

## **CP CP1437.2**

### **SUBCOORDINACIÓN DE PARTICIPACIÓN SOCIAL COORDINACIÓN DE COMUNICACIÓN, PARTICIPACIÓN E INFORMACIÓN**

**Título del proyecto: Agua e identidad en la Cosmovisión de los pueblos indígenas actuales**

**Informe final periodo: 2014-11-03- 2014-12-31**

**Jefe de proyecto: Dr. José Luis Martínez Ruiz**

## Antecedentes

De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geográfica (INEGI), en 2010 de un total de 112 millones 336 mil 538 habitantes en México, 15.7 millones se identifican como indígenas ya sea que hablen una lengua o se reconozcan integrantes de una cultura indígena. Su población representa casi el 15% de la población total en México. Las comunidades indígenas residen en 20,000 localidades, pertenecientes a 35% de los municipios del país. Una parte importante de los territorios indígenas son zonas con una gran riqueza en biodiversidad, numerosas comunidades se encuentran asentadas en las partes altas de las cuencas, correspondiente a áreas forestales, con una función hidrológica esencial para la recarga de los acuíferos y abasto de agua para las ciudades y zonas de riego. Los territorios indígenas son estratégicos para el país, por su contribución hídrica para el funcionamiento de los ecosistemas y su papel clave para conservar, y preservar los recursos naturales y asegurar condiciones que permitan el desarrollo sustentable con equidad social. Las ideas, percepciones, visiones y concepciones del agua en los pueblos indios actuales, es amplia y de una vitalidad expresiva que refleja la vasta riqueza de su pluralidad cultural sostenida en sus instituciones, prácticas seculares y sistemas simbólicos anclados en un cúmulo de saberes y conocimientos derivados de la observación de la naturaleza y la experiencia en su manejo, constituyéndose en un patrimonio cognitivo vernáculo-secular, conservado y ampliado a través de procesos de enseñanza-aprendizaje presentes en las localidades rurales. Tanto en lo cultural como en sus formas organizativas implicadas en torno al manejo, ritualización y simbolización del agua, se puede identificar dos herencias sociales fundamentales: la española ésta a su vez integrada por el mestizaje grecolatino, árabe e hispana- y la indígena. No obstante, las transformaciones socioeconómicas y culturales ocurridas, en cuanto a la concepción de lo hídrico, hay un referente que ha permanecido durante los últimos 500 años y que se prolonga hasta nuestros días, que alude a la tierra, al agua y al cielo como una unidad

orgánica, cuyos elementos naturales, es decir las fuerzas y energías que mantienen y originan lo que la ciencia moderna denomina los ciclos naturales, están representadas y simbolizadas por entidades cósmicas divinizadas y sujeto a ceremonias, rituales y festejos, en especial es relevante hacer hincapié en el binomio tierra-agua, lo que en lengua náhuatl se denominó Altépetl ( Monte-Agua) pero que en muchas lenguas indígenas se tienen denominaciones similares. Además, tanto en el pasado como en el presente, se le considera no solamente en sus aspectos simbólicos, rituales y míticos, sino como un referente cultural que ha influido e influye en la estructura socioeconómica de las sociedades indígenas. En ese sentido, las culturas de los pueblos indios en su relación con la naturaleza y el cosmos en general han generado históricamente una cosmovisión que implica una concepción del mundo y un modo de vida que estructura, da coherencia y significado a la comunidad que comparte intersubjetivamente y socialmente una imagen del cosmos. La antropóloga Johanna Broda definió la cosmovisión como “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (Broda, 1991:462) Si bien la cosmovisión actual es una amalgama del mestizaje cultural entre occidente y los pueblos originarios de América (especialmente Mesoamérica), sigue siendo válido para los pueblos indios actuales lo mencionado por esta investigadora y lo es, porque hoy en día la cosmovisión – el costumbre dirían las comunidades- da congruencia a la vida de las comunidades indígenas porque tiene sentido, produce conocimiento, da los sustentos y sienta las bases para una identidad cultural. La Cosmovisión indígena actual tiene como ejes principales el ciclo del maíz, la división estacional y climatológica cíclica del tiempo, el calendario ritual (católico e indígena) y sus vínculos con el culto a la lluvia y a los cerros vistos como dadores de agua y semillas. De ello se desprende la importancia de concatenar la astronomía (centrada fundamentalmente en la observación de los movimientos del astro solar, de la luna, del planeta Venus y de ciertas estrellas y constelaciones, como las Pléyades) y los fenómenos meteorológicos. Especialmente en lo que se refiere a los periodos de sequía y de lluvia. Es

de apreciarse que en esta alternancia estacional articulada con los cultivos agrícolas y ciclos en general de las plantas, resalta el cultivo de temporal del maíz. Por ello mismo, la lluvia y la agricultura de esta simiente, son dos de las líneas principales para comprender los cultos agropluviales actuales de los cerros; los mitos y las creencias sobrenaturales ligadas al agua, asimismo su propio juego simbólico, las relaciones tortuosas y de competencia amorosa e hídricas entre volcanes y montañas, más otros eventos y creencias conectadas al paisaje ritual. Para los pueblos indígenas, el agua, además de ser un recurso vital para la sobrevivencia y el desarrollo, es un elemento divino que el hombre está obligado a rendirle ofrenda, pedir con respeto que vengan las buenas lluvias, cuidarla como un don precioso y sobre todo de acuerdo a nuestra conducta –gestión- con el agua y la naturaleza en general merecerla. En conclusión, desde la cosmovisión actual de los pueblos indios, el agua no puede separarse de su matriz original (ciclo hidrológico, suelo, subsuelo, bosque y cosmos) que constituye propiamente su territorio. Asimismo, hay un fuerte sentido simbólico y sagrado del agua y las festividades relacionadas con el recurso hídrico invocan una profunda conexión con la naturaleza, lo divino y el cultivo del maíz, asimismo la concepción y gestión del agua de acuerdo a sus patrones culturales. En ese sentido podemos afirmar que las microcuencas o cuencas son comprendidas a partir de esta cosmovisión, es decir son cuencas interpretadas por una matriz cultural indiana. No valorar y conocer estas culturas del agua, es un gran vacío de conocimiento que afecta las políticas públicas y programas en el sector agua, urge subsanar con este tipo de proyectos como el que aquí se presenta. A fin de contribuir a una buena gobernanza hídrica, se considera pertinente plasmar en un documento el papel que juega el agua en la identidad de los pueblos indios en sus sistemas de representación y expresión simbólica caracterizados en el contexto de sus cosmovisiones y patrones culturales.

## **OBJETIVO**

Integrar un documento base en Word de alrededor de 60 cuartillas para elaborar un libro con ensayos de destacados investigadores que versen sobre la importancia y significación del agua e identidad en la cosmovisión de los pueblos indígenas actuales en México.

## **Metodología**

El documento base para el libro abordará tres ejes principales - Identidad y significación simbólica y ritualización del agua en la cosmovisión de diferentes grupos étnicos. - El papel de la representación del agua en el manejo y gestión de los recursos hídricos en sus territorios - Mostrar la diversidad y riqueza de la cultura del agua en los pueblos indios de México El documento base contendrá alrededor de 60 cuartillas, imágenes de códices y alrededor 30 fotos asociadas al agua en el marco de las la cosmovisiones de los diferentes grupos étnicos o pueblos indígenas

## **Entregables**

Elaboración de un documento base de alrededor de 60 cuartillas para elaborar un libro de ensayos e imágenes sobre la cosmovisión indígena del agua de diversos grupos étnicos o pueblos del país.

A continuación los artículos correspondientes elaborados para el documento

## Introducción

En México se reconocen 62 pueblos indígenas y se hablan más de sesenta lenguas; 15 millones setecientos mil personas integran su población; sus localidades comprenden la quinta parte del territorio nacional; son descendientes de la población originaria y herederos de las diferentes civilizaciones precolombinas que surgieron en lo que ahora es la república mexicana. Una constante histórica, tanto del pasado como en el presente, ha sido su composición pluricultural, multilingüística, diversidad étnica y poseer sus propias instituciones sociales, religiosas, culturales, políticas, económicas, organizativas y autoridades correspondientes. El 17.3% de ellos se encuentra en 125 municipios considerados con menor Índice de Desarrollo Humano (IDH). La mayoría de los grupos indígenas habitan en 25 regiones definidas por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que son: Altos de Chiapas; Chimalapas; Chinanteca; Chontal de Tabasco; Costa y Sierra Sur de Oaxaca; Cuicatlán, Mazateca, Tehucán y Zongolica; Frontera Sur; Huasteca; Huichol o Gran Nayar; Istmo; Maya; Mayo-Yaqui; Mazahua-Otomí; Mixe; Mixteca; Montaña de Guerrero; Norte de Chiapas; Otomí Hidalgo-Querétaro; Purépecha; Selva Lacandona; Sierra de Juárez; Sierra Norte de Puebla y Totonacapan; Tarahumara; Tuxtlas, Popolucan-Náhuatl de Veracruz, y Valles Centrales.

De acuerdo con el antropólogo Eckart Boege, en estas regiones se capta el 23% del agua de las cuencas y, además, los pueblos indígenas viven en una paradoja: por un lado son la población más marginada del país y, por el otro, cuentan con territorios que tienen una rica biodiversidad y profusión de recursos naturales. Las ideas, percepciones, conocimientos y en general los sistemas de representación simbólica del agua han sido significativos y fundamentales para la religiosidad, cosmovisión indígena y su filosofía de vida. Lo que ha implicado una visión y una concepción de la naturaleza que determina cómo se relaciona la sociedad indígena, en este caso, con los recursos hídricos y con los fenómenos naturales asociados. Es claro que los pueblos indígenas se han transformado y modificado en el proceso histórico de la formación social de lo que denominamos nación mexicana, por lo que sus estructuras culturales, económicas, políticas, religiosas y sociales se han reelaborado y continúan modificándose al interactuar con los procesos de globalización económica y mundialización de las tecnologías de comunicación.

No es nuestra postura concebir una idealización de los sistemas simbólicos de representación del agua como superiores a las formas modernas o tecnológicas o comerciales de concebir el agua, pero tampoco queremos dejar de lado la riqueza cultural, cognitiva y práctica que implica una concepción de la naturaleza y sus recursos con una visión de sacralidad y mesura que nos ofrece sus dones, a través de lo cual, la humanidad se constituye y permanece en el planeta azul. Violentar entonces esta relación, mediante la sobreexplotación y contaminación de los recursos hídricos al considerar la Naturaleza como un reservorio ilimitado de materias explotables al servicio de la producción y consumo de mercancías, nos coloca en una situación de crisis sistémica al borde de un colapso sociohídrico. A esto se refieren, y nos advierten, los actos rituales sustentados en la cosmovisión indígena del agua en el México contemporáneo. Estamos frente a una verdadera cultura del agua

expresada como una filosofía de vida, de la que, precisamente, la sociedad postindustrial tendría mucho que aprender.

Más allá de la manipulación ideológica y de los juegos de poder, de lo cual tampoco se escapan los pueblos indios, las ideas, percepciones, visiones del agua en estos pueblos es amplia y de una vitalidad expresiva que refleja la vasta riqueza de su pluralidad cultural sostenida en sus instituciones, narrativa oral, arte, música, danza, dramaturgia, prácticas seculares y sistemas simbólicos anclados en un cúmulo de saberes y conocimientos derivados de la observación de la naturaleza y la experiencia en su manejo, constituyéndose en un patrimonio cognitivo vernáculo-secular, conservado y ampliado mediante procesos de enseñanza-aprendizaje presentes en las localidades rurales. Tanto en lo cultural como en sus formas organizativas implicadas en torno al manejo, ejecución de rituales y simbolización del agua, se pueden identificar dos herencias sociales fundamentales: la española y la indígena.

En el presente se tiene una amalgama de esta doble herencia que, evidentemente, ha presentado influencia de otras culturas, modelos de gobierno, religiones, modos económicos y visiones del mundo que han vuelto más complejos las estructuras organizativas, modelos cognitivos, formas productivas y superestructurales de los pueblos indios actuales. No obstante las transformaciones socioeconómicas y culturales ocurridas, en cuanto a la concepción de lo hídrico, hay un referente que ha permanecido durante los últimos quinientos años y que se prolonga hasta nuestros días, que alude a la tierra, el agua y el cielo como una unidad orgánica, cuyos elementos naturales; es decir, las fuerzas y energías que mantienen y originan lo que la ciencia moderna denomina los ciclos naturales, están representadas y simbolizadas por entidades cósmicas divinizadas y sujetas a ceremonias, rituales y festejos.

En especial, hacemos hincapié en el binomio tierra-agua, lo que en lengua náhuatl se denominó *Altepetl* (Monte-Agua), pero que en muchas lenguas indígenas se tienen denominaciones similares. Además tanto en el pasado como en el presente, a este complejo cultural, el del *Altepetl*, se le considera no solamente en sus aspectos simbólicos, rituales y míticos, sino como un referente que ha influido e influye en la estructura socioeconómica de las sociedades indígenas. Desde una perspectiva política y organizativa, el *Altepetl* en la época prehispánica sería equivalente a un tipo de organización socioterritorial y política de lo que ahora llamamos pueblo o municipio. En nuestros tiempos esta visión del Monte-Agua está articulada a expresiones religiosas, modos organizativos comunitarios, territorios simbólicos, saberes locales, mecanismos de vínculos socioproductivos, sistemas de prestaciones y contraprestaciones y a complejos culturales híbridos que se han amalgamado en el transcurrir histórico. De esa forma, ideas derivadas de la importancia del binomio tierra-agua o monte-agua o montaña-agua, siguen incidiendo para que la geografía, cuerpos de agua, cuevas, montañas, cerros, astros, en fin, el planeta y sus cielos, y en especial los territorios donde se desenvuelve la vida cotidiana de los pueblos indios se perciba tanto como morada, fuente de sustento y paisaje cultural cargado de simbolismos y deidades expresadas como metáforas de elementos y fenómenos naturales, y en el que incluso los ancestros muertos se transmutan o se incorporan a la naturaleza, quienes se suman al cosmos como “trabajadores”, como fuerza

energética que sostiene los ciclos que mantienen la permanencia de la “Madre Tierra”. Así los nahuas del estado de Guerrero postulan: “Es bonito, me gusta, me gusta así. Así debe ser, comemos la tierra y luego la tierra nos come” (Good, 2001:273).<sup>1</sup>

Los indígenas han desarrollado, a través de su historia, sistemas de representación del mundo, mitos, rituales; han conformado un tipo especial de filosofía de la naturaleza y religión sincrética que ha recogido elementos de la antigua tradición prehispánica y de la religión católica introducida con el encuentro entre dos mundos, hace más de quinientos años. Todo ello ha conformado la identidad indígena, la cosmovisión y la defensa territorial, mediante manifestaciones que se expresan en particularidades desde el núcleo conceptual mesoamericano —el núcleo duro, como le ha llamado Alfredo López Austin—. Aunque Mesoamérica es un área que ha sido considerada desde Nicaragua hasta la mitad de la república mexicana (sur-centro), muchos de los elementos simbólicos y de cosmovisión tienen su contraparte con otras culturas del norte (Aridoamérica) y hasta con culturas tan relativamente lejanas como las de los Andes, en Sudamérica.

Sin lugar a dudas, el horizonte cultural de los pueblos indígenas, más allá de los límites de la región mesoamericana, tiene que ver con cosmovisiones particulares que guardan elementos entre sí, como vasos comunicantes, perspectivas y filosofías generales, además de los aspectos particulares de cada cultura. Entre los aspectos generalizables encontramos la propia cosmovisión, la relación con la naturaleza y con la sobrenaturaleza, los elementos relacionados con el agua, con la identidad y con la defensa del territorio. En muchas ocasiones, sobre todo actualmente, es común que los pueblos indígenas de todas latitudes, no sólo en México, relacionen su identidad y territorio con una resistencia ante los embates de la modernidad y del deterioro ambiental. No es casual que en todo el mundo haya conflictos por recursos naturales debido a la afectación a los territorios indígenas por gobiernos y empresas, que alteran y permiten la explotación irracional de los recursos naturales y del agua, principalmente.

El presente libro tiene la intención de mostrar algunas de las relaciones que mantienen grupos indígenas con su entorno y su relación particular con el agua. No se trata de un compendio de la cosmovisión del agua de cada etnia aquí incorporada, sino una muestra de algunos de los aspectos importantes o interesantes de su relación con el agua, con la identidad y con el territorio.

Se han escogido, para este libro, las etnias: *wixaritari*, yaquis, rarámuris, para el norte mexicano; las de los *teenek*, nahuas de Chicontepec en la vertiente del Atlántico; nahuas de Guerrero y *ñuu Savii*, para la vertiente del Pacífico; y los grupos mayenses tzotziles, en los Altos de Chiapas y mayas de Yucatán. A propósito se han obviado las culturas del centro de México debido a que han sido las más estudiadas y se cuenta con un material etnográfico impresionante. Además, hemos incluido un artículo introductorio sobre la cosmovisión mesoamericana, escrito especialmente para este libro por la etnohistoriadora Johanna Broda. Esta introducción nos permite conocer los aspectos nucleares de

---

<sup>1</sup> Good Eshelman, Catharine, “El ritual y la reproducción de la cultura”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), Conaculta-Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 15-45.

la cosmovisión del agua y sus rituales replicables o válidos para otras regiones de Mesoamérica y nos permite, también, vislumbrar las conexiones que existen entre esta región cultural y otras regiones de México.

Los artículos, escritos por investigadores que han hecho trabajo etnográfico en los lugares de su especialidad, responden a la inquietud de encontrar aspectos de la relación entre identidad, naturaleza, sobrenaturaleza, cultura y conocimientos tradicionales. Le hemos dado un papel relevante a las imágenes y fotografías —actuales e históricas— como documentos que pueden ilustrar los contenidos de los artículos, pero que también son piezas etnográficas en sí mismas porque nos muestra modos de vida que van más allá del tema aquí expuesto. Una buena parte de estas fotografías forman parte del acervo cultural registrado por talentosos fotógrafos, cuyo material es conservado y resguardado por la Fototeca Nacho López de la CDI, material que debiera tener una mayor difusión en una sociedad que pregona la pluriculturalidad. Otras fotografías han sido otorgadas por los propios investigadores que colaboran en este libro.

Respecto a los artículos y autores aquí convocados, hacemos los siguientes comentarios:

Isabel Martínez, de la Universidad Nacional Autónoma de México, aborda, la cultura tarahumara (rarámuri), enfatizando el aspecto ritual, a través de una danza, para el mantenimiento de la identidad y del cosmos, así como del agua y del territorio.

Por su parte, Johannes Neurath, investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia, pone en juego diversos elementos culturales que ligán la identidad de los huicholes (*wixaritari*) con su entorno ambiental y con el agua, en particular.

