones es posible apreciar cualidades distintas a aquellas que el agua tiene en su manifestación de lluvia y de manantial. Sin embargo, mantiene una gran similitud con aquella otorgada al agua de las presas y del mar como es posible apreciar en la siguiente narración, donde a pesar de contar con una manifestación femenina, esta necesita vida para alimentarse:

[...] No importa si ahora, si (es) el mes de abril, mes de mayo... cuando sea... las gentes se ahogan [y es] porque dicen que la Sipakettle se está alimentando. Cuando quiere comer, cuando tiene hambre, aunque sea en la presa [alguien] se avienta y aunque no sabe nadar, se mete y se va [se ahoga], porque ella se está alimentando. También, cuando eso pasa, dicen de la persona [que] se muere en el agua, que el espíritu se lo lleva y que nomás lo suelta si se deja ofrenda. (Tlaola, Puebla, Diario de campo, 2005)

Algunos de los ríos más caudalosos de la zona, por su lejanía con los pueblos, no están tan contaminados y aún hay animales acuáticos en ellos, a diferencia de otros pequeños arroyos que surcan espacios cercanos a las áreas habitadas y que han sido utilizados para verter los residuos del drenaje. Cuando llegamos por primera vez a la Sierra, todavía no estaba instalado el sistema de drenaje y las personas utilizaban fosas sépticas. El respeto al río era fundamental. De hecho, había rituales especiales para pedir al río permiso y lavar la ropa grande (cobijas, mantas) que había sido manchada con sangre de las mujeres durante el parto o el puerperio. La ropa pequeña y los trapos manchados con sangre de la menstruación debían ser enjuagados perfectamente en cubetas y el agua sucia, entregada a la tierra, nunca debía ser arrojada al río.

A inicios de la década de los noventa, cuando llegó la propuesta del gobierno para instalar el drenaje en una de las localidades de la Sierra y que descargaría en un arroyo cercano, ante nuestra sorpresa, las personas mayores se negaron rotundamente. La asamblea comunitaria se dividió y en la toma de decisiones, que se realiza

por votación directa, ganaron los más jóvenes. Al término de la reunión, un hombre mayor nos explicó su molestia:

El agua no es para tirar porquería, el agua es bendita. ¿Para qué vamos querer ensuciarla? Les dicen a los muchachos que va a poner una planta tratadora más adelante para que se vuelva a limpiar, pero ¿para qué? Mejor que no la ensucien, se van a morir los animalitos que viven allí, ya no habrá ranitas, ni tortugas...ni nada. El agua no le hace mal a nadie, ella nos ayuda. Nomás por sentirse más, nomás por sentirse como la gente de la ciudad, nosotros somos diferentes, nosotros somos *mecchuales*⁴, debemos seguir respetando lo que nos da su ayuda. (Naupan, Puebla. Diario de campo, 1993)

Al establecer la diferencia sobre la acción de los *mecchuales* en el mundo, el anciano hacía referencia al vínculo que ellos, como parte de una realidad distinta a la urbana —que se adapta al modelo de la modernidad—, deberían conservar con los distintos *aires* al vincularse de manera afectiva y con sus formas particulares de manifestación.

A manera de conclusión

86 ■ Como hemos intentado dejar claro a lo largo de la exposición de nuestros datos etnográficos, para los nahuas no existe el ambiente natural como algo ajeno o externo a ellos. El entorno *es* social, puesto que los *aires*, al igual que los seres humanos, son contruidos colectivamente como sujetos y, por tanto, deben ser causados a la acción, generando en ellos subjetividad activa al convencerles y explicarles la importancia de su participación. Si el apoyo solicitado no se lleva a cabo, entonces se iniciará de nuevo la negociación o bien se acudirá a otro ser no humano. Si por el contrario el apoyo es otorgado, este debe ser reconocido, apreciado y reciprocado mediante la celebración de la fiesta de forma inmediata o postergada —siempre que suceda antes de un año— y que involucre el ofrecimiento de alimentos, música, danza, flores y copal.

El perspectivismo amazónico establece como principio fundamental que el punto de vista crea al sujeto y que, en cuanto el punto de vista está arraigado en lo corporal, entonces existirá una multiplicidad de puntos de vista dependiendo del tipo corporal del sujeto. Sin embargo, entre los nahuas es evidente que no opera esta distinción: para ellos, los seres no humanos son sujetos con punto de vista idéntico al humano y esto se expresa en las diversas relaciones que se establecen con ellos, como es el caso de lo que ocurre con el dueño del monte que ha sido objeto de otra investigación (Velázquez Galindo 2013).

Los seres que habitan en el río son protegidos y custodiados por el *aire* dueño del río, de la misma manera que aquellos que habitan en los terrenos agrestes son protegidos y custodiados por el dueño del monte. La lógica cultural nahua establece

4 El mito de creación señala que el hombre es *mecchual*, un término nahua que en español significa “digno”, porque para que él pudiera vivir, los dioses se sacrificaron. El principio ético que rige el mundo nahua es el respeto y este se expresa mediante el agradecimiento de aquello que otros hacen —motivados por amor— en beneficio nuestro.

una forma de relación que no es individual, que pudiéramos llamar “propiedad”, y que vincula de manera afectiva y de protección a los *aires*-dueños con los seres no humanos (plantas y animales). A pesar de esto, es posible acceder a ellos como alimento, ya que, al aplicar la normativa de los recursos con los que cuenta una persona humana, estos no pertenecen al individuo sino a la colectividad, es decir que pueden ser solicitados y utilizados por otra, pero siempre bajo un principio básico de conservación y reciprocidad ética. Al asumir que el aprovechamiento del recurso es compartido, se considera que el recurso no es una propiedad privada bajo nuestros términos, sino una forma de propiedad distinta que implica normas de conservación para que otros continúen haciendo uso de ella a través del tiempo.