María Macrina Restor Rodríguez, investigadora de El Colegio de Sonora, toma la defensa del territorio y del agua como una de las características identitarias de la población yaqui, defensa que se basa en la cosmogonía de este pueblo indígena norteño.

María Guadalupe Ochoa Ávila, etnohistoriadora independiente, y Fabiola Arias, maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, retoman la figura del trueno y del rayo en los huastecos (*teenek*), seres que han pervivido gracias a la tradición oral y a la cosmovisión de ese pueblo indígena.

Eduardo López Ramírez, del Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, retoma el origen de los mixtecos (*ñuu Savii*) para hacer énfasis en la relación actual de los mixtecos, tanto con el agua y la lluvia, como con su cosmogonía.

José Luis Martínez Ruiz, del Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, aborda dos casos. El primero, de los nahuas de Guerrero, específicamente del municipio de Zitlala, la configuración identitaria a partir del simbolismo de la figura del tigre y de la petición de lluvia en la fecha mesoamericana por excelencia, el 3 de mayo, día de la Santa Cruz. El segundo, a través de algunos

rasgos de la cosmovisión de los chontales (*yokotan'ob*) de Tabasco, que muestran el paralelismo entre la defensa territorial y la identitaria a través de la figura de los dueños del monte y el conocimiento etnometeorológico y agroluvial.

Por su parte, Arturo Gómez Martínez, del Museo Nacional de Antropología, dependiente del Instituto Nacional de Antropología e Historia, aborda el caso de los nahuas de Chicontepec, retomando la importancia del territorio, del agua y de la identidad, enfocado hacia la sostenibilidad de los recursos naturales.

Oritia Ruiz, investigadora independiente y artista plástica, retoma en su artículo la presencia de un numen de la lluvia, del rayo, del agua, del viento: el *Anjel*, en una comunidad tzotzil de los Altos de Chiapas, mostrando su importancia simbólica y la relación de los seres humanos con estos seres sobrenaturales o dioses.

Daniel Murillo Licea y Pablo Chávez Hernández, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y del Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, respectivamente, hacen énfasis en una tradición maya, la petición de lluvia del *C'ha Cháak*, ritual agrícola que se ha mantenido a través del tiempo.

Como veremos en los artículos que conforman el presente libro, la cosmovisión no se presenta como una entelequia, sino que se refiere al conocimiento y saberes tradicionales puestos en acción mediante la organización social para el manejo del agua; las prácticas locales para la protección, cuidado y abastecimiento de agua y el manejo de los recursos naturales, en oposición a la sobreexplotación y el mercantilismo de los recursos hídricos y de la naturaleza en general, cuestiones vistas diariamente en nuestro mundo actual.

En la medida que todavía hoy en día, no obstante las actuales modificaciones derivadas del cambio climático, en esencia, persisten las mismas condiciones climatológicas que hace quinientos o seiscientos años, en la que una de sus características es la alternancia entre dos estaciones. Como decía Bernardo de Balbuena<sup>2</sup> de “mayos y abriles”, o sea, lluvia y sequía. Esta condición determina que el pensamiento mítico-religioso y las actividades indígenas en el campo sigan conectadas con circunstancias agroluviales. Dicha situación prevalece en muchos de los pueblos indígenas y campesinos de México. Sin soslayar el avanzado deterioro de sus condiciones de vida y de sus ecosistemas, producto de un sistema económico desigual e injusto, en las regiones indígenas todavía se tiene una fuerte dependencia de la siembra de milpa de temporal. No es sorprendente entonces que, a partir del cultivo del maíz, persista una compleja cosmovisión indígena cristianizada del agua y la lluvia, expresadas en ritos, mitos y cultos religiosos que tienen como finalidad simbólica el poder regular y manejar estos fenómenos naturales para su provecho y desarrollo como sociedades sustentadas en la agricultura y en un catolicismo indianizado.

---

<sup>2</sup> DDF, *Memorias de las obras del Sistema del Drenaje Profundo del Distrito Federal*, Ed. Gobierno de México, México, 3 tomos, 1975.

De igual modo, la cosmovisión indígena es un elemento dinámico que sabe adaptarse a las condiciones novedosas, problemáticas y que parte de la aplicación de conocimientos; es decir, la vida práctica para alimentarse de nuevos conocimientos que mantienen esta visión del mundo viva, actualizada. La cosmovisión indígena no es, de ninguna manera, un ente estático, una forma de pensar “primitiva” o “anclada en el pasado”. Es la manifestación de la adaptabilidad, de la consulta a la memoria, de la defensa de la identidad y del territorio. La cosmovisión del agua entre los pueblos indígenas muestra la rica diversidad que se mantiene en un porcentaje importante de la población mexicana. El agua, elemento primordial para la vida, encuentra, en estas expresiones culturales, dimensiones que aluden a la historia, a la filosofía, al hacer, al pensar y al refrendar una identidad, un territorio.

Gobernar las aguas es intrínseco al ejercicio del poder. Convivir con ellas, dialogar con las aguas es un asunto muy distinto. De hecho, actualmente los recursos hídricos son, en muchos pueblos de México, el asunto principal de sus reivindicaciones. El problema del agua es una cuestión de gestión simbólica, gestión práctica y gestión ecosistémica.

Coordinadores José Luis Martínez y Daniel Murillo Licea  
Febrero del 2015.

## El agua en la cosmovisión de Mesoamérica

Johanna Broda  
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

*Oc iuhquinin ynic quinchichivaia,  
ypampa mitoaia tlaoque,  
intech tlamiloa yehvan quichiva in quiaviti.*

(Así era como aderezaban a éstos,  
Porque se llamaban los *Tlaoque*,  
Y creían que ellos eran los que provocaban la lluvia).

(Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Matritense del Real Palacio*, fol. 267r.)

Entendemos por cosmovisión la “visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (Broda, 1991, 2012). En este sentido, partimos aquí del estudio del ambiente natural, la geografía y el clima de México y mediante un enfoque histórico e interdisciplinario reivindicamos los numerosos conocimientos y observaciones acerca de la naturaleza que desarrollaron los pueblos mesoamericanos. Simultáneamente, en la construcción de su cosmovisión y en los ritos correspondientes, estos pueblos mezclaron conocimientos exactos con creencias mágicas acerca de la existencia y la personificación de los fenómenos meteorológicos y de los cerros; todos ellos eran concebidos como seres vivos. Los más poderosos entre ellos eran los grandes volcanes que dominan el paisaje del Altiplano Central; algunos de ellos, como el Nevado de Toluca, ostentan lagunas en su cumbre (figura 1). El dios de la lluvia –Tlaloc lo llamaban los mexicas– era la personificación del

culto al agua y también de los cerros<sup>3</sup> (figura 2).

## La geografía: volcanes, lagos, ríos y mar

Una característica general de la antigua Mesoamérica —región comprendida entre las latitudes aproximadas de los 15° y los 21° latitud norte—, era sus condiciones extremas vinculadas con la enorme variedad de microclimas dependientes de la altitud y de otros factores geográficos regionales. En su mayor parte, la Mesoamérica indígena constituía un territorio accidentado con enormes cadenas montañosas que se elevan sobre valles profundos. En las cumbres de los cerros se engendran las nubes portadoras de la lluvia; nubes y niebla que también cubren los valles y las cañadas del paisaje escarpado. De la composición calcárea y volcánica de la mayor parte del territorio resulta que las cuevas sean un rasgo particularmente común de este ambiente geográfico. Las cuevas conducen, de hecho, al interior de la tierra. Con mucha frecuencia contienen fuentes de agua cristalina, abarcan lagunas en su interior o dan acceso a ríos que corren subterráneamente.

El paisaje escarpado y la existencia frecuente de agua subterránea fueron interpretados por las culturas prehispánicas en el sentido de que existía una conexión debajo de la tierra que comunicaba a las cuevas y a las fuentes con el mar. El mar que limita a Mesoamérica por ambas costas juega, además, un papel fundamental en generar los vientos portadores de la lluvia que preceden el comienzo de la estación húmeda. El mar como región limítrofe se convirtió a través de los procesos de expansión política en una expresión de poder. Quien había alcanzado estos límites detentaba también el dominio sobre pueblos y hombres (figura 3). Si bien para los mexicas el mar era, sobre todo, el símbolo de la fertilidad que delimitaba, además, los confines del mundo conocido (figura 4).

De acuerdo con la cosmovisión mesoamericana, las aguas marinas se juntaban con el cielo, configurando así los límites del universo. El cronista del siglo XVI, fray Bernardino de Sahagún, describió esta imagen de manera evocativa:

“la Mar, a la cual llaman *teoatl*, ... que quiere decir agua maravillosa en profundidad y grandeza; llámase también *ilhuicaatl*, quiere decir, agua que se juntó con el cielo, porque los antiguos habitantes de esta tierra pensaban que el cielo se juntaba con el agua en la mar, ... como si dijese agua que se juntó con el cielo...” (Sahagún, *Historia General*, L. XI; 1956, t.III: 344,345).

En esta misma perspectiva, los cerros se concebían "como si fuesen vasos grandes de agua, o como casas llenas de agua". Contenían las aguas subterráneas que llenaban el espacio debajo de la tierra. Este espacio era el *Tlalocan* —el paraíso del dios de la lluvia— y de él salían las fuentes

<sup>3</sup> Aunque en esta síntesis pretendo hablar en términos generales de Mesoamérica como área cultural e históricamente configurada, me refiero principalmente al Altiplano Central de México y la mayor parte de mis datos provienen de la sociedad mexica de la última época antes de la Conquista.

para formar los ríos, los lagos y el mar. Los cronistas del siglo XVI describen estos conceptos cosmológicos de manera evocativa.<sup>4</sup> Los mismos conceptos siguen existiendo en la cosmovisión indígena hasta la actualidad, según lo demuestran los testimonios etnográficos recientes (Broda, 1991).

### La meteorología indígena: los dioses mexica del agua

Otro elemento sumamente importante eran las condiciones extremas del clima en el Altiplano Central. Durante la estación seca existía una constante falta de agua mientras que durante la estación de lluvias, éstas podían volverse peligrosas por su exceso. Así, la obsesión por controlar las lluvias, rasgo determinante de la religión, tenía su base material en las condiciones naturales del paisaje y del medio ambiente. Estos fenómenos naturales —las lluvias que hacen crecer las plantas y son la condición necesaria de la agricultura, pero que presentan al mismo tiempo los aspectos amenazantes de la tormenta, los rayos, las heladas y las inundaciones—, llegaron a ser personificados en el culto a *Tlaloc*. Al dios mexica de la lluvia le corresponde el dios maya *Chac*, el dios zapoteca *Cocijo*, el dios totonaco *Tajin*, etc., cuyos cultos se pierden en el pasado más remoto.

En el Altiplano Central, durante el primer milenio a. C. (periodo Preclásico), se talló en la roca madre del cerro de Chalcatzingo (Morelos) el relieve de una cueva de cuyo interior salen los vientos que se convierten en gota de lluvia (figura 5). Un gobernante está sentado dentro de la cueva del Cerro Sagrado. Durante el Clásico, el dios de la lluvia parece haber sido la principal deidad del culto oficial de Teotihuacan, y en esta función está representado con frecuencia en los murales y esculturas de esta metrópoli. En la pintura mural se representa además el *Tlalocan*, el dominio subterráneo del dios sumergido en el agua y repleto de símbolos alusivos a la fertilidad de las plantas.

Siglos más tarde encontramos en la capital mexica, en el Templo Mayor de Tenochtitlan, la omnipresencia de símbolos de *Tlaloc* en todas las fases de construcción de la gran pirámide, ante todo en las más de 160 ofrendas que contenían miles de objetos (cfr. López Luján, 1993; López Austin y López Luján, 2009): figurillas y vasijas de *Tlaloc* (figuras 6 y 7), pequeñas esculturas de animales relacionadas con el culto al agua, cetos serpentiformes que se identificaban con los rayos, instrumentos de pesca y canoas en miniatura, ofrendas de copal. También, se acumuló en estas ofrendas una enorme cantidad de restos de animales procedentes del mar. Esta fauna marina fue traída de las lejanas costas del Pacífico, el Golfo de México y El Caribe, y fue enterrada en las ofrendas al pie del templo con la finalidad de conjurar la fertilidad del mar en el corazón mismo del imperio mexica (Broda, 1991).

Estas ofrendas se relacionan además simbólicamente con el culto a las montañas sagradas. Según lo demuestra el *Códice Borbónico* —valiosísimo documento pictórico procedente de la cuenca de México—, los mexicas identificaban a *Tlaloc* con el prototipo de la Montaña Sagrada (figura 8). El cerro y el dios constituían una sola entidad, cubierta con la piel del lagarto, el *cipactli*, que era la tierra misma.

<sup>4</sup> Sahagún, *Historia General*, L. XI; 1956, t.III: 344,345.

*Tlaloc* comandaba un ejército de ayudantes: los *tlaloques*, pequeños seres que vivían en los cerros, personificación misma de los cerros, y se hacían presentes en las tormentas golpeando unos barreños para producir el trueno y provocar la lluvia. Otros seres pequeños, los *ehecatontin*, eran los ayudantes de *Ehecatl Quetzalcoatl*, dios del viento; trabajaban en apoyo y coordinación con el dios de la lluvia barriendo el camino para que pudiera llegar la lluvia. A los dioses mexicas de la lluvia pertenecía otro grupo de deidades relacionadas con la vegetación que crecía a orillas del lago y que proveían el sustento a grupos de artesanos de Tenochtitlan. Entre ellos podemos mencionar a *Nappatecuhtli*, patrón del gremio que fabricaba esteras de tule, o a *Tomiyauhtecuhtli*, otro de los dioses del agua y también dios del pulque. Ambos portaban, como insignia, un bastón de junco florido (Sahagún, *Primeros Memoriales* 1997, ff. 261v., 264v. y 264r.) (figura 9).

Por otra parte, *Tlaloc* tenía como consorte a *Chalchiuhtlicue*, “la de la falda de jade”, diosa del agua terrestre de los manantiales y los lagos, especialmente de la laguna de México (figuras 10 y 11). Ambas deidades están representadas en el *Códice Borbónico*, ataviadas con lujosos adornos de papel color azul. Se encuentran figuradas en unos asientos: en el caso de *Tlaloc*, un cerro con su cueva, y en el de *Chalchiuhtlicue*, una cueva en forma de greca escalonada. Del interior de estas cuevas emanan unas vistosas corrientes de agua preciosa, adornadas con caracoles.

*Chalchiuhtlicue* era una diosa antigua en el centro de México y ocupaba una importante posición en el panteón mexica. Mientras que ella personificaba al agua dulce, *Huixtocihuatl*, “la mujer de los *huixtotin*”, era la diosa del agua salada del mar. Los *huixtotin* era un grupo étnico que vivía en la costa del Golfo de México. De acuerdo con Sahagún, *Huixtocihuatl* era la hermana mayor de los dioses de la lluvia. En una ocasión enojó a sus hermanos y a consecuencia de esto la desterraron y persiguieron hasta el mar; allí inventó la fabricación de la sal. El papel significativo que esta diosa jugaba en la cosmovisión y en el ritual, demuestra la importancia simbólica que los mexicas atribuían al mar como el símbolo absoluto de la fertilidad (Broda, 2008).

Es de notar que *Chalchiuhtlicue* formaba una tríada con *Huixtocihuatl* y *Chicomecoatl*, “7 Serpiente”, la diosa joven del maíz. Bernardino de Sahagún afirma que “estas tres diosas mantenían a la gente popular para que pudiese vivir y multiplicar”, en clara referencia al ciclo agrícola del cultivo del maíz. En este contexto, las tres diosas están representadas en los *Primeros Memoriales* de Sahagún (1997: ff. 262r., 263v. y 264r.) (figura 12).

### **El ciclo ritual de las fiestas mexicas de la lluvia**

Los mexicas son el único pueblo del Posclásico mesoamericano del que disponemos de fuentes escritas que describen detalladamente las fiestas dedicadas a los dioses de la lluvia (cfr. *Arqueología Mexicana*, 2009; Broda, 2004a, 2009a). Estas fiestas se vinculaban con los ciclos del tiempo y del clima, el culto de los cerros y el ciclo agrícola. Mediante el ritual, el hombre trataba de influir sobre el equilibrio de las fuerzas de la naturaleza a fin de hacerlas propicias. Para los campesinos mexicas, *Tlaloc* era, sobre todo, una deidad meteorológica que personificaba la lluvia que cae del cielo. Mandaba no sólo la lluvia benéfica que hacía crecer el maíz, sino también el granizo que podía destruir las cosechas. Por esto, además de los ritos encaminados a pedir la lluvia, había otros cuya finalidad era aplacar la ira del dios.

Al analizar los abundantes testimonios que los cronistas nos brindan acerca de las fiestas del calendario mexica —tema que, sin duda, rebasa esta breve síntesis—, podemos detectar que los ritos de la lluvia y del maíz, de hecho, formaban dos ciclos íntimamente entrelazados; ellos constituían la estructura básica del calendario de fiestas. De acuerdo con la división básica del año mexica en la estación seca o “del calor del Sol” (*tonalco*), y la de lluvias (*xopan*), “el tiempo verde”, se distinguían tres grupos de fiestas: 1) el ciclo de la estación seca y la petición de lluvias, 2) la fiesta de la siembra y los ritos de la estación de lluvias cuando maduraba la planta del maíz y 3) la cosecha y el culto de los cerros.

1) Como parte del ciclo de la estación seca se celebraban, entre los meses de febrero y abril, las peticiones de lluvia que consistían principalmente en los sacrificios de niños que se hacían en los cerros de la cuenca. En este marco, se celebraba en febrero el inicio del año mexica, con la fiesta de *I Atlcahualo*, dedicada a *Tlaloc* (figura 13).

2) La fiesta de la siembra en *IV Huey tozoztli* marcaba la transición entre la estación seca y de lluvias; era seguida cuarenta días más tarde por la fiesta del maíz tierno y de la celebración de las aguas pluviales en *VI Etzalcualiztli* (figura 14) y por la fiesta del agua salada del mar en *VII Tecuilhuitontli*. *Etzalcualiztli* y *Tecuilhuitontli* caían en plena estación de lluvias. La maduración del elote y sus primicias se celebraban simbólicamente en *XI Ochpaniztli*, fiesta que aún pertenecía al ciclo de la estación de lluvias.

3) La cosecha del maíz e inicio de la estación seca eran celebrados mediante el culto a los cerros y a los dioses del pulque en el mes de *XIII Tepeilhuitl*. Sesenta días más tarde se repetía en *XVI Atemoztli* el culto a las imágenes de los cerros en conmemoración de los muertos y se daba inicio, nuevamente, a los sacrificios de niños en petición de lluvias (Broda, 2004a; 2009a) (figura 15).

## Peticiones de lluvias y ritos agrícolas después de la Conquista

Hemos visto que los ritos dedicados a las deidades del agua y del maíz formaban el núcleo central de la compleja red de ceremonias que conformaban el ritual mexica. Si bien este sistema fundado en una tradición de siglos —y milenios— fue roto violentamente a raíz de la Conquista española, los ritos más íntimamente ligados con la vida de los campesinos sobrevivieron en su vinculación con el ciclo estacional dentro de un universo cultural fragmentado expuesto a fuertes presiones de cambios sociales, políticos e ideológicos (Báez-Jorge, 1998; Broda, 2004b, 2009b). Si bien estos ritos han sido reinterpretados simbólicamente después de la Conquista y se han articulado con la religión católica dominante de diversas maneras, no obstante es precisamente este núcleo agrícola ligado a los cerros y a la meteorología que en algunas regiones de México ha subsistido hasta el día de hoy mostrando una extraordinaria riqueza de prácticas y creencias ancestrales.

En las comunidades campesinas indígenas han sobrevivido muchos conocimientos ligados con la observación del medio ambiente y de los ciclos naturales, la geografía, la botánica y la agricultura. La vida campesina seguía dependiendo de estas manifestaciones locales y de su manejo adecuado. Estas prácticas han permitido la reproducción de muchos elementos de la cosmovisión, que sólo hoy en día con el avance de la tecnología moderna, el crecimiento urbano y la destrucción del medio ambiente están seriamente amenazados de desaparecer.

Hemos destacado en nuestro análisis de las fiestas mexicas los ritos agrícolas y de petición de lluvias. Son precisamente aquellos aspectos donde podemos rastrear la persistencia de elementos estructurales del calendario prehispánico después de la Conquista.

Desde tiempos inmemoriales, en la proximidad del paso del sol por el cenit y cuando hayan caído las primeras lluvias, los campesinos indígenas de México inician sus actividades agrícolas en el ciclo de temporal. Costumbres prehispánicas se fusionaron con ceremonias que la Iglesia Católica impuso después de la Conquista y se continúan hasta el presente en la Fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo), cuando se imploran la fertilidad y la lluvia desde las cumbres de los cerros ancestrales y se consagran el maíz para la siembra, pozos y manantiales. La Fiesta de la Santa Cruz demuestra la sobrevivencia hasta la actualidad de este importante nexo entre

los ritos de la siembra, la lluvia y los cerros presente en las ceremonias prehispánicas. El prototipo de estos ritos actuales se encuentra en la fiesta del Cerro *Tlaloc*, celebrada en *Huey tozoztli* por los gobernantes de la Triple Alianza en lo alto de la montaña del mismo nombre, situada en la cuenca de México (Broda, 2001; 2004a, b).

En la actualidad, las ceremonias más llamativas de petición de lluvias en los cerros se conocen etnográficamente de la región nahua del alto Balsas y de la montaña de Guerrero. (figuras 16 y 17). Los tlapanecos y mixtecos de la montaña también comparten este culto a la Santa Cruz. A nivel comparativo hay información interesante de toda Mesoamérica, procedente de nahuas, otomíes, totonacos y teenek de la Huasteca; además de los diferentes pueblos de Oaxaca y, muy importantes también, de los mayas de sureste de México, Chiapas y Guatemala (cfr. Broda y Good [coords.], 2004).

En el Altiplano Central existen otros datos relevantes acerca del culto de la lluvia. Los *graniceros*, “los que trabajan con el tiempo”, son especialistas en rituales indígenas para controlar el tiempo atmosférico en beneficio de sus comunidades, a las que protegen de la tormenta y el granizo. Mediante la ejecución de ritos en los lugares sagrados de los volcanes, los *tiemperos* o *graniceros* procuran atraer la lluvia benéfica para las milpas y protegerlas de los peligros de las tormentas, el rayo, la lluvia excesiva y el granizo. Las fechas más importantes para estos ritos son la *Fiesta de la Santa Cruz* (3 de mayo), cuando “se abre el temporal”, y el *Día de Muertos*, a principios de noviembre, cuando el ciclo se cierra. En esta fecha, los *graniceros* o *tiemperos* hacen otra ceremonia de agradecimiento por el temporal. Esta última fecha coincide con el momento de la cosecha y con la celebración de los muertos. Estos ritos siguen practicándose en el entorno de los volcanes del Altiplano Central y constituyen una tradición cultural milenaria anclada a su integración con el paisaje de las montañas (Albores y Broda [coords.], 2003).

El Día de los Muertos (2 de noviembre) constituye en la actualidad otra fiesta católica de un rico sincretismo que reúne en sí una gran variedad de ritos tradicionales. El simbolismo de la terminación del ciclo estacional agrícola es muy importante y se

evidencia a través de las abundantes ofrendas de productos vegetales y comida.

Estas fechas se basan en los ciclos climáticos y agrícolas; han mantenido su funcionalidad después de la Conquista y hasta nuestros días. Las peticiones de lluvias y la cosmovisión que gira alrededor de la sacralización y cuidado del agua siguen teniendo un importante lugar en la vida comunitaria de los pueblos indígenas y campesinos de México. Dan testimonio de que el rico ceremonialismo que se manifiesta en muchas fiestas tradicionales en la actualidad, se basa en antiguas herencias culturales que merecen ser conservadas e investigadas con mayor detenimiento.

Entre las culturas prehispánicas de Mesoamérica el culto al agua ocupaba un lugar central en su cosmovisión, ceremonias y ritos. Estos pueblos tenían plena conciencia de la importancia del agua como fundamento de la vida y de la reproducción de la naturaleza y la sociedad.

## **Bibliografía**

- Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense-IIH/UNAM, México, 2003.
- Arqueología Mexicana, Dioses de la lluvia*, vol. XVI, núm. 96, marzo-abril 2009, México, 2009.
- Báez-Jorge, Félix, *Entre los nagueles y los santos: religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998 (2ª edición, 2008).
- Broda Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Broda Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH, UNAM, México, 1991, pp. 461-500.
- \_\_\_\_\_, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica," en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta-FCE, México, 2001, pp. 165-238.

- \_\_\_\_\_, “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-IIH/UNAM, México, 2004a, pp. 35-60.
- \_\_\_\_\_, “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-IIH/UNAM, México, 2004b, pp. 61-81.
- \_\_\_\_\_, “El mundo sobrenatural de los controladores de los meteoros y de los cerros deificados”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 91, mayo de 2008, México, 2008, pp. 36-43.
- \_\_\_\_\_, “Las fiestas del Posclásico a los dioses de la lluvia”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96, marzo 2009, México, 2009a, pp. 58-63.
- \_\_\_\_\_, “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Johanna Broda (coord.), ENAH, México, 2009b, pp. 7-20.
- \_\_\_\_\_, “Observación de la naturaleza y ‘ciencia’ en el México prehispánico: algunas reflexiones generales y temáticas”, en Brígida Von Mentz (coord.), *La relación hombre-naturaleza, reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*. CIESAS-Siglo XXI Editores, México, 2012, pp. 102-135.
- Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-IIH/UNAM, México, 2004.
- Códice Borbónico*, ed. facs., FCE-SEQC-ADEVA, México, 1991.
- Grove, David C., *Chalcatzingo, Excavations on the Olmec Frontier*, Thames and Hudson, London, 1984.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, INAH-IIA/UNAM, México, 2009.
- López Luján, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, INAH, México, 1993.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia General*, 3 tomos, ed. Ángel Ma. Garibay, Ed. Porrúa, México, 1956.
- \_\_\_\_\_, *Primeros Memoriales*, Paleografía del texto náhuatl y trad. al inglés de Thelma D. Sullivan, revisión de H. B. Nicholson et al., Norman University of Oklahoma Press, 1997.

## 1 EL AGUA EN LA COSMOVISIÓN WIXARIKA

Johannes Neurath  
Museo Nacional de Antropología  
Instituto Nacional de Antropología e Historia

La tradicional milpa (que en el Occidente de México se llama *coamil*) es de temporal. No se usan sistemas de riego y se cultiva exclusivamente durante la temporada de las lluvias. En las regiones donde predomina este tipo de cultivo, el calendario ceremonial y la cosmovisión suelen estar estructurados por la alternancia de las temporadas de lluvia y secas. Entre los *wixaritari* (huicholes) de Jalisco, Nayarit y Durango el ciclo ritual se enfoca en tres momentos de la vida del maíz: cuando se siembra el coamil, cuando se dan los primeros elotes y cuando el grano seco es guardado en los trojes. Las fiestas de la siembra y el elote corresponden a las transiciones estacionales de la temporada de las secas a la de las lluvias y viceversa. La fiesta del grano seco (esquite) corresponde a los trabajos de preparación (“limpia”) de la milpa durante la temporada más calurosa del año.

Es importante aclarar que la economía de los huicholes se ha diversificado. Hoy en día la agricultura de subsistencia es tan solo uno de los trabajos que realizan. Para muchas familias el comercio y el trabajo asalariado son actividades mucho más importantes, sobre todo cuando se aplican criterios estrictamente económicos. Sin embargo, en términos rituales la milpa sigue siendo una ocupación central. Cultivar el maíz sagrado de los cinco colores es, de hecho, una obligación para los miembros de una comunidad *wixarika*. Cuando alguien se ausenta por un tiempo prolongado debe encargar su maíz a alguien más.

Debido la relación tan estrecha que el cultivo de la milpa tiene con el clima monzónico, prácticamente no existe dentro del ciclo ritual huichol una ceremonia en donde el agua no esté presente. Pero lo mismo se puede afirmar de la sangre sacrificial. En todos los ritos importantes se matan animales domésticos (sobre todo toros y vacas) y se cazan animales salvajes (normalmente venados de cola blanca). Pero, ¿por qué son los ritos huicholes tan sangrientos? Una respuesta podría ser que, en realidad, el mundo es un lugar aún más sangriento, pero mucha de la sangre que circula los humanos la percibimos como agua. Pero el agua es, originalmente, sangre de los seres ancestrales.

Entre los huicholes el mundo es un cuerpo donde circula la sangre. Los primeros seres humanos se transformaron en diferentes aspectos del mundo practicando sacrificios. Los ríos, arroyos y corrientes subterráneas de agua son venas que los ancestros donaron en un acto voluntario. De esta manera, el agua que circula en el cosmos era originalmente sangre. En otras palabras, la sangre como líquido vital es el líquido por excelencia. Y no puede haber lluvia y agua en los ríos sin que fluya la sangre sacrificial y se practiquen sacrificios. De manera equivalente, el movimiento de las nubes de lluvia es la respiración del mundo, su alma. Su habla se escucha en el lenguaje de los truenos y relámpagos.

La tarea de los seres humanos es mantener el mundo con vida, practicando los sacrificios de los ancestros, evitando que se paren los movimientos que hacen vivir el mundo. Por eso el ritual huichol consiste, en gran medida, de secuencias de sacrificios y peregrinaciones donde se trata de

transportar sangre y agua de un extremo del mundo al otro. La sangre sacrificial se lleva a los lugares de culto en el paisaje donde hay manantiales, lagunas u ojos de agua. Ahí mismo se recoge agua bendita que se junta en los patios rituales en los que más adelante se hacen los sacrificios. Agua de los ojos de agua del desierto se llevan al mar, agua del mar se lleva al desierto y en todos lados se entrega sangre sacrificial. Este ritual nunca termina.

## **2 EL MAR, EL INFRAMUNDO Y LA TEMPORADA DE LAS LLUVIAS**

Uno de los puntos que siempre se visitan es la piedra blanca de San Blas, Nayarit. Esta gran roca blanca solitaria (conocida bajo el nombre de *Waxiewe*) se encuentra dentro del mar, a una cierta distancia del Estero del Rey.

Esta piedra blanca que, por su forma, parece una cabeza de una mujer gigante que mira hacia el oriente, marca el extremo occidental de la geografía ritual. Es el punto de partida del viaje iniciático de los dioses ancestrales que lleva hasta la Montaña del Amanecer (*Paritek+a*), en el otro extremo del tiempo-espacio.

*Waxiewe* es considerado el primer objeto sólido del cosmos. La diosa del mar se arroja contra la roca para convertirse en vapor y lluvia. Y, siguiendo a la lógica sacrificial de la cosmogonía huichola, se convierte en la misma roca. Se arroja contra sí misma para convertirse en ella.

El poniente (*tat+ata*), el mar y la costa de Nayarit se ubican "abajo", en una zona "oscura" que se equipara con el inframundo. Los huicholes más antiguos son los lobos. Por esta razón, el poniente y la costa también se llaman *Kam+kita*, "lugar de los lobos". Pero los lobos dejaron la costa y se dirigieron hacia "arriba", buscando el lugar del Amanecer, y ahí se convirtieron en los ancestros de los huicholes.

Cuando los huicholes hablan del mar, se refieren principalmente al océano Pacífico, lo que es lógico, ya que la costa de Nayarit se encuentra en relativa cercanía a su territorio tradicional, ubicado en la Sierra Madre Occidental. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que los mismos huicholes sostienen que el mar se extiende por debajo de la tierra, conectándose así con el "mar de Veracruz" (el Golfo de México) ubicado en el oriente. Para los huicholes la tierra flota sobre el mar, a manera de una gran isla, bajo la consideración de que el agua rodea toda la superficie terrestre, además de ser la parte baja del mundo, como ha documentado ya el explorador noruego Carl Lumholtz:

Los huicholes consideran que el mar está rodeando al mundo y es considerado por su movimiento ondulatorio la mayor de todas las serpientes, la gran devoradora, y le atribuyen dos cabezas. El sol se sumerge al pasar sobre sus abiertas fauces cuando el día se hunde en la noche y las tinieblas cubren la tierra, y con el sol desaparecen los seres humanos que la misma serpiente devora (Lumholtz, 1902, 2: 234).

La zona oscura de "abajo en el poniente" es la región más fértil del universo huichol, la más rica en recursos acuáticos y se estima fuente de una vitalidad desenfundada. En un principio, toda el agua

(o sangre) que circula en el mundo proviene del mar, de la diosa madre que se (auto)sacrifica arrojándose contra la roca blanca de San Blas para revivir como el rocío y las nubes que se levantan al cielo. Por otra parte, a través de canales subterráneos, las "venas de la tierra" (entregadas originalmente por los dioses en un acto de autosacrificio), todos los manantiales y ojos de agua están conectados con el mar.

Equiparada con el inframundo y conceptualizada como el ámbito de la oscuridad, la costa se denomina también *t+karita* ("lugar de la medianoche") o *y+wita* ("donde está oscuro [negro]"). La misma metáfora del día y la noche se aplica a las estaciones del año. Así, la época de las lluvias (*witarita*) se llama *t+karipa*, "cuando es medianoche"; mientras que la temporada de las secas es *tukaripa*, "cuando es mediodía". El solsticio de invierno (y la temporada de la cosecha) es el amanecer y el solsticio de verano (la temporada de la siembra) es el atardecer.

Al principio del universo, la temporada de las lluvias era permanente, "todo el tiempo llovía", "todo el mundo fue oscuro" y la tierra aún era blanda. La marisma de la costa de Nayarit (ubicada en el Parque Nacional Marismas Nacionales) es un ecosistema que, efectivamente, corresponde a esta visión de un mundo acuático que no es mar, pero tampoco tierra. Para los huicholes, se trata de la parte del universo que conservó su aspecto original.

En el mar y en la costa viven toda clase de monstruos peligrosos, sobrevivientes de aquellos tiempos primordiales: ballenas, serpientes aladas, vampiros y "chupacabras". La región oscura también es zona de peligros morales. Repetidamente, se nos ha contado que en la costa existen seductoras "sirenas" que tienen colas de culebra y tratan de "atrapar" a los hombres que visitan la zona. Ellas están al servicio de los hechiceros y de los dioses de la muerte que se llaman "señores de la medianoche" (*T+kakate*) o "atrapadores de la vida" (*tukari nawakate*).

Una clase distinta de seres míticos, que anteriormente vivieron en la costa eran los gigantes *hewiixi*. En algunas versiones, los *hewiixi* se consideran los antepasados de los huicholes, pero normalmente se asocian con los mestizos. A veces se menciona una gran batalla primordial en que los gigantes terminaron vencidos por los antepasados de los huicholes conceptualizados como "seres de arriba". También los monstruos marinos son los enemigos de los "de arriba". Cuando los monstruos se disponen a salir (con el propósito de devorar a la gente o a inundar el mundo en un nuevo diluvio), *Xurawe*, el lucero, u otros astros los matan con tiros de estrellas fugaces.

"Abajo del poniente" es donde habitan los muertos o, al menos, una gran parte de ellos. Los mosquitos, tan abundantes en la zona de San Blas y en la marisma, son las personas fallecidas. En especial, se afirma que los muertos que viven en la costa del Pacífico son aquellos que cometieron muchas transgresiones sexuales durante su vida. La existencia de estos "pecadores" no necesariamente es triste, ya que pasan el tiempo bailando la danza circular mitote y emborrachándose. Sería erróneo pensar que el inframundo sea un ámbito completamente negativo. Una concepción así no cabría en el pensamiento huichol.

### **3 LAS DEIDADES DEL AGUA**

La mayoría de los personajes femeninos del panteón huichol son diosas de la lluvia. ¿Pero qué tanto debe uno imaginarse estas deidades como personas? Los dioses son antepasados, parientes a los cuales uno se dirige con términos de parentesco, pero también son lugares concretos del paisaje: “personas-topónimos”, como propone Regina Lira en un trabajo reciente (Lira, 2014). Todas las madres de los manantiales, lagunas, de la lluvia y de las nubes son personas humanas, pero también se describen como serpientes. Dentro de esta concepción, y como el origen de todas las aguas, el mar es considerado la mayor de todas las serpientes. Otras diosas madres son conocidas con el nombre de *haikuterixi*, “víboras de nube”, término que también refiere al “aliento” o “soplo de la vida” (*iyari*).

Según el mito, *Tatei Nia'ariwame*, “Nuestra Madre la Mensajera [de la Lluvia]” era una niña chillona y berrinchuda. Su padre (el roble) y su madre (el pino) ya no la soportaban y, por eso, la dejaron afuera de la casa. Sin que sus padres se dieran cuenta, la niña se transformó en una culebra y se fue hacia un arroyo o lago donde desapareció (Preuss, 1907:190). La serpiente primero “apareció” en cada uno de los cinco rumbos (dando origen a las cinco lugares de *Nia'ariwame*). Después, se transformó en una nube de lluvias y se fue. Al iniciar la época de las lluvias regresó en forma de una terrible tormenta y mató a sus padres con rayos que salieron de su boca.