En términos generales, encontramos que existen dos tipos de relaciones que se establecen con los seres no humanos. El agua como lluvia y como manantial requiere como agradecimiento —y para conservar su propia “fuerza”— alimentos preparados como tamales, pollo o guajolote, mole, chocolate y pan. Sin embargo, el agua como río caudaloso o como mar, laguna o presa no se alimenta de comida preparada, sino que se alimenta, esporádicamente, de vida. Mientras tanto el agua de manantial, que se manifiesta en sueños como una mujer joven ataviada para una fiesta con su collar y corona de flores, si ha sido ofendida, se puede manifestar como una anciana severa o llorosa que exige respeto y retribución por la ofensa recibida y, en esta retribución, puede llegar a exigir un sacrificio de vida —un pollo, un guajolote— a cambio de conservar la vida de la persona enferma.

Evidentemente, esta relación entre los seres humanos y no humanos difiere de forma radical de la representada por la visión amazónica expuesta por Viveiros de Castro (2004a, 37-82) que toma la forma de la depredación. Los seres no humanos que pueblan el mundo de los nahuas se mueven en una lógica de interdependencia y de motivación para la acción. En el caso nahua, las posibles relaciones que existen entre las personas humanas y no humanas están normadas por el principio básico de la ayuda, la cooperación y la reciprocidad, en donde el amor, el respeto y el agradecimiento son los valores básicos que propician una buena relación. Por otra parte, en toda relación entre personas pueden surgir desavenencias y molestias, pero para ello existen la negociación, el resarcimiento del daño y el contentamiento.

Desde la lógica nahua, todas las personas deben ser respetadas porque a través de su acción —que es causada socialmente— colaboran en el funcionamiento de un mundo que es interdependiente. Ante la imposición de la perspectiva de la modernidad, es necesario recurrir a instrumentos jurídicos (Martínez y Acosta 2017) que garanticen tanto el derecho a existir de los seres no humanos —plantas, animales, ríos, montañas, manantiales— en condiciones adecuadas, como el derecho a vivir de los seres humanos en un entorno sano y en armonía con ellos. Consideramos que esta propuesta revolucionaria —que en algunos países ya ha sido aprobada— permite abrir la puerta para acceder a formas diversas de relación con el entorno, reconocer epistemologías que han sido silenciadas y atisbar otros mundos posibles.

Referencias

1. Blazer Mario y Marisol de la Cadena, Marisol. 2009. "Introduction". *WAN E-Journal*, 4: 3-10, disponible en: http://www.ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf
2. Boege, Eckart. 2008. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos indígenas.
3. Good Eshelman, Catharine. 2005. "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano". En *Estudios de cultura náhuatl*, editor por Miguel León-Portilla, volumen 36, 87-113. México: IIH-UNAM.
4. Good, Eshelman Catharine. 2004. "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz". En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, coordinado por Catharine Good Eshelman, 307-320. México: INAH-Conaculta/UNAM-IIH.
5. Magazine, Roger. 2015. *El pueblo es como una rueda: Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
6. Martínez, Esperanza y Alberto Acosta. 2017. "Los Derechos de la Naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible". *Revista Direito e Práxis* 8 (4): 2927-2961, disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/rdp/v8n4/2179-8966-rdp-8-4-2927.pdf>
7. Noredo, José Manuel. 2006. "Bases Sociopolíticas para una Ética Ecológica y Solidaria". *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* 5 (13): s. p., disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30551312>
8. Rodríguez González, Hugo. 2009. "Esencias para los dioses de las montañas: Ofrendas alimentarias entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla en México". En *Comida y cultura nuevos estudios de cultura alimentaria*, coordinado por Antonio Garrido Aranda, 339-468. Córdoba: Universidad de Córdoba.
9. Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
10. Toledo, Víctor Manuel y Narciso Barrera Bassols. 2001. *La memoria biocultural*. Barcelona: Icaria Editorial.
11. Velázquez Galindo, Yuribia. 2013. "Usos culturales y significados de la montaña entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla: una aproximación". En *América: tierra de montañas y volcanes. Voces de los pueblos*, coordinado por Margarita Loera, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera. México: INAH.
12. Viveiros de Castro, Eduardo. 2004b. "Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies". *Common Knowledge* 10 (3): 463-484.
13. Viveiros de Castro, Eduardo. 2004a. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena". En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surallés y Pedro García Hierro, 37-83. Copenhague: IWGIA.
14. Wagner, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press
15. Williams-Linera, Guadalupe, Robert Manson y Eduardo Isunza. 2002. "La fragmentación del bosque mesófilo de montaña y patrones de uso del suelo en la región oeste de Xalapa, Veracruz, México". *Madera y Bosques* 8 (1): 73-89.