En cada uno de los cinco rumbos cardinales hay una diosa de la lluvia. En la comunidad de Santa Catarina, la clasificación más recurrente de las diosas de la lluvia es la siguiente:

sur	<i>Tatei Nia'ariwame</i>	Al sur del cañón del río Guayabas, cerca de Santa Catarina (Jalisco).
norte	<i>Tatei Y+rameka</i>	Al poniente del cañón del río Chapalagana, cerca del pueblo mestizo El Bernalejo (entre Durango y Zacatecas).
oeste	<i>Tatei Kiewimuka</i>	Al poniente del pueblo cora, de La Mesa del Nayar (Nayarit).
este	<i>Tatei Matinieri</i>	Agua Hedionda, al norte de Salinas, en el semidesierto de San Luis Potosí.
centro	<i>Tatei Aitsarika</i>	Cerca de Te'akata.

La diosa *Takutsi Nakawe*, “Nuestra Abuela Carne Vieja”, es el ser más antiguo del universo. También se dice que fue la primera gobernante y *mara'akame* (chamana-cantadora). Sin embargo, un día se negó a cantar; solamente exigía más y más cerveza de maíz (*nawa*) y la planta alucinógena *kieri* (entonces todavía no existía el peyote). Además, como era un monstruo caníbal, se quería comer a los niños. Finalmente, sus mensajeros y policías (*topiles*) se rebelaron contra ella y la mataron. Cuando la descuartizaron, de las distintas partes de su cuerpo nacieron diferentes especies de plantas y animales (Negrín, 1975). En otras versiones, estas criaturas más bien se forman de los cabellos de la diosa.

La mítica rebelión contra la diosa implica una advertencia contra gobernantes y *mara'akate* que abusan de sus poderes. Por otra parte, la temporada de las lluvias es la época del año durante la cual se restablece el dominio de *Takutsi*. Esto se expresa también en el mito huichol del diluvio, cataclismo que, de forma moderada, se repite en cada temporada de lluvias. El mito, que ha sido documentado por numerosos autores, narra como *Takutsi* anuncia el diluvio a *Watakame*, el primer agricultor. Éste fabrica una canoa en que se salvan *Takutsi*, él mismo, una perrita negra y algunas semillas de maíz, frijoles y otros cultivos. Primero viajan hacia el norte. Ahí *Takutsi* deja su bastón milagroso que se transforma en el cerro *Hauxamanaka* ("lugar de la madera flotante"), el cerro Gordo en el estado de Durango. Después, viajan hacia el sur pasando por el centro. En el sur dejan la canoa que se transformó en la laguna de Chapala, *Tatei Xapawiyeme* ("Nuestra Madre, el chalate [la higuera] de lluvia") (ver Neurath y Gutiérrez, 2003).

El esposo del monstruo *Nakawe* es *Na+r+*, el dios de las lluvias torrenciales y de la "lluvia de fuego" (*na+*), el fuego no controlado, como apareció originalmente. *Tatewari*, el dios de la fogata, es la pareja de *Takutsi* en su aspecto domesticado. El fuego del cielo es el sol, Nuestro Padre (*Tayau*). Su esposa es la diosa del cielo, *Tatei Wierika Wimari*, la joven águila real, identificada con la Virgen de Guadalupe y con el águila del Escudo Nacional mexicano.

*Xapawiyeme*, el "chalate [higuera] de lluvia", es el árbol de *Takutsi* que se encontraba en la isla de Alacranes en la laguna de Chapala. El árbol fue tallado por los mestizos locales, pero el lugar sigue siendo importante para los huicholes. La laguna es una transformación de la canoa de *Takutsi* y *Watakame*. Ellos la dejaron allí cuando terminó el diluvio. Cuando el sol llega al sur, acercándose al solsticio de invierno, termina la temporada de las lluvias. Como ya se mencionó, en la concepción huichola el diluvio no es otra cosa que una gran temporada de lluvias.

## **4 LA CIRCULACIÓN DE AGUA Y SANGRE EN EL COSMOS**

El sacrificio ritual de un animal doméstico (que puede ser un toro, becerro, vaca o chivo), es un ritual que se realiza en numerosas ocasiones. Casi siempre se hace en la mañana o madrugada, después de una noche de vigilia y canto chamánico. Durante la sesión de canto de la fiesta, el chamán consulta a las deidades ancestrales para saber si los sacrificios son suficientes, pero raras veces lo son. Normalmente, los dioses piden más sacrificios y ofrendas a efectuarse en fechas posteriores. A veces piden sacrificios de animales más grandes; por ejemplo, de un toro en lugar de un becerro. Durante el mismo proceso de negociación, también se pregunta al animal que se sacrificará si está conforme con su destino. Por supuesto que lo está.

En la madrugada, después de toda una noche de cantos, el último preparativo para el sacrificio es pasar las sogas que se amarrarán al cuello del animal, por las espaldas de los participantes de la fiesta. Este procedimiento es considerado una manera de purificarse. Amarradas las patas, se jalan los animales hacia el lugar del sacrificio, en frente del altar o enfrente de la puerta del adoratorio *xiriki*. Cuando lo hay, al momento del sacrificio, el cuello de la res o del chivo estará

justo encima de un *tepari*, una piedra circular de sacrificio, que suele estar enterrada en el piso frente al templo. El animal debe posicionarse con la cabeza hacia el este y las patas volteadas hacia el sur. La cuerda enlaza el cuello del animal con el altar donde están esperando las flechas, jícaras y todos los demás objetos votivos que recibirán la sangre y se entregarán en los lugares de culto del paisaje. Se encienden todas las velas y, con la ayuda de adultos, los niños llamados “angelitos” (*hakeri*) sostienen crucifijos e imágenes de santos sobre el lomo del animal. A veces, una mujer todavía le ofrece al animal una taza de chocolate con galletas de animalitos.

Los sacrificios de reses suelen realizarse con un simple cuchillo que se clava en la carótida. Inmediatamente, en pequeños recipientes de toda clase (botes de cerveza, sartenes, jícaras) se recoge la sangre que brota de la herida. Las velas se untan con la sangre del animal aún agonizante, igual que las flechas y jícaras votivas, las piedras de sacrificio *tepari* y demás objetos rituales. En fiestas que se celebran durante la temporada de las lluvias, la sangre también se lleva a las milpas y se unta en algunas matas de maíz.

Inmediatamente después del sacrificio, el animal es desollado y destazado, trabajos que suelen realizarse en un terreno cercano al patio festivo. Los cuernos, la lengua y el corazón son ofrendados en el altar. El cantador recibe una pierna y la lengua como parte de su pago, junto con refrescos y cervezas o algunas botellas de mezcal, tequila u otro tipo de alcohol. Con la sangre y las tripas se prepara moronga (*kwinuri*) y, el resto de la carne, se usa para preparar “picadillo” y un “caldo” (*itsari*). Los dioses ancestrales solamente consumen la parte más preciosa del animal sacrificado, la sangre que brota de la yugular del animal agonizante. El resto se deja generosamente para los “hermanos menores” de los dioses, los seres humanos reunidos en la comida festiva.

Quienes ofrecen los sacrificios y donan los objetos con sangre sacrificial mantienen una relación recíproca con los dioses ancestrales (o personas-topónimos), de quienes se espera que obsequien vida, es decir, salud, fertilidad y lluvia. Primero, se invita a los dioses a que vengan de los lugares sagrados del paisaje, sus moradas, para asistir a las fiestas que se celebran en los patios y dialogar con el cantador. En peregrinaciones posteriores a las fiestas, se entregan las ofrendas con la sangre de los animales sacrificados en los lugares sagrados, moradas de las deidades. Para cada lugar y dios se tendrá, por lo menos, una vela, una flecha y una jícara. Cada uno de estos objetos llevará unas cuantas gotas de sangre sacrificial. Esta sangre no sólo es un alimento para los dioses, también “hace hablar” a las ofrendas y permite que los dioses escuchen las oraciones. A su regreso de estos lugares, los peregrinos traen “aguas benditas”, líquidos que se “juntan”, posteriormente, en las ceremonias.

De esta manera, cada fiesta huichola implica una serie de peregrinaciones hacia los extremos del mundo que tienen que realizarse antes y después de la celebración de la fiesta. Los intercambios rituales entre los seres humanos y sus antepasados deificados son la razón principal de que fiestas y peregrinaciones siempre vayan juntas. La fertilidad y la vida dependen de la circulación de líquidos. En caso de que no llueva, una medida de emergencia es transportar agua de una fuente sagrada del desierto hacia el mar y viceversa, provocando así que las aguas quieran regresar a sus lugares de origen (Lumholtz, 1902,2:94). De forma análoga, puede decirse que el cosmos se mantiene funcionando porque la sangre sigue circulando. Los seres humanos ofrendan objetos untados con la sangre aún viva de los animales sacrificados moribundos. El agua de la lluvia que

los dioses obsequian como contra-don, que, en un principio, no puede ser otra cosa que este mismo líquido vital, obsequiado por los dioses.

## 5 SOÑAR A LA LLUVIA

Durante la época seca del año (octubre/noviembre-mayo/junio), las actividades rituales se relacionan más que nada con el desierto, región que, por su aridez y su inhospitalidad, proporciona el lugar adecuado para practicar la penitencia y la búsqueda de visiones. La preeminencia del oriente se debe a tres razones principales: es ahí donde crece el peyote, donde sale el sol en la mañana y se observa que las primeras lluvias llegan desde la dirección del amanecer.

Vestidos con un atuendo especial que consiste, entre otras cosas, en un sombrero adornado con plumas blancas de guajolote, los jicareros (*xukuri'+kate*) o peyoteros (*hikuritamete*) se dirigen al desierto de Wirikuta, en el oriente, donde recolectan el peyote (*Lophophora williamsii*), cactus psicotrópico denominado en huichol *hikuri*. Luego, los peyoteros suben al Cerro del Amanecer (*Paritek+a* o *Reu'unari*) en la sierra de Real de Catorce, lugar donde sale el sol tras vencer a los animales nocturnos y a los monstruos del inframundo.

Durante toda la peregrinación, los jicareros se someten a prácticas de austeridad y purificación: ayuno, abstención del sueño y confesión. Se alejan de todo que pueda tener que ver con el mar y con la noche. No ingieren sal, se abstienen del sexo extramarital y casi no duermen. Solamente así podrán obtener *nierika*, “el don de ver”, al llegar al desierto e ingerir peyote. Los antepasados fueron los primeros en hacer este viaje, en hacer todos estos sacrificios y en probar *hikuri*. La experiencia visionaria permitió que se transformaran en dioses. Al reactualizar esta experiencia y obtener *nierika*, los jicareros tienen la oportunidad de convertirse en *mara'akate*, personas iniciadas, médicos tradicionales y especialistas rituales.

Sin embargo, el viaje a Wirikuta también se relaciona con el ciclo agrícola. Wirikuta también se llama *Tamatsima Wa Ha*, “el agua de nuestros hermanos mayores”. En la ruta de esta peregrinación se encuentran algunos ojos de agua sumamente sagrados —entre ellos *Tuymayau* y *Tatei Matinieri*—, donde los peregrinos realizan una serie de rituales prominentes. En pleno desierto, los peyoteros también sueñan con la serpiente de la lluvia (la diosa *Nia'ariwame*), que habita en estos ojos de agua. La serpiente de nubes seguirá el camino de regreso de los peregrinos que la llevarán hasta la sierra.

Así, cada ciclo ritual agrícola comienza con la búsqueda de visiones en Wirikuta. En la gran fiesta de *Hikuri Neixa*, “la danza del peyote”, o “fiesta del esquite”, que se celebra hacia el final de la temporada de secas, los jicareros hacen una compleja coreografía que expresa el arribo de la serpiente de la lluvia desde el desierto. El puntero de la danza viste un traje de plumas blancas que evoca la serpiente de nubes y porta una vara que es también esta misma deidad. De esta manera, la diosa *Nia'ariwame* aparece tres veces en un mismo ritual. En la fiesta subsecuente, el ritual de la siembra (*Namawita Neixa*), la diosa vuelve a aparecer, pero ahora como las cinco diosas de la lluvia que corresponden a los rumbos del cosmos (ver la tabla arriba). Las personificadoras de las cinco *Nia'ariwamete* bailan y con sus guaraches especiales, que tienen

suelas de cuero, apagan el fuego sagrado del gran templo. La temporada de lluvia ha comenzado (Neurath, 2002).

## 6 BIBLIOGRAFÍA

- Lira Larios, Regina, *L'alliance entre la Mère Mais et le Frère Aîné Cerf : action, chant et image dans un rituel wixárika (huichol) du Mexique*, tesis de doctorado, EHESS, Paris, 2014.
- Lumholtz, Carl S., *Unknown Mexico. A Record of Five Year's Exploration Among the Tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and Among the Tarascos of Michoacan*, 2 vols., Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1902.
- Negrín, Juan, *The Huichol Creation of the World. Yarn Tablas by José Benitez Sanchez and Tutukila Carillo*, E. B. Crocker Art Gallery, Sacramento, 1975.
- Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Huicholes*, Pueblos indígenas del México contemporáneo, México, CDI, 2003.
- Neurath, Johannes, y Arturo Gutiérrez del Ángel, "Mitología y literatura en el Gran Nayar (coras y huicholes)", en: *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes* (Jesús Jáuregui and Johannes Neurath, eds.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, 2003, pp. 289-337.
- Neurath, Johannes, y Ricardo Pacheco, "Pueblos indígenas de México y agua: huicholes (wixarika)", en: *Atlas de las culturas del agua en América Latina y el Caribe*, UNESCO, Programa Hidrológico Internacional para América Latina y el Caribe (PHI-LAC), s/f, en: [http://www.unesco.org/uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/05\\_Huicholes.pdf](http://www.unesco.org/uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/05_Huicholes.pdf)
- Preuss, Konrad Theodor, "Die Hochzeit des Maises und andere Geschichten der Huichol-Indianer. Reisebericht III von K. Th. Preuss", *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde* 91 (12), Brunswick, 1907, pp. 185-193.

## Una tradición campesina que perdura: El ritual del C'ha Cháak en los mayas de Yucatán

Daniel Murillo Licea  
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social  
[danielmurillo2@yahoo.com.mx](mailto:danielmurillo2@yahoo.com.mx)

Pablo Chávez Hernández  
Instituto Mexicano de Tecnología del Agua  
[pabloch01@yahoo.com.mx](mailto:pabloch01@yahoo.com.mx)

*A la memoria de José Luis Meléndez Vega, infatigable colega y amigo.*

### Introducción

Al arribo de los españoles a nuestro continente, Mesoamérica había experimentado florecimientos sucesivos de sociedades distribuidas de modo geográficamente disperso, pero con culturas afines, en un mapa definido por una historia común. Digamos que a mediados del siglo XVI la silueta de Mesoamérica incluía desde casi la colindancia del actual estado de Sinaloa con el de Sonora, cruzando hacia el sureste en una diagonal sinuosa, del Pacífico al Atlántico, hasta la sección occidental de Costa Rica. Fue una unidad regional forjada mediante intercambios progresivos realizados entre el año 1200 antes de nuestra era y el año 1500 de nuestra era: dos mil setecientos años de construcción cultural sólida.

La relación de las civilizaciones allí asentadas con lo que hoy llamamos naturaleza estuvo siempre organizada por una comprensión que atribuía un carácter sagrado a la comunión de sus elementos. El agua fue un agente vital especialmente importante, no sólo por sus usos domésticos, sino también debido al lugar privilegiado que ocupaba para sociedades preeminentemente agrícolas. Si el bastón para la siembra y prácticas asociadas a la reproducción de semillas abrían en la tierra mesoamericana un espacio a la germinación del maíz, palabras y ofrendas rituales abrían un espacio en la cosmogonía regional para acceder a las divinidades relacionadas con el agua. El contacto de herramientas, semillas, agua y suelo era la conjunción del orden humano y el divino.

Con un periodo de auge menos antiguo que el de los olmecas y teotihuacanos, pero menos reciente que el de los toltecas y mexicas, los mayas fueron junto con estos y otros pueblos uno de los más sobresalientes grupos que dieron forma y fondo al paisaje mesoamericano prehispánico. Hoy, el pueblo maya constituye la mayor concentración de indígenas en una sola región. Los mayas peninsulares se extienden en Campeche, Yucatán y Quintana Roo; pero el influjo cultural maya ejercido milenariamente se extiende en Tabasco, Chiapas, Guatemala y Belice. "Maya" es una palabra castellanizada y tiene varios precedentes etimológicos; uno de ellos puede estar asociado a *ma'yaan ja'*, que

significa “no hay agua” o “lugar donde no abunda el agua”. Esa indicación expresa una característica del líquido en la región maya yucateca, determinada por el tipo de suelos: son calizos y muy permeables, por tanto carecen de ríos y lagos considerables; sin embargo, y de acuerdo con sus propiedades filtrantes, debajo de ellos hay corrientes y depósitos subterráneos de agua, alimentados en parte con infiltraciones de lluvia desde la superficie, pero sobre todo están constituidos por ensanchamientos de redes fluviales subterráneas muy complejas, alumbradas, a veces, con cenotes. Por lo demás, “cenote” es una voz adaptada del vocablo original *tz'onot*, que designa de modo directo un hoyo o agujero en el suelo; un pozo. La existencia de esos pozos naturales puede conferir otra significación a la palabra “maya”, porque también podría derivarse del término *máay ja'*, “lugar donde se asienta el agua”, es decir, lugar donde existen pozos o cenotes cuyo fondo contiene agua filtrada. En todo caso, se trata de flujos o remansos de agua poco accesibles para usos agrícolas. Hay pues de forma indirecta, en el tejido de la palabra “maya”, significaciones sugerentes de una agricultura en la que el agua de lluvia tenía y tiene un valor muy destacado, debido a la imposibilidad de asegurar agua para riego agrícola valiéndose de corrientes superficiales naturales, de represas y acequias artificiales. Tanto más, la escasez de agua se recrudece porque no llueve de enero a mayo. Es cierto que en el sur de la península la lluvia se precipita en más de 2 000 milímetros anuales, pero en el noroeste apenas ronda los 500 milímetros; además, en esa zona el comportamiento de los vientos estacionales reduce severamente la humedad ambiental en invierno y primavera. Así, si la oportunidad y cuantía con que ocurre el temporal de lluvias son particularmente decisivas en toda la agricultura, lo eran y lo son de manera aún más enfática en Yucatán, en el norte de la península. Quizá el indicio cultural más llamativo de la extrema importancia que tenía y tiene el agua pluvial para los mayas yucatecos es la manifestación milenarista del culto a *Cháak*, el dios-agua; manifestación que, en términos de resistencia o sobrevivencia intercultural, ha pervivido desde la colonización de la península hasta la actualidad. El culto al dios-agua asimila el signo de la cruz y sus simbolismos se entretienen en el *C'ha Cháak*, ritual mayense petitorio de lluvia.

En ciertas obras precolombinas aparecen dioses de la lluvia acomodados en cruces. El significado de la cruz maya puede hacer referencia a la creación del cosmos y a la primera ceiba sagrada; o puede hacer referencia al crecimiento de la planta del maíz. Para algunos autores representa un árbol direccional, asociado con las cuatro direcciones cardinales y a la abundancia, relacionadas a su vez con los *chaako'ob* o dioses de la lluvia. Para otros autores, tales significados se perdieron durante la propagación del cristianismo; la cruz de los cultos actuales tendría, entonces, un significado distinto y una importancia simbólica distinta que la cruz prehispánica. Como fuere, es indudable que incluso la más simple figura de cruz usada en el ritual del *C'ha Cháak* contribuye a recrear y conmemorar una parte de la concepción del universo maya. Ahí, el agua y la milpa afirman su cualidad sagrada y son invocadas desde el equilibrio que habría entre tres planos: el lugar que habita el ser humano, la morada de las divinidades celestes, y los dominios del inframundo y sus señores; todo ello atravesado por un árbol, quizá la ceiba sagrada: acaso arquetipo

de la cruz prehispánica, sin duda la cruz del cristianismo de los mayas yucatecos. Es un simbolismo complejo, incluso en la ritualidad actual; la versión original del *C'ha Cháak* debió de contener la máxima riqueza de la cosmovisión prehispánica, con sacerdotes de la más alta investidura como oficiantes mayores. Los *h-meno'ob*, intermediarios que actualmente realizan el rito del *C'ha Cháak*, no son herederos directos de aquellos sacerdotes; son sus sucesores incidentales, debido a que las altas élites sacerdotales y la representación abierta del poder supremo de *Cháak* se desvanecieron con la evangelización católica.

El vigor del culto al señor del agua, *Cháak*, permitió a esa tradición conservarse con extraordinaria reciedumbre. El empuje de la ideología colonial española y del cristianismo en Yucatán se había asomado primero sin muchos quebrantamientos en 1519; Hernán Cortés desembarcó entonces en Cozumel, donde destruyó ídolos y erigió la cruz católica. Ese acto anunció una avanzada de conquista hacia la tierra peninsular, que duraría, convencionalmente, desde 1527 hasta 1546. Contra sus esfuerzos, a los primeros colonizadores les llevó más de veinte años y tres campañas militares subyugar a la mayor parte de la población en términos bélicos. Pero tanto la resistencia militar como la vida religiosa de los mayas ofrecieron una oposición duradera. Hubo brotes intermitentes de insurrección y paganismo en distintos momentos. Por ejemplo, en la década de 1560 varios pueblos fueron acusados de perpetrar prácticas paganas bajo el comando de miembros del viejo sacerdocio maya.

En 1562, el obispo de Yucatán, Diego de Landa, ordenó un Auto de Fe con el mandato de quemar códices y símbolos de los dioses mayas en Maní, situado unos cien kilómetros al sudeste de la actual Mérida. Al cabo, un siglo y medio después de finalizar la conquista armada de la península en el norte, en 1697, todos los nativos mayas habían sido bautizados con nombres españoles. Pese a ello, o debido a ello, la cruz había sido asimilada e interpretada con claves no exactamente propias de la fe cristiana. Ese símbolo fue conservado con tenacidad por las familias rurales como objeto de veneración en varios ritos. Al menos dos causas impulsaron a los indígenas a dispersarse, sobre todo hacia el sur y el oriente de la península: una, evadir las imposiciones de la encomienda, que institucionalizó el cautiverio de los indígenas a través de trabajos obligados, castigos, daños corporales y el pago forzoso de tributos; otra, seguir aplicando el sistema de cultivo de la milpa maya, basado en el descanso de los terrenos como condición para restaurar su fertilidad. En ningún otro sitio de la Nueva España duró tanto la institución de la encomienda como en Yucatán: durante todo el siglo XVIII impuso el endeudamiento indígena hacia el régimen español; también el vasallaje, la humillación y el maltrato. Esos cien años de duro sojuzgamiento contribuyeron a crear condiciones para que se desencadenara la Guerra de Castas, cuyos efectos causaron a lo largo de más de medio siglo, durante el XIX y hasta los albores del XX, la muerte de más de la tercera parte de la población peninsular. Es llamativo que para algunos autores la Guerra de Castas haya sido ante todo una rebelión de campesinos, en su mayoría indígenas, todos de habla

maya; y que a partir de tal identidad campesina aglutinara a los insurgentes más allá de su condición étnica y civil. No parece extraño, así, que el último bastión militar de la rebelión fuese un poblado campesino del oriente de Yucatán donde se preservaba con brío singular el culto a la cruz, erigida como la Cruz Parlante: Chan Santa Cruz era nombre el poblado, hoy Carrillo Puerto, en Quintana Roo. Parecería que la dispersión de los agricultores ocurrida en el siglo XVIII facilitó la propagación de los ritos a los dioses mayas relacionados con las milpas y el agua. Asimismo, parecería que la cruz maya, asociada a esos ritos, confirmó su fuerza simbólica como emblema de resistencia extrema, tal cual lo sugiere la última oposición maya campesina, armada, en Chan Santa Cruz.

Los orígenes ciertos y la evolución histórica detallada del *C'ha Cháak* no se conocen con la nitidez y precisión deseadas, no obstante es claro que los símbolos y significados de las invocaciones sagradas para propiciar lluvia y buenas cosechas fueron rehaciéndose durante la etapa colonial e independiente; sobrevivieron a los esquemas de explotación de los indígenas y del suelo apuntados al monocultivo, bajo el régimen de españoles, criollos y mestizos; subsistieron a los vaivenes de las industrias azucarera, algodонера y henequenera; también a los programas de alfabetización con el idioma español, y a los de modernización agrícola y diversificación de uso del suelo establecidos a lo largo de los siglos XX y XXI.

El *C'ha Cháak* está tejido con la trenza que forman los rituales de la tradición prehispánica, la religiosidad popular celebrada en las fiestas patronales y las bases del catolicismo; es un sincretismo exquisito. La lengua maya hospeda y defiende esa tradición en la memoria oral. Sus guardas decisivos han sido campesinos marginales, milperos, que al pedir el favor del agua para los cultivos reencuentran su lugar de pertenencia, reafirman su presencia en los campos que los rodean. Allí, en sus ceremonias de agua, se muestran comedidos, humildes, invictos. Son poseedores de la dignidad que los ha hecho: custodios terrenales de los guardianes sobrenaturales de la milpa y de la lluvia.

### Desarrollo de la ceremonia del *C'ha Cháak*

El *C'ha Cháak* es una ceremonia practicada sobre todo entre los maiceros o milperos con el propósito de solicitar lluvia y buenas cosechas a los dueños sobrenaturales del agua. Para la cosmovisión maya el hombre no es propietario de los elementos o materias que lo rodean; sus *dueños*, *guardianes* o *señores* son entes invisibles que custodian y tienen el dominio de lo tangible; reciben el nombre genérico de *yumtsilo'ob*, también nombrados *yumtsiles* o *yumes*. Los hay para resguardar sitios o elementos importantes de todo tipo. Por ejemplo, los *kuliob-k' axo'ob* son dueños y guardianes de los montes. Entre los asociados con el agua, relacionados con la proximidad de la lluvia, están los *ii'k o'ob*, o *iikes*: señores o dueños del viento. Los guardianes o dioses de las nubes y propiciatorios de lluvia son los *yumes* llamados *chaako'ob*, o *cháak-es* (*chaques*). Como producto del sincretismo religioso, esos *chaques* guardan algún parentesco simbólico con los santos

católicos; no obstante, puede advertirse una peculiar diferencia entre el plano de autoridad del dios católico respecto de los *dueños* o *señores* mayas. Ciertamente, aunque los *chaques* están subordinados al dios católico, con el rito del *C'ha Cháak* se pide a ese dios único que interceda ante los *chaques* para que envíen las lluvias de manera que haya abundantes cosechas. Hay cuatro *chaako'ob* correspondientes a las cuatro direcciones fundamentales del mundo; esas direcciones son una analogía aproximada de los puntos cardinales determinados en la cultura occidental. El patrono de ellos (y más poderoso *cháak*) puede ser identificado como *Yum Miguel Arcángel*. El oficiante del rito es un *h-men*, campesino prestigioso y ministro por excelencia del rito, quien conoce y transmite el culto a través de generaciones.

En muchas culturas indígenas se necesita un intermediario para establecer contacto con el mundo sobrenatural, cuando se trata de rituales específicos y de curación. La figura del *h-men* entre los mayas cumple esta función, aunque existen otros personajes que comparten otras funciones sagradas (Villa Rojas, 1992). El *h-men* es quien ha obtenido el don de comunicación con los númenes sobrenaturales y tiene la capacidad y la experiencia para realizar los rituales agrícolas, en especial el del *C'ha Cháak*. A veces considerado como curandero, a veces como adivino, el *h-men* es quien organiza el ritual de petición de lluvia en la milpa y es, también, quien conoce las palabras para dirigirse a los *chaako'ob*, seres que traen vientos y lluvias (Ruz, 2009), para solicitarles que le “den comida a la milpa”, es decir, que cuiden de ella y le otorguen lluvia para su crecimiento y desarrollo. En algunas ocasiones estos portadores de lluvia también son llamados *ah-hoyao'ob*, “los que riegan”, que llevan el agua en jícaras y montados a caballo recorren el cielo (Villa Rojas, 1995:178). Las ceremonias del *C'ha Cháak* tienen características especiales según la comunidad de que se trate, o también varía la forma en que la realiza el *h-men*, aunque muchos elementos permanecen idénticos. En algunas ocasiones participan niños que imitan el croar de las ranas, para atraer la lluvia, por ejemplo, y en algunas comunidades mayas de Quintana Roo la ceremonia es conocida como *Okotbatam* (Villa Rojas, 1992:319).

Para un *h-men* de Espita, Yucatán, la ceremonia del *C'ha Cháak* es “la primicia más grande”. De la mano de este *h-men* describiremos el ritual, basándonos en una descripción y registro etnográfico realizado en 2007 en Espita por un colega ahora fallecido (José Luis Meléndez Vega). Las frases entrecomilladas que aparecerán en el texto pertenecen al *h-men*.

Hay algunas recomendaciones antes de iniciar el ritual, que deben seguirse si se busca un efecto positivo. En primera instancia está la propia formación del *h-men*:

“Entonces un ser *h-men*, para que llegues a un alto grado, tienes que estar con un corazón estricto, no puedes aprovechar a nadie con tu trabajo, no puedes ejercerle tus caprichos por medio de tu trabajo, ni tanto la curación ni la sanación, ni de los sacrificios de la primicia que hace, ni tampoco el egoísmo de los demás”.

Según el *h-men*, el ritual del *C'ha Cháak* debe hacerse al mediodía, ya que es una hora “central en la sombra de nosotros” y es cuando el ritual puede cobrar más fuerza; además, no es deseable hacerlo de noche, porque la luz diurna denota la sinceridad de quien lo realiza. La voluntad y la sinceridad son dos condiciones importantes que tanto el *h-men* como los asistentes en el ritual deben observar. Es deseable que los asistentes al ritual sean “blancos” o “amarillos”, es decir, que tengan las características de pureza de corazón y afecto por la madre tierra, coincidentes con los colores en los que está dividido el cosmos maya. Al contrario, se evita que las personas “negras” asistan al ritual, es decir, aquellas que no estén en disposición y que guarden un alma oscura; el color negro es identificado con el inframundo, el *Xibalbá*. Por lo mencionado anteriormente, puede interpretarse que el *C'ha Cháak* es una práctica religiosa solar, diurna.

Si bien es cierto que el *h-men* es llamado por una familia para realizar el ritual en su milpa, hay más asistentes, como vecinos o habitantes de la misma población. Para el *h-men*, estas personas presencian el ritual porque es “una montaña de alegría”. El pago por realizar el ritual no es económico: se basa en el ofrecimiento de comida al *h-men* y la satisfacción obtenida por la familia que lo ha llamado para hacer este trabajo; a veces los asistentes hacen una donación en especie o en dinero al *h-men*, pero él nunca cobra por sus servicios. Una condición es que las mujeres no participen en el ritual, ni en la preparación de la comida. El propio *h-men* prepara tanto la comida como el altar, con los materiales y utensilios proporcionados por la familia que le ha llamado. La comida consta de la bebida sagrada *balché* (corteza de un árbol, remojada en *suhuy-ha*, es decir, agua virgen,<sup>5</sup> fermentada con miel y anís, Ruz, 2009) y de panes hechos con pepita de calabaza y frijol.

El *h-men* prepara su escenario ritual utilizando una mesa-altar, en paralelo con el oriente, y a la que se le adorna con un arco cruzado de bejucos verdes, que simboliza el arco del cielo. A los bejucos se les denomina *beel-cháak*, camino de Chaac, que guiará a los *chaako'ob* para “regar” la milpa correcta (Ruz, 2009); en ese mismo punto cardinal, a una distancia de aproximadamente un metro de la mesa-altar, se colocan dos cruces, una grande y una pequeña; a continuación se hace lo mismo con el norte, el poniente y el sur, lo que representa, en las palabras del *h-men*, “cerrar la tierra”, es decir, dibujar los contornos en donde ocurrirá la ceremonia y el territorio en donde sólo puede permanecer el *h-men*. Para un reconocido antropólogo, el *C'ha Cháak*...

Es una ceremonia de carácter mimético, en la que el altar, representa el cuadrilátero terrestre; las ramas y bejucos que lo adornan son todos de naturaleza “fría” como corresponde al deseo de obtener la frescura de las lluvias (Villa Rojas, 1995:104).

---

<sup>5</sup> Generalmente, el agua virgen se obtiene de los escurrimientos del interior de los cenotes.

En cada una de las cruces que rodean la mesa-altar se coloca una pequeña jícara que contendrá *balché* “para que el corazón del cielo penetre en eso, esa es la primera invocación, el corazón del cielo es acá”. En la mesa-altar se colocan 13 jícaras, una debajo del arco cruzado, al centro, que representa: “*Yum Hunab Ku*<sup>6</sup> es el corazón del cielo, el corazón de la madre tierra, el corazón del sol y el corazón del aire; son los cuatro puntos elementales que van a acercar”.

Ya que la ceremonia atrae las energías elementales, el *h-men* debe fungir como contenedor y regulador de dichas energías:

“Acá, encima de la mesa, es bajarle (...) la fuerza y la vitalidad de la lluvia en el suelo; es la vitalidad de la energía, la que yo quiero que todo salga perfectamente bien; para regar (...) el campo, cultivos, las plantas y otros ejercicios más, esa es la gran vitalidad”.

Las cruces que rodean la mesa-altar no sólo delimitan el espacio ritual sino que, en palabras del propio *h-men*, representan el ojo de *Yum Hunab Ku* y, a la vez, sirven de señales para marcar el camino que deben seguir los vientos del oriente y del sur para atraer lluvias y para defender la milpa de los vientos del norte y del poniente.

En la parte oriental de la mesa-altar es donde se enciende el fuego sagrado, el *pib* (horno en la tierra), en el que se quemarán las plumas y las tripas de las gallinas que serán sacrificadas, y que los campesinos toman como ofrendas para los *chaako'ob*; ahí se preparará la comida. El humo provocado, según el *h-men*, servirá para “consagrar primero el espacio del terreno”, utilizándolo, además, en asociación con la formación de las nubes que atraerán las lluvias, como ocurre para muchas culturas mesoamericanas (López-Austin, 2000).

Una vez preparado el espacio ritual, el *h-men* comienza con los rezos o plegarias, conocidas como *payalchi'ob*, distintas de las utilizadas en rituales católicos (Montemayor, 1994:7). Primero se hacen 13 invocaciones hacia el oriente, seguidas de nueve y luego de siete. Los números de plegarias corresponden a los 13 peldaños o estratos del cielo; a los nueve estratos del inframundo y el número siete está asociado con los númenes protectores, señores del monte, los *Yuum Balam* (González, 1995:21). Es decir, las invocaciones cubren los cuatro puntos cardinales y los tres estratos del universo.

Volteando hacia el norte, el *h-men* hace otras invocaciones, que representan la fuerza y la vitalidad de los seres fallecidos, también la liberación de la fuerza de la tierra. Hacia el poniente se realizan las respectivas invocaciones; es el lugar donde están la noche, los astros, el viento oscuro, de donde provienen los animales nocturnos. Luego el *h-men* gira hacia el sur, hacia el camino blanco que cruza el cielo (la Vía Láctea), en donde se

---

<sup>6</sup> Deidad única.

encuentra “el espacio de todos los movimientos del aire y de la fuerza, vitalidad de todos los ejercicios de la primicia”; hacia allá realiza las invocaciones finales.

En todos los puntos cardinales este *h-men* invoca no sólo a los *chaako'ob*, sino a *Yum balam-acab* (númenes protectores) y sus dos espíritus, así como a los *Bacabes* (los sostenedores del mundo), que velan la noche y a los que acompañan también sus dos espíritus, que cambian de color de acuerdo con la correspondencia de los puntos cardinales. Para los mayas de Yucatán al oriente le corresponde el color rojo; al norte el color blanco; al este el color negro y al sur el color amarillo. Pero estos seres sobrenaturales no son los únicos que se mencionan en las plegarias del *C'ha Cháak*, ya que también suelen aparecer distintos tipos de *chaako'ob*: los cuatro grandes están en las orillas del cielo; luego pueden aparecer varios más, con características particulares: por ejemplo, los que producen lluvias persistentes, los que crean el relámpago, los que hacen llover torrencialmente o los que limpian el cielo después de terminada la lluvia (Villa Rojas, 1995:180).

Se ofrece a continuación, de una traducción del maya, el fragmento de una plegaria utilizada en el *C'ha Cháak*, pero de la localidad de K'ankab Dzono'ot, en donde se comienza con un recuento de los *chaako'ob*. Se presenta aquí para que el lector tenga una idea de la multiplicidad de atributos que tienen estos númenes acuáticos.

Voy ahora a rogar que descieran  
Todos los Hermosos Santos que Riegan las Lluvias,  
Señores que Gobiernan,  
Señores que Riegan,  
Señor mío.  
Al Hermoso Santo Cháak  
Sostenedor del origen del Cielo,  
Señor mío.  
Hermoso Santo Danzador de las Nubes,  
Señor mío.  
Hermosa Santa Libélula Celestial de la Lluvia,  
Señor mío.  
Hermosa Santa Celestial Piedra Grabada de la Lluvia,  
Señor mío.  
Hermosa Celestial Santa Piedra que Cierne la Lluvia,  
Señor mío.  
Hermosa Santa Sarteneja Celestial de la Lluvia,  
Señor mío...

(Montemayor, 1994:19).

Con cada invocación, la energía del ritual se acrecienta y es por ello que el *h-men* asegura:

“... Se tiene que estar muy atento para eso, porque si bajando la energía... Y si un *h-men* no lo sabe, subirla, llegar a su lugar, eso es cuando se les produce el aire, el mal viento; es cuando comienza a caer la lluvia con relámpagos, con muchos problemas en la milpa. Es a veces cuando hay provocaciones dentro del lago del cenote o pozos, es cuando empieza a entrar (...) el *moson ik*,<sup>7</sup> como se dice, pues eso son unos asuntos de lo que significan las malas invocaciones porque no se completan, si no [que] tiene que ser completa”.

De un buen manejo de las energías y de una correcta realización de esta ceremonia de petición de lluvias depende que la milpa crezca en abundancia o se seque. Tal es la importancia de la realización de la ceremonia del *C’ha Cháak* para los mayas yucatecos.

## Conclusiones

Pese a que la ceremonia del *C’ha Cháak* se ha mantenido por años, y que seguramente deviene de una tradición prehispánica modificada por el contacto con la cultura europea, el *h-men* que hemos mencionado refiere una tendencia decreciente de la asiduidad con que los campesinos temporaleros practican este rito; según él, desde hace cerca de treinta años son los rancheros, aquellos que “tienen bastantes animales y ganados”, quienes solicitan a los *h-meno’ob* su servicio. Una de las razones de dicha tendencia es que en la zona maya hay un descenso y un abandono tanto de la milpa tradicional como de este ritual asociado con ella (Bracamonte, 2010); sin embargo, pueden encontrarse brotes de esta tradición en épocas de retorno a las actividades agrícolas. Es una tradición que pervive y que ha unido las actividades agrícolas con los dioses de la lluvia. Igual que su pasado remoto, su futuro cercano es incierto. Su presente parece seguir asociado a la fecundidad que induce el agua en las semillas y los suelos, a una condición cultural donde los seres humanos son dignos de la naturaleza donde viven, y dignos también de una naturaleza que los habita. Como dice el *h-men* de Espita:

“No solamente el campesino que lo aprenda, el que le guste aprender, lo puede aprender, porque, porque eso es lo que estoy llevando ahora en mi voz viva y en mi corazón, pues algún día llegará mi momento de dejar esta hermosa tierra, pues ni modo, pero podemos dejar la raíz del trabajo que estamos luchando para rescatarla dentro del periodo de una vida”.

## Bibliografía

- Bracamonte y Sosa, Pedro, *La memoria enclaustrada. Historia de los pueblos indígenas de Yucatán, 1750-1915*, CIESAS-INI, México, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Tiempo cíclico y vaticinios. Ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya*, Porrúa-CIESAS, México, 2010.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *Mayas de la Península de Yucatán*,

---

<sup>7</sup> Torbellinos.

[http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com\\_content&task=view&id=606&Itemid=62](http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=606&Itemid=62), consultado el 8 de diciembre de 2014.

Dumond, Don E., *El machete y la cruz. La sublevación de campesinos en Yucatán*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.

González Torres, Yolótl, *Diccionario de mitología y religión mesoamericana*, Larousse, México, 1991.

Instituto Nacional de Antropología e Historia, *Tiempo mesoamericano*, [http://www.inah.gob.mx/images/stories/Multimedia/Interactivos/tiempo\\_mesoamericano/mesoamerica.html](http://www.inah.gob.mx/images/stories/Multimedia/Interactivos/tiempo_mesoamericano/mesoamerica.html), consultado el 2 de diciembre de 2014.

Kirchoff, Paul, "Mesoamérica", en *Dimensión Antropológica*, vol. 19, mayo-agosto, pp. 15-32, disponible en:

<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1031> consultado el 27 de noviembre de 2014.

López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, 2000, México.

Meléndez Vega, José Luis (†), Documentación etnográfica inédita, hecha en 2007 mediante observación participante y entrevistas a don Bartolomé Poot Náhuatl, *h-men* de Espita (oriente de Yucatán).

Montemayor, Carlos, *Rezos sacerdotales mayas I*, INI-Sedesol, México, 1994.

Ruz, Mario Humberto, "Ch'a Cháak, plegaria por la lluvia en el mayab contemporáneo", *Arqueología mexicana*, Vol. XVI, núm. 96, marzo-abril del 2009, México, pp. 73-76.

Terán Contreras, Silvia; Christian R. Rasmussen, *Xocén: el pueblo en el centro del mundo*, Universidad Autónoma de Yucatán, México, 2005.

Santillanes Gutiérrez, Christian, "Puede ser que es la culebra... pero yo sé que hay yumtsiles". *Estudio sobre el espacio social y su relación con las reubicaciones humanas en el sur de Yucatán*, tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras. Colegio de Geografía, 2009, 183 pp.

Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de Dios*, INI- Conaculta, México, 1992.

\_\_\_\_\_, *Estudios etnológicos. Los mayas*, UNAM, México, 1995.

## El agua en la cosmovisión de los mixtecos de Oaxaca

Eduardo López Ramírez  
Instituto Mexicano de Tecnología del Agua  
[elopez@tlaloc.imta.mx](mailto:elopez@tlaloc.imta.mx)

### Introducción

El agua es un elemento natural, fundamental para la vida y la reproducción social del individuo. Ha estado presente desde tiempos inmemoriales y ha sido uno de los principales factores de desarrollo de grandes culturas como la egipcia, mesopotámica, india, china o azteca.

Todas las culturas del mundo tienen un *mito creador* sobre su origen. Estos mitos creadores generalmente están vinculados a dioses o elementos de la naturaleza de donde esos pueblos se nutren. La conservación, recreación y reproducción constante de estos mitos siempre están asociadas a ritos que, a la vez que dan identidad a las diferentes culturas, concretizan una serie de creencias, valores y sistemas de conocimiento, a partir de los cuales las sociedades o culturas explican su concepción del mundo; esto es, su cosmovisión.

La cosmovisión de los indígenas tiene un claro vínculo con los recursos naturales y, en sus diferentes manifestaciones, el medio ambiente es un factor fundamental donde se materializan aspectos simbólicos que se caracterizan por la vinculación entre naturaleza y cultura, orden natural y orden social. La cosmovisión, expresa pues, la relación de los hombres con el origen de su creación o con sus dioses, estableciendo un orden jerárquico que define el lugar que ocupa éste en el universo.

Los mixtecos, en tanto que una de las grandes culturas de Mesoamérica, no han quedado al margen de los mitos creadores y conservan una cosmovisión que reproducen y recrean en diferentes ámbitos de la vida social, productiva y comunitaria. En este sentido, el presente capítulo ilustra algunos ritos del agua entre los mixtecos de Oaxaca.

### Mixtecos, agua y cosmovisión

La región mixteca considera una zona geográfica que abarca áreas del extremo sur del estado de Puebla, una franja al oriente del estado de Guerrero y la parte noroeste de Oaxaca. La porción más grande de este territorio se localiza en el estado de Oaxaca,<sup>8</sup> lugar en el que, según todos los códigos nació y se desarrolló la cultura mixteca. Tradicionalmente, la región mixteca del estado de Oaxaca se ha subdividido en tres regiones: mixteca baja, *Nuiñe* o “Tierra cálida”; mixteca alta, *Ñudzavuiñuhu* “Tierra de dios o estimada”, y mixteca de la costa, *Ñunama* o *Ñundaa* “Tierra llana” o *Ñundeui* “de horizonte” (Caso, 1996).

Los mixtecos pertenecen a la familia lingüística del otomangué. Se denominan así mismos *Ñuu Savii* (Pueblo de Lluvia), pero comúnmente son conocidos como mixtecos. Los estudios arqueológicos de dicha cultura registran su presencia en el valle de Nochixtlán en la Mixteca alta, aproximadamente 7 000 años A. C. (Bartolomé, 1999).

### Mito creador de los mixtecos

Todos los pueblos mixtecos tienen en común una historia, una cultura y una lengua que los identifica como tales; sin embargo, su carácter de pueblo migrante y la diversidad de asentamientos humanos ha propiciado que los mixtecos no tengan una identidad homogénea y global.

Los mixtecos sólo se piensan a sí mismos como tales hasta que se encuentran fuera de su lugar de origen. Básicamente, se conciben como personas de un determinado pueblo. Para ellos, ser mixteco es saberse parte de un pueblo y respetar sus tradiciones. Los migrantes conservan el sentido de pertenencia a través del contacto permanente con su comunidad de origen, lo cual les permite participar en su desarrollo, al igual que reproducir sus creencias y valores culturales (Dubravka, 2003).

Pese a que, para los mixtecos resulta más relevante identificarse con sus localidades que con su grupo étnico, la interacción que se establece entre ellos permite apreciar ciertas características que indican un pasado compartido, tejido a lo largo del tiempo y, a través el cual se han establecido relaciones sociales muy antiguas. Prueba de ese pasado común y compartido está —al igual que muchas culturas indígenas mesoamericanas— en el origen mítico de la cultura mixteca, en donde el agua es un elemento importante, al grado que este elemento está implícito en su nombre: *Ñu’u Savi* o *Pueblo de la Lluvia*.

---

<sup>8</sup> Se considera que la porción más significativa de la mixteca se ubica en el estado de Oaxaca, donde cubre una superficie aproximada de 18 759 km<sup>2</sup>. La mixteca alta se localiza en lo que actualmente conocemos como distritos de Nochixtlán, Juxtlahuaca, Teposcolula, Etla, Zaachila y Tlaxiaco; la mixteca baja se ubica en los distritos de Huajuapán, Silacayoapan, parte de Juxtlahuaca y parte de Teposcolula, y la mixteca de la costa, en los distritos de Putla y Tututepec. El territorio de los mixtecos engloba 185 municipios, 1 076 localidades, 241 agencias municipales, 453 agencias de policía municipal y 197 núcleos rurales.

La tradición oral recogida del fraile dominico Gregorio García (1607), da cuenta del mito de la creación de los mixtecos:

En el año y en el día de obscuridad y tinieblas (...) que todo era un caos y confusión, estaba la tierra cubierta de agua: sólo había limo y lama sobre la faz de la tierra. En aquel tiempo, aparecieron visiblemente un Dios que tuvo por nombre 1 Venado 'Culebra Puma' y una diosa muy linda y hermosa, que su nombre fue 1 venado 'Culebra jaguar'. Luego (...) hicieron y fundaron una grande peña, sobre la cual edificaron unos muy suntuosos palacios...[que] estaban en un cerro muy alto, junto al pueblo de Apoala (...) que era lugar de paraíso y gloria, donde había suma felicidad y abundancia de todo bien (citado en Fundación Armella, 2006).

Resulta interesante cómo en el origen de los mixtecos está presente la abundancia de agua que se representa en el nacimiento del Río de los Linajes. Apoala es considerado como la cuna de las dinastías reales, donde surgieron los primeros señores que poblaron la mixteca. Este lugar es, desde la mitología mixteca, el origen de los mixtecos, en el Códice *Nuttal* se presenta una lámina relativa a Apoala que

"... muestra una gran serpiente que sale de una cueva, rodea al topónimo y cae verticalmente en la página. Así, el río sagrado de Apoala nace en una cueva vecina, circunda el asentamiento, desciende luego unos veinte metros y forma una espectacular cascada antes de bajar la cañada rumbo a la costa" (Pastor, 1987).

### Algunos rituales del agua en la cosmovisión de los mixtecos

Resulta muy osado afirmar que la cosmovisión de los mixtecos es igual en todos los pueblos y comunidades asentadas en este territorio. Si bien existen prácticas que se realizan de manera general, como el *tequio* o la *guetza*,<sup>9</sup> en muchas localidades los ritos relativos al agua han dejado de existir debido a la migración y al proceso de aculturación al que han sido sujetos los mixtecos. Por ello, cuando hablamos de cosmovisión del agua, nos referimos sólo a prácticas que aún persisten en comunidades tradicionales de la mixteca o con fuerte presencia de población indígena.

El principal rito que todavía perdura en la mixteca es el *pedimento de agua o de lluvia*, el cual se realiza en muchos lugares de la región entre marzo y abril de cada año. En los lugares en los cuales se celebran ceremonias o festividades:

---

<sup>9</sup> El *tequio* es un trabajo común y colectivo convocado por las autoridades y que generalmente está orientado a la realización de obras de beneficio social o colectivo para la población de la comunidad. La *guetza* o *queza*, consiste en los aportes en dinero o especie que hacen los miembros de la comunidad para ayudar a solventar los gastos y trabajos ocasionados por festejos, desgracias familiares o labores agrícolas; se efectúa con el acuerdo implícito de que, la *guetza*, será devuelta cuando la persona que la otorga, en su momento la necesite.

... el culto a la deidad de la Lluvia, *Ñu'u Savi*, no se realiza en espacio abiertos, sino en cavernas de las cuales brota el agua nueva el agua original, que mana de las profundidades a través de las filtraciones y manantiales subterráneos. Es decir, para los mixtecos la lluvia surge inicialmente de la tierra, a la cual está íntimamente vinculada, ya que ambas constituyen en conjunto la fuerza germinal por excelencia. Por otra parte ese mismo poder germinal presente en las cuevas es el elemento que la historia sagrada mixteca registra como el que otorgo fuerza vital a los fundadores de sus más importantes linajes. De ahí que tanto la vida vegetal como la humanidad ejemplar de los linajes tengan su origen en las cavernas sagradas que existen en el extremo territorial del Pueblo *Ñu'u Savi* (Bartolomé, 2004).

La forma en que se realiza esta ceremonia, con algunas variantes, es la que se reseña a continuación: antes de llegar a las cuevas o lugares en donde se hará la ceremonia, se pide consentimiento a los guardianes del río y de los montes para ingresar, para lo cual se esparce pulque sobre la tierra, se rocía tepache y, posteriormente, se continúa hacia el lugar donde será el rito. Al llegar al lugar (por ejemplo, la cueva) se empieza a preparar la ofrenda para los dioses, que consiste en tres porciones de tortillas pequeñas y tres de tortillas grandes. Cada porción incluye siete tortillas envueltas en hojas de tabaco, pulque, tepache y agua. Al mismo tiempo, se prende fuego para los preparativos. Se prepara un altar con flores y se tapiza el suelo con hojas verdes de tabaco. En dicho altar se prender siete velas que representan los siete días de la semana.

Una vez que están listos los preparativos, la persona encargada de realizar la ceremonia inicia llamando a los guardianes de los cerros, a los dioses y a todos los espíritus para que compartan los alimentos llevados a la cueva para ellos. Luego, se riega pulque en forma de cruz y después el tepache, de la misma manera. Una vez hecho esto, se sirve pulque a los presentes para que lo beban y a la vez hagan sus peticiones a los dioses. Terminadas las peticiones, la persona encargada vuelve a hacer una oración para dar gracias a los dioses por el agua que les enviará.

Antes de abandonar la cueva, se prende copal y se ahúma ésta, de nuevo haciendo oración y dando gracias. Posteriormente, se entierra la ofrenda de tortillas, tepache y agua dentro de la cueva.

Originalmente los pueblos mixtecos ofrecían un Cordero macho de color blanco, el más grande de todos para los Dioses que se llevaba a la casa de la Lluvia. Prendían fuego mientras sacrificaban el Cordero extrayendo su corazón, hígado, pierna y sangre, cortándolo en trozos para luego asarlos y enterrarlo en algún lugar de la Cueva como ofrenda. El resto del animal se asaba con las brasas para compartir el alimento tanto con Dioses como con los presentes. Además con incienso se ensoñaba todo el lugar. Todo lo que se llevaba se tenía que compartir entre los asistentes e invitados para no regresar con nada (García, 2014).

En muchas localidades mixtecas existen lugares sagrados o que son considerados por los mixtecos como lugares míticos o históricos. Pese a ello, actualmente no existe ningún lugar que pueda ser considerado el centro religioso o de culto para toda la región, por lo

que existen diversos puntos en toda la mixteca en los cuales se realizan aún celebraciones en lugares considerados sagrados.<sup>10</sup>

Bartolomé refiere que en la costa, en los poblados de Ixtayutla y Santa María Zapatepec, se localiza el cerro de la Campana, donde acuden varios pueblos a pedir lluvias al *Ñu'un davi* (deidad lluvia) o salud al *Ñu'un tajna* (deidad curación). Otro ejemplo es el cerro de San Vicente cercano a Tututpec y llamado *Yucu cha'yu ka'nu* (Piedra Grande); también se acude para realizar petición de lluvia (Bartolomé, 1999).

Algo similar ocurre en el distrito de Nochixtlán, en la mixteca alta, donde los cultos en cuevas son frecuentes, pues se siguen considerando cuevas de lluvia.

Así, en San Miguel Chicagua, *ÑChii Kawa* (Peña Abierta o Lugar de Peñas) existe una caverna donde se hacían ceremonias propiciatorias de las lluvias denominada *yavi kee yuku* (cueva de la curación; literalmente, "cueva donde se depositan las medicinas") en las que participaba toda la gente de la localidad, pero que ahora se encuentran casi abandonada. En la Apoala está la cueva *Kawa Laji* (cueva del diablo). En San Juan Diuxi también se rendía culto al dios de la lluvia en una cueva llamada *Xee Kawa* (Pie de la cueva) donde la población concurría durante el mes en septiembre; en la actualidad consideran que ahí están escondidos los ídolos de piedra se representan a las deidades mixtecas. El culto parece haber decaído también en San Pedro Tiida, aunque los mayores aún recuerdan las ceremonias propiciatorias en la cueva *We'e dawi* (casa del agua). Sin embargo el culto persiste en otros pueblos en la región, como en el caso de Santiago Motlatongo, localidad donde aún se mantiene el culto a la cueva *Veé Lavi* (casa del agua), en donde se hacen ofrecimientos para propiciar las lluvias presididas por especialistas (Bartolomé, 1999).

En la mixteca, también existen lugares conocidos como "piedras de adoración" o *Ñu'un* (Dios Sabio), o también *Yuu ñu Nun ini* ("Piedra con corazón"), las cuales son percibidas como guardianes de los lugares en los que se hallan; estos sitios son lugares para el culto público y privado.

En otros casos, este sincretismo religioso que se práctica en la región y que tiene como objetivo asegurar la reproducción agrícola (pues la sobrevivencia de muchos de los mixtecos que aún permanecen en su territorio depende de los ciclos estacionales de la naturaleza) está mezclado con los santos católicos vinculados a la producción y a los animales, como es el caso del 15 de mayo, día de la bendición de los animales, de San Isidro Labrador, y la celebración de San Marcos, el 25 de abril, propiciador de la lluvia o

---

<sup>10</sup> En una convocatoria lanzada por el Consejo de Culturas Populares de Oaxaca para recuperar los ritos o ceremonias de petición de lluvia. Participaron, entre otras localidades donde aún se realizan estos ritos: Guadalupe Buena Vista Yucuiti Tlaxiaco, Totojaha San Agustín Tlacotepec Chalcatongo, Nicán de la Soledad Juxtlahuaca, La Laguna Guadalupe Putla, Yutanino Cuquila Tlaxiaco, San Sebastián Yutanino Sola de Vega, Huajuapán de León, San Juan Mixtepec y Tixi San Agustín Tlacotepec (ver García, 2014).

de los charcos. En otros casos, el complejo del agua está mezclado con la religión a través de las festividades del Santo Patrón del pueblo.

Un ejemplo relevante es el santuario del señor de Tamazola. Cuentan que se apareció un Cristo en una peña de grandes proporciones, el cual fue llevado a una capilla en la cabecera municipal y se regresaba a la peña, hasta que finalmente aceptó quedarse en el pueblo. Sin embargo, la tradición de la visita a Tamazola consiste en hacer el recorrido a pie y pasar por la peña en la que apareció el Cristo, hacer el pedimento, bendecirse con el agua que brota del río y entrar a la cueva donde hay que esperar que una gota de agua caiga sobre uno como señal de buen augurio en los pedimentos realizados (Comunicación personal, Rogaciano Lázaro, 1988).

Otro aspecto en el que se revela la importancia del agua ente los mixtecos es la toponimia de sus pueblos. Existen recurrencias en la lengua mixteca para nombrar lugares o darle nombre a una población. Así, por ejemplo, son recurrentes nombres con dichos prefijos o terminaciones, como Yucuita (Cerro de la flor) Yuhu Ndute (En la orilla del agua), Yudza Tnuhu (Río de los linajes), Yuta Nduchi (Río de frijol), Ñuu Yuta (Pueblo del río), Nicananduta (Lugar donde brotó el agua), Tequetevui (Meterse en el agua del río), Yucuxaco (Cerro Llorón), entre muchos otros.

## Conclusiones

Los mixtecos se encuentran interrelacionados con la sociedad mestiza, con la cual tienen una convivencia cotidiana y un intercambio social, mercantil y cultural; sin embargo, guardan conocimientos propios que les permiten establecer una relación diferente con la naturaleza, la religión y los ciclos agrícolas. Dado que las actividades agrícolas se organizan en función de las lluvias, las cuales se presentan entre mayo y octubre, y son los periodos en los cuales se prepara la siembra de maíz, frijol y trigo, cultivos fundamentales de los mixtecos, la ritualidad para la petición de lluvia resulta de vital importancia para asegurar las buenas cosechas. Estas prácticas se mantienen vigentes en muchos pueblos de la mixteca y se cumplen, anualmente, de acuerdo con un calendario no escrito pero conocido por todos, entre los mixtecos.

Desde la cosmovisión de los mixtecos, estas ceremonias son procesos que condensan la historia, reproducen y fortalecen su identidad y reafirman su manera de ver y explicar el mundo. En el caso de los mixtecos, “el núcleo simbólico de su identidad radica en *Savii* (La lluvia); una entidad sagrada que provee de alimentos, bendiciones, buenas cosechas, asegura la vida y el florecimiento de las plantas y el maíz” (García, S/F).

Por ser la mayor parte de la mixteca un territorio árido, los mixtecos tienen mucho aprecio por el agua de lluvia y, aunque en la región existen algunos ríos, el aprovechamiento de los mismos se dificulta debido a las condiciones orográficas de la región y, por otro lado,

debido a las ubicación de las mayoría de las comunidades mixtecas, que se encuentran en zonas de difícil acceso. Las áridas condiciones ambientales de la mayor parte del territorio mixteco y las difíciles condiciones económicas en las que viven, fomenta en muchos pueblos mixtecos continuar con la práctica de esos ritos, pues en ellos se finca una esperanza de obtener mejores recursos para su sobrevivencia.

Aun cuando no comprendamos el significado de sus ritos ni la importancia que para los mixtecos revisten, sí es relevante fomentar que estos se conserven y sigan realizando, ya que, desde la cosmovisión indígena, es una forma de compenetración con las naturaleza, la vida y el cosmos, que en la práctica contribuye a regular la conservación de los recursos naturales de manera adecuada en un entorno de escasez.

## Bibliografía

- Acevedo Conde, María Luisa, “Mixtecos”, en *Etnografía contemporánea de los Pueblos indígenas de México Pacífico Sur*, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, México, 1995.
- Alavez, Raúl, *Toponimia Mixteca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1988.
- Bartolomé, Miguel Ángel., “El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüística Ñuu Savi (Mixtecos)”, en *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas étnicas para las autonomías* Vol. I., INI, Conaculta-ENAH, México, 1999.
- \_\_\_\_\_, “Las cosmovisiones indígenas”, en *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, INAH, México, 2004.
- Caso Alfonso, *Reyes y Reinos de la Mixteca*, Fondo de Cultura Económica, 3ª reimpresión, México, 1996.
- Dubravka Mindek, *Mixtecos. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, CDI, PNUD, México, 2003.
- Fundación Cultural Armella Stipalier, *Mixtecos. Pueblo de lluvia*, documental realizado por Fundación Cultural Armella, México, 2006.
- García Levy, Jaime, “La gente de la lluvia”, en *Voces del Desarrollo*, s/f, en: [http://www.lengamer.org/admin/language\\_folders/mixtecomontanya/user\\_uploaded\\_files/links/File/Gente%20de%20la%20lluvia.pdf](http://www.lengamer.org/admin/language_folders/mixtecomontanya/user_uploaded_files/links/File/Gente%20de%20la%20lluvia.pdf)
- García, Juana, *Pueblos mixtecos realizan rituales para pedir lluvia*, 2014, en: <http://www.tiempoonline.com.mx/index.php/explore/features-3/5175-pueblos-mixtecos-realizan-rituales-para-pedir-lluvia>, consultado en diciembre, 2014.
- Montero Vargas, Guadalupe, *La cosmovisión de los pueblos indígenas*, en: [http://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec\\_veracruzsigloXXI/AtlasPatrimonioCultural/05COSMOVISION.pdf](http://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec_veracruzsigloXXI/AtlasPatrimonioCultural/05COSMOVISION.pdf)
- Pastor, Rodolfo, *Campesino y reformas. La mixteca 1700-1856*, El Colegio de México, México, 1987.

## El agua en la cosmovisión de los mixtecos de Oaxaca

Eduardo López Ramírez  
Instituto Mexicano de Tecnología del Agua  
[elopez@tlaloc.imta.mx](mailto:elopez@tlaloc.imta.mx)

### Introducción

El agua es un elemento natural, fundamental para la vida y la reproducción social del individuo. Ha estado presente desde tiempos inmemoriales y ha sido uno de los principales factores de desarrollo de grandes culturas como la egipcia, mesopotámica, india, china o azteca.

Todas las culturas del mundo tienen un *mito creador* sobre su origen. Estos mitos creadores generalmente están vinculados a dioses o elementos de la naturaleza de donde esos pueblos se nutren. La conservación, recreación y reproducción constante de estos mitos siempre están asociadas a ritos que, a la vez que dan identidad a las diferentes culturas, concretizan una serie de creencias, valores y sistemas de conocimiento, a partir de los cuales las sociedades o culturas explican su concepción del mundo; esto es, su cosmovisión.

La cosmovisión de los indígenas tiene un claro vínculo con los recursos naturales y, en sus diferentes manifestaciones, el medio ambiente es un factor fundamental donde se materializan aspectos simbólicos que se caracterizan por la vinculación entre naturaleza y cultura, orden natural y orden social. La cosmovisión, expresa pues, la relación de los hombres con el origen de su creación o con sus dioses, estableciendo un orden jerárquico que define el lugar que ocupa éste en el universo.

Los mixtecos, en tanto que una de las grandes culturas de Mesoamérica, no han quedado al margen de los mitos creadores y conservan una cosmovisión que reproducen y recrean en diferentes ámbitos de la vida social, productiva y comunitaria. En este sentido, el presente capítulo ilustra algunos ritos del agua entre los mixtecos de Oaxaca.

### Mixtecos, agua y cosmovisión

La región mixteca considera una zona geográfica que abarca áreas del extremo sur del estado de Puebla, una franja al oriente del estado de Guerrero y la parte noroeste de Oaxaca. La porción más grande de este territorio se localiza en el estado de Oaxaca,<sup>11</sup> lugar en el que, según todos los códigos nació y se desarrolló la cultura mixteca. Tradicionalmente, la región mixteca del estado de Oaxaca se ha subdividido en tres regiones: mixteca baja, *Nuiñe* o “Tierra cálida”; mixteca alta, *Ñudzavuiñuhu* “Tierra de dios o estimada”, y mixteca de la costa, *Ñunama* o *Ñundaa* “Tierra llana” o *Ñundeui* “de horizonte” (Caso, 1996).

Los mixtecos pertenecen a la familia lingüística del otomangué. Se denominan así mismos *Ñuu Savii* (Pueblo de Lluvia), pero comúnmente son conocidos como mixtecos. Los estudios arqueológicos de dicha cultura registran su presencia en el valle de Nochixtlán en la Mixteca alta, aproximadamente 7 000 años A. C. (Bartolomé, 1999).

### **Mito creador de los mixtecos**

Todos los pueblos mixtecos tienen en común una historia, una cultura y una lengua que los identifica como tales; sin embargo, su carácter de pueblo migrante y la diversidad de asentamientos humanos ha propiciado que los mixtecos no tengan una identidad homogénea y global.

Los mixtecos sólo se piensan a sí mismos como tales hasta que se encuentran fuera de su lugar de origen. Básicamente, se conciben como personas de un determinado pueblo. Para ellos, ser mixteco es saberse parte de un pueblo y respetar sus tradiciones. Los migrantes conservan el sentido de pertenencia a través del contacto permanente con su comunidad de origen, lo cual les permite participar en su desarrollo, al igual que reproducir sus creencias y valores culturales (Dubravka, 2003).

Pese a que, para los mixtecos resulta más relevante identificarse con sus localidades que con su grupo étnico, la interacción que se establece entre ellos permite apreciar ciertas características que indican un pasado compartido, tejido a lo largo del tiempo y, a través el cual se han establecido relaciones sociales muy antiguas. Prueba de ese pasado común y compartido está —al igual que muchas culturas indígenas mesoamericanas— en el origen mítico de la cultura mixteca, en donde el agua es un elemento importante, al grado que este elemento está implícito en su nombre: *Ñu’u Savi* o *Pueblo de la Lluvia*.

---

<sup>11</sup> Se considera que la porción más significativa de la mixteca se ubica en el estado de Oaxaca, donde cubre una superficie aproximada de 18 759 km<sup>2</sup>. La mixteca alta se localiza en lo que actualmente conocemos como distritos de Nochixtlán, Juxtlahuaca, Teposcolula, Etla, Zaachila y Tlaxiaco; la mixteca baja se ubica en los distritos de Huajuapán, Silacayoapan, parte de Juxtlahuaca y parte de Teposcolula, y la mixteca de la costa, en los distritos de Putla y Tututepec. El territorio de los mixtecos engloba 185 municipios, 1 076 localidades, 241 agencias municipales, 453 agencias de policía municipal y 197 núcleos rurales.

La tradición oral recogida del fraile dominico Gregorio García (1607), da cuenta del mito de la creación de los mixtecos:

En el año y en el día de obscuridad y tinieblas (...) que todo era un caos y confusión, estaba la tierra cubierta de agua: sólo había limo y lama sobre la faz de la tierra. En aquel tiempo, aparecieron visiblemente un Dios que tuvo por nombre 1 Venado 'Culebra Puma' y una diosa muy linda y hermosa, que su nombre fue 1 venado 'Culebra jaguar'. Luego (...) hicieron y fundaron una grande peña, sobre la cual edificaron unos muy suntuosos palacios...[que] estaban en un cerro muy alto, junto al pueblo de Apoala (...) que era lugar de paraíso y gloria, donde había suma felicidad y abundancia de todo bien (citado en Fundación Armella, 2006).

Resulta interesante cómo en el origen de los mixtecos está presente la abundancia de agua que se representa en el nacimiento del Río de los Linajes. Apoala es considerado como la cuna de las dinastías reales, donde surgieron los primeros señores que poblaron la mixteca. Este lugar es, desde la mitología mixteca, el origen de los mixtecos, en el Códice *Nuttal* se presenta una lámina relativa a Apoala que

“... muestra una gran serpiente que sale de una cueva, rodea al topónimo y cae verticalmente en la página. Así, el río sagrado de Apoala nace en una cueva vecina, circunda el asentimiento, desciende luego unos veinte metros y forma una espectacular cascada antes de bajar la cañada rumbo a la costa” (Pastor, 1987).

### Algunos rituales del agua en la cosmovisión de los mixtecos

Resulta muy osado afirmar que la cosmovisión de los mixtecos es igual en todos los pueblos y comunidades asentadas en este territorio. Si bien existen prácticas que se realizan de manera general, como el *tequio* o la *guetza*,<sup>12</sup> en muchas localidades los ritos relativos al agua han dejado de existir debido a la migración y al proceso de aculturación al que han sido sujetos los mixtecos. Por ello, cuando hablamos de cosmovisión del agua, nos referimos sólo a prácticas que aún persisten en comunidades tradicionales de la mixteca o con fuerte presencia de población indígena.

El principal rito que todavía perdura en la mixteca es el *pedimento de agua o de lluvia*, el cual se realiza en muchos lugares de la región entre marzo y abril de cada año. En los lugares en los cuales se celebran ceremonias o festividades:

---

<sup>12</sup> El *tequio* es un trabajo común y colectivo convocado por las autoridades y que generalmente está orientado a la realización de obras de beneficio social o colectivo para la población de la comunidad. La *guetza* o *queza*, consiste en los aportes en dinero o especie que hacen los miembros de la comunidad para ayudar a solventar los gastos y trabajos ocasionados por festejos, desgracias familiares o labores agrícolas; se efectúa con el acuerdo implícito de que, la *guetza*, será devuelta cuando la persona que la otorga, en su momento la necesite.

... el culto a la deidad de la Lluvia, *Ñu'u Savi*, no se realiza en espacio abiertos, sino en cavernas de las cuales brota el agua nueva el agua original, que mana de las profundidades a través de las filtraciones y manantiales subterráneos. Es decir, para los mixtecos la lluvia surge inicialmente de la tierra, a la cual está íntimamente vinculada, ya que ambas constituyen en conjunto la fuerza germinal por excelencia. Por otra parte ese mismo poder germinal presente en las cuevas es el elemento que la historia sagrada mixteca registra como el que otorgo fuerza vital a los fundadores de sus más importantes linajes. De ahí que tanto la vida vegetal como la humanidad ejemplar de los linajes tengan su origen en las cavernas sagradas que existen en el extremo territorial del Pueblo *Ñu'u Savi* (Bartolomé, 2004).

La forma en que se realiza esta ceremonia, con algunas variantes, es la que se reseña a continuación: antes de llegar a las cuevas o lugares en donde se hará la ceremonia, se pide consentimiento a los guardianes del río y de los montes para ingresar, para lo cual se esparce pulque sobre la tierra, se rocía tepache y, posteriormente, se continúa hacia el lugar donde será el rito. Al llegar al lugar (por ejemplo, la cueva) se empieza a preparar la ofrenda para los dioses, que consiste en tres porciones de tortillas pequeñas y tres de tortillas grandes. Cada porción incluye siete tortillas envueltas en hojas de tabaco, pulque, tepache y agua. Al mismo tiempo, se prende fuego para los preparativos. Se prepara un altar con flores y se tapiza el suelo con hojas verdes de tabaco. En dicho altar se prenden siete velas que representan los siete días de la semana.

Una vez que están listos los preparativos, la persona encargada de realizar la ceremonia inicia llamando a los guardianes de los cerros, a los dioses y a todos los espíritus para que compartan los alimentos llevados a la cueva para ellos. Luego, se riega pulque en forma de cruz y después el tepache, de la misma manera. Una vez hecho esto, se sirve pulque a los presentes para que lo beban y a la vez hagan sus peticiones a los dioses. Terminadas las peticiones, la persona encargada vuelve a hacer una oración para dar gracias a los dioses por el agua que les enviará.

Antes de abandonar la cueva, se prende copal y se ahúma ésta, de nuevo haciendo oración y dando gracias. Posteriormente, se entierra la ofrenda de tortillas, tepache y agua dentro de la cueva.

Originalmente los pueblos mixtecos ofrecían un Cordero macho de color blanco, el más grande de todos para los Dioses que se llevaba a la casa de la Lluvia. Prendían fuego mientras sacrificaban el Cordero extrayendo su corazón, hígado, pierna y sangre, cortándolo en trozos para luego asarlos y enterrarlo en algún lugar de la Cueva como ofrenda. El resto del animal se asaba con las brasas para compartir el alimento tanto con Dioses como con los presentes. Además con incienso se ensoñaba todo el lugar. Todo lo que se llevaba se tenía que compartir entre los asistentes e invitados para no regresar con nada (García, 2014).

En muchas localidades mixtecas existen lugares sagrados o que son considerados por los mixtecos como lugares míticos o históricos. Pese a ello, actualmente no existe ningún lugar que pueda ser considerado el centro religioso o de culto para toda la región, por lo

que existen diversos puntos en toda la mixteca en los cuales se realizan aún celebraciones en lugares considerados sagrados.<sup>13</sup>

Bartolomé refiere que en la costa, en los poblados de Ixtayutla y Santa María Zapatepec, se localiza el cerro de la Campana, donde acuden varios pueblos a pedir lluvias al *Ñu'un davi* (deidad lluvia) o salud al *Ñu'un tajna* (deidad curación). Otro ejemplo es el cerro de San Vicente cercano a Tututpec y llamado *Yucu cha'yu ka'nu* (Piedra Grande); también se acude para realizar petición de lluvia (Bartolomé, 1999).

Algo similar ocurre en el distrito de Nochixtlán, en la mixteca alta, donde los cultos en cuevas son frecuentes, pues se siguen considerando cuevas de lluvia.

Así, en San Miguel Chicagua, *ÑChii Kawa* (Peña Abierta o Lugar de Peñas) existe una caverna donde se hacían ceremonias propiciatorias de las lluvias denominada *yavi kee yuku* (cueva de la curación; literalmente, "cueva donde se depositan las medicinas") en las que participaba toda la gente de la localidad, pero que ahora se encuentran casi abandonada. En la Apoala está la cueva *Kawa Laji* (cueva del diablo). En San Juan Diuxi también se rendía culto al dios de la lluvia en una cueva llamada *Xee Kawa* (Pie de la cueva) donde la población concurría durante el mes en septiembre; en la actualidad consideran que ahí están escondidos los ídolos de piedra se representan a las deidades mixtecas. El culto parece haber decaído también en San Pedro Tiida, aunque los mayores aún recuerdan las ceremonias propiciatorias en la cueva *We'e dawi* (casa del agua). Sin embargo el culto persiste en otros pueblos en la región, como en el caso de Santiago Motlatongo, localidad donde aún se mantiene el culto a la cueva *Veé Lavi* (casa del agua), en donde se hacen ofrecimientos para propiciar las lluvias presididas por especialistas (Bartolomé, 1999).

En la mixteca, también existen lugares conocidos como "piedras de adoración" o *Ñu'un* (Dios Sabio), o también *Yuu ñu Nun ini* ("Piedra con corazón"), las cuales son percibidas como guardianes de los lugares en los que se hallan; estos sitios son lugares para el culto público y privado.

En otros casos, este sincretismo religioso que se practica en la región y que tiene como objetivo asegurar la reproducción agrícola (pues la sobrevivencia de muchos de los mixtecos que aún permanecen en su territorio depende de los ciclos estacionales de la naturaleza) está mezclado con los santos católicos vinculados a la producción y a los animales, como es el caso del 15 de mayo, día de la bendición de los animales, de San Isidro Labrador, y la celebración de San Marcos, el 25 de abril, propiciador de la lluvia o

---

<sup>13</sup> En una convocatoria lanzada por el Consejo de Culturas Populares de Oaxaca para recuperar los ritos o ceremonias de petición de lluvia. Participaron, entre otras localidades donde aún se realizan estos ritos: Guadalupe Buena Vista Yucuiti Tlaxiaco, Totojaha San Agustín Tlacotepec Chalcatongo, Nicán de la Soledad Juxtlahuaca, La Laguna Guadalupe Putla, Yutanino Cuquila Tlaxiaco, San Sebastián Yutanino Sola de Vega, Huajuapán de León, San Juan Mixtepec y Tixi San Agustín Tlacotepec (ver García, 2014).

de los charcos. En otros casos, el complejo del agua está mezclado con la religión a través de las festividades del Santo Patrón del pueblo.

Un ejemplo relevante es el santuario del señor de Tamazola. Cuentan que se apareció un Cristo en una peña de grandes proporciones, el cual fue llevado a una capilla en la cabecera municipal y se regresaba a la peña, hasta que finalmente aceptó quedarse en el pueblo. Sin embargo, la tradición de la visita a Tamazola consiste en hacer el recorrido a pie y pasar por la peña en la que apareció el Cristo, hacer el pedimento, bendecirse con el agua que brota del río y entrar a la cueva donde hay que esperar que una gota de agua caiga sobre uno como señal de buen augurio en los pedimentos realizados (Comunicación personal, Rogaciano Lázaro, 1988).

Otro aspecto en el que se revela la importancia del agua ente los mixtecos es la toponimia de sus pueblos. Existen recurrencias en la lengua mixteca para nombrar lugares o darle nombre a una población. Así, por ejemplo, son recurrentes nombres con dichos prefijos o terminaciones, como Yucuita (Cerro de la flor) Yuhu Ndute (En la orilla del agua), Yudza Tnuhu (Río de los linajes), Yuta Nduchi (Río de frijol), Ñuu Yuta (Pueblo del río), Nicananduta (Lugar donde brotó el agua), Tequetevui (Meterse en el agua del río), Yucuxaco (Cerro Llorón), entre muchos otros.

## Conclusiones

Los mixtecos se encuentran interrelacionados con la sociedad mestiza, con la cual tienen una convivencia cotidiana y un intercambio social, mercantil y cultural; sin embargo, guardan conocimientos propios que les permiten establecer una relación diferente con la naturaleza, la religión y los ciclos agrícolas. Dado que las actividades agrícolas se organizan en función de las lluvias, las cuales se presentan entre mayo y octubre, y son los periodos en los cuales se prepara la siembra de maíz, frijol y trigo, cultivos fundamentales de los mixtecos, la ritualidad para la petición de lluvia resulta de vital importancia para asegurar las buenas cosechas. Estas prácticas se mantienen vigentes en muchos pueblos de la mixteca y se cumplen, anualmente, de acuerdo con un calendario no escrito pero conocido por todos, entre los mixtecos.

Desde la cosmovisión de los mixtecos, estas ceremonias son procesos que condensan la historia, reproducen y fortalecen su identidad y reafirman su manera de ver y explicar el mundo. En el caso de los mixtecos, “el núcleo simbólico de su identidad radica en *Savii* (La lluvia); una entidad sagrada que provee de alimentos, bendiciones, buenas cosechas, asegura la vida y el florecimiento de las plantas y el maíz” (García, S/F).

Por ser la mayor parte de la mixteca un territorio árido, los mixtecos tienen mucho aprecio por el agua de lluvia y, aunque en la región existen algunos ríos, el aprovechamiento de los mismos se dificulta debido a las condiciones orográficas de la región y, por otro lado,

debido a las ubicación de las mayoría de las comunidades mixtecas, que se encuentran en zonas de difícil acceso. Las áridas condiciones ambientales de la mayor parte del territorio mixteco y las difíciles condiciones económicas en las que viven, fomenta en muchos pueblos mixtecos continuar con la práctica de esos ritos, pues en ellos se finca una esperanza de obtener mejores recursos para su sobrevivencia.

Aun cuando no comprendamos el significado de sus ritos ni la importancia que para los mixtecos revisten, sí es relevante fomentar que estos se conserven y sigan realizando, ya que, desde la cosmovisión indígena, es una forma de compenetración con las naturaleza, la vida y el cosmos, que en la práctica contribuye a regular la conservación de los recursos naturales de manera adecuada en un entorno de escasez.

## Bibliografía

- Acevedo Conde, María Luisa, “Mixtecos”, en *Etnografía contemporánea de los Pueblos indígenas de México Pacífico Sur*, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, México, 1995.
- Alavez, Raúl, *Toponimia Mixteca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1988.
- Bartolomé, Miguel Ángel., “El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüística Ñuu Savi (Mixtecos)”, en *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas étnicas para las autonomías* Vol. I., INI, Conaculta-ENAH, México, 1999.
- \_\_\_\_\_, “Las cosmovisiones indígenas”, en *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, INAH, México, 2004.
- Caso Alfonso, *Reyes y Reinos de la Mixteca*, Fondo de Cultura Económica, 3ª reimpresión, México, 1996.
- Dubravka Mindek, *Mixtecos. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, CDI, PNUD, México, 2003.
- Fundación Cultural Armella Stipalier, *Mixtecos. Pueblo de lluvia*, documental realizado por Fundación Cultural Armella, México, 2006.
- García Levy, Jaime, “La gente de la lluvia”, en *Voces del Desarrollo*, s/f, en: [http://www.lengamer.org/admin/language\\_folders/mixtecomontanya/user\\_uploaded\\_files/links/File/Gente%20de%20la%20lluvia.pdf](http://www.lengamer.org/admin/language_folders/mixtecomontanya/user_uploaded_files/links/File/Gente%20de%20la%20lluvia.pdf)
- García, Juana, *Pueblos mixtecos realizan rituales para pedir lluvia*, 2014, en: <http://www.tiempoonline.com.mx/index.php/explore/features-3/5175-pueblos-mixtecos-realizan-rituales-para-pedir-lluvia>, consultado en diciembre, 2014.
- Montero Vargas, Guadalupe, *La cosmovisión de los pueblos indígenas*, en: [http://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec\\_veracruzsigloXXI/AtlasPatrimonioCultural/05COSMOVISION.pdf](http://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec_veracruzsigloXXI/AtlasPatrimonioCultural/05COSMOVISION.pdf)
- Pastor, Rodolfo, *Campesino y reformas. La mixteca 1700-1856*, El Colegio de México, México, 1987.

## Zitlala: La Santa Cruz, los *tlacololeros* maizeros y los jaguares de la lluvia y del monte

José Luis Martínez Ruiz  
Instituto Mexicano de Tecnología del Agua  
[jlmartin@tlaloc.imta.mx](mailto:jlmartin@tlaloc.imta.mx) y [demeparis@yahoo.fr](mailto:demeparis@yahoo.fr)

*El tigre anda y bulle en las sierras, y entre las peñas y riscos, y también en el agua, y dicen es príncipe y señor de los otros animales... tiene el pelo lezne y como crece se va manchando, y crécenle las uñas, y agarra, crécenle los dientes y las muelas y colmillos y regaña y muerde, y arranca con los dientes y corta, gruñe, y brama, sonando como trompeta (Sahagún, Tomo III-221).*

### Preámbulo

El culto a los cerros y a la lluvia está implícito y explícito en la fiesta de la Santa Cruz. Es un hecho sociocultural que se realiza en numerosas comunidades indígenas y campesinas de México. Se puede considerar, junto con el Día de Muertos y el festejo de la Virgen de Guadalupe, uno de los principales acontecimientos de orden festivo, mítico, religioso y ritual que, año con año, convoca a miles de personas para celebrarlo.

En muchos de estos pueblos los sucesos cíclicos que se repiten año con año se expresan con intensidad y riqueza cultural única, los cuales, cabe decir, hunden sus raíces en la cosmovisión mesoamericana y en la tradición religiosa del catolicismo novohispánico. El estado de Guerrero tiene, en la actualidad, una nutrida y diversa expresividad en torno a lo que también los campesinos han llamado en lengua náhuatl *Atzahtziliztle* o *Atlzatzilistle*, que en español se ha denominado como “Petición de Lluvia”, aunque literalmente, Gómez Avendaño indica, significaría **acción de llamar al agua**, donde *atl* es agua y *tsahtsi* llamar (Gómez Avendaño, 2007:17); incluso, algunos nativos de Zitlala mencionan que *tsahtsi* es “gritar”. En este contexto el vocablo es, al mismo tiempo, una rogación, un grito de imploración, un llamado a los dioses y entidades sobrenaturales del agua; va dirigido también a los santos, vírgenes y símbolos católicos como la cruz. Todos ellos se asocian como responsables de traer o no traer las buenas lluvias y vientos para los cultivos.

Atravesado por la Sierra Madre del sur, el municipio de Zitlala se localiza en la Montaña Baja, ubicada en la zona centro norte del estado. Es aquí donde se inicia la llamada Montaña de Guerrero, una de las regiones en la que numerosas comunidades indígenas viven en condiciones de alta marginación y pobreza, lo que ocasiona una fuerte migración de trabajadores. La flora que predomina es de tipo selva baja caducifolia. La mayor parte de la orografía —alrededor de un 70%— del territorio es accidentada, con superficies planas y semiplanas, lomeríos, barrancas, pendientes y cordilleras cuyas elevaciones pueden sobrepasar los 2 000 msnm. Zitlala es parte de la cuenca río Balsas-Mezcala. La precipitación pluvial oscila entre 800 y 1 000 mm; julio y agosto son

los meses más lluviosos del año, propiciando la agricultura de temporal en el poblado. Aunque se dispone de tierra de riego y de humedal, la mayoría de los cultivos dependen del temporal, por lo que la vida social, cultural, económica y religiosa se enmarca en dos tiempos: el de la seca (*tonalco*) y el de lluvias (*xopan*). Sus sistemas de cultivo principales son las formas tradicionales de barbecho y *tlacolol* (cultivos en pendiente) en la modalidad de roza, tumba y quema. El periodo del ciclo agrícola de temporal comprende de mayo a noviembre. Los principales cultivos son: maíz, jitomate, calabaza y chile. Su producción se orienta más al autoconsumo que a su comercialización. Es, pues, una economía campesina de subsistencia en la que la agricultura de temporal es determinante.

### **Altépetl Zitlala: lugar de estrellas**

Con el mismo nombre del municipio, el pueblo de Zitlala está asentado en un conjunto de cerros y colinas, rodeado en semicírculo de un macizo montañoso. Sus calles son empinadas y empedradas. El vocablo Zitlala significa “Lugar de estrellas”, proviene su nombre de la palabra náhuatl *Citlalin* —la estrella— que hace alusión a Venus (Olivera, 1979:143). Ello es importante porque como han demostrado estudios arqueoastronómicos recientes, las culturas mesoamericanas “percibieron que los extremos de Venus en el horizonte coinciden con el inicio y el fin de la época de lluvias” (Sprajc, 2008:112-113). Estos extremos coinciden con el periodo de lluvias, el 3 de mayo, inicio del temporal, y el 3 de noviembre, fin de las lluvias, fechas que coinciden con los festejos de petición de lluvia y la celebración de Día de Muertos, en la que ya se ha cosechado el maíz. Con Venus se demarca la estación de lluvias y la de seca. De acuerdo con Mercedes Olivera (1979), en Zitlala se tenía un adoratorio a Venus como estrella de la tarde. Todavía hoy en día uno de los cerros ubicado al norte del pueblo se le sigue nombrando Zitlaltepec —Cerro de la Estrella— donde se venera en su cima a la Santa Cruz, en lo que pudo haber sido un templo prehispánico dedicado a Venus y en el que también hoy por hoy se realizan ceremonias de petición de lluvia. La cabecera municipal está integrada por tres barrios: Cabecera o San Nicolás al centro, San Francisco al norte y San Mateo al sur. Cada barrio cuenta con su propia capilla y sus santos patrones: San Nicolás, San Francisco y San Mateo, respectivamente. El santo patrón principal de Zitlala —introducido por la orden mendicante de los agustinos y cuya parroquia principal fue edificada sobre una de las colinas del pueblo a mediados del siglo XVI por la misma orden religiosa— es San Nicolás Tolentino, al cual reconocen y son devotos los tres barrios y su festejo es el 10 de septiembre. Este Santo es protector de las ánimas del purgatorio, de los agonizantes y de los pobres; su imagen guarda cierto paralelismo simbólico con la visión prehispánica; su hábito lleva estampado un manto de estrellas y en el centro del pecho resalta una estrella más grande y brillante que las otras. Dos elementos de inmediato pueden vincularse: la piel de jaguar y el hábito floreado de estrellas con el manto nocturno y la estrella luminosa en su pecho con Venus.

La población total del municipio para el año 2010 fue de 22 587; 14 685 indígenas nahuas. De un total de 3 318 viviendas, el 34.6% (1 149) cuenta con agua entubada y el 40.8% (1 355) con drenaje. En ese contexto se hace necesario recurrir a otras fuentes de abastecimiento. Para surtirse de este recurso, los pobladores tradicionalmente se abastecen de los cuerpos de agua superficial y mediante pozos. En la cabecera y sitios aledaños a ésta, se tienen alrededor de veinte pozos artesianos situados

a la falda de los cerros o en las planicies que se extienden a partir de la base de las cadenas montañosas; estos se alimentan de las infiltraciones del subsuelo en la que los cerros y montañas juegan un papel importante para la captación de agua. Aquí el mito y la realidad hidrográfica coinciden: los cerros como dadores de agua. Recuérdese que en la concepción mesoamericana, los cerros o montañas son “vasos grandes de agua” y en sus picos es “donde se arman nublados para llover” y habitan los vientos (Sahagún, 1956, TI, p.72; T-III, 344). Por ello, a los pueblos entre los nahuas se les denominaba *altépetl* (cerros o montes de agua). Esta concepción sigue vigente en las comunidades que celebran la fiesta de la Santa Cruz en lo alto de las montañas, barrancas, cuevas, grutas, manantiales, ríos y pozos. En realidad, la adoración a la Santa Cruz en mayo es más una adoración al agua, a los aires, al maíz y a la lluvia, que una celebración católica tradicional. San Nicolás Tolentino y la Santa Cruz dejan por un tiempo sus atributos católicos y adquieren las propiedades simbólicas del cerro, la lluvia, las simientes y del jaguar.

### Simbolismo histórico del jaguar

Al jaguar se le ha asociado con la selva, la lluvia, las cuevas, la fertilidad, el poder de los gobernantes, el manto estrellado de la noche, el sol nocturno, el guerrero victorioso, el inframundo, el nahualismo, la creación del cosmos y con la unión mítica sobrenatural entre éste y el hombre. Ello lo atestiguan las paredes de las cuevas de Oxtotitlán, sitio olmeca del preclásico que forma parte de un frente rocoso ubicado detrás del cerro llamado Quiotepec (Cerro de Lluvia), a cuatro kilómetros del pueblo de Zitlala. En el interior de las cuevas de Oxtotitlán se albergan pinturas policromadas y figuras rupestres alusivas a los vínculos de los hombres con deidades y animales míticos asociados con el agua, la tierra y el inframundo de la cosmovisión indígena. En estas oquedades, una extraordinaria pintura resalta por su riqueza simbólica. Se mira una figura humana de pie, con el cuerpo pintado de negro, a excepción del rostro, que mira de perfil y de sus partes genitales pintadas de blanco, a su lado, se observa un jaguar, una figura erguida a la manera de un hombre que muestra de perfil una de sus extremidades superiores y su mandíbula con las fosas nasales dilatadas; su ojo parece mirarnos a través del tiempo en forma incisiva, inquietante para quien mira la escena. El falo del hombre está dirigido al trasero del jaguar y la cola de éste toca con su punta las partes púbicas del hombre, probablemente los testículos. Es evidente que la escena hace alusión a un coito sobrenatural entre el hombre y el jaguar. Al plantear la unión entre el jaguar y el hombre, el hecho establece un linaje que los hermana y otorga al hombre un estatus que lo liga a lo sobrenatural y a los dioses tutelares; se establece una dinastía de hombres-jaguars: el jaguar se vuelve una imagen totémica. El jaguar encierra una poderosa energía generativa equivalente a la tierra como dadora de vida vegetal y de simientes. Por su capacidad de cazar es considerado el rey de los depredadores, pero al mismo tiempo es un factor de equilibrio en los ecosistemas; su posible extinción es causa de provocar alteraciones al perderse el control de otras especies que prosperan al no tener al jaguar como su depredador. Posee una sensible audición, un gran olfato y es notable su visión nocturna que le permite habituarse a cazar durante la noche y el crepúsculo. Es el gobernante de su territorio, de ahí surge en las culturas precolombinas que el hombre se equipare al jaguar y que el jaguar se humanice; como pares o dobles tenemos entonces hombres-jaguars y jaguars-hombres e, incluso, dioses-jaguars. En ese sentido es tan relevante la figura del tigre que una de las deidades tutelares

de la cosmogonía indígena adquiere su imagen y sus propiedades. De hecho, en la religión mexicana el jaguar era considerado como el nahual o desdoblamiento de Tezcatlipoca. En esa acepción se le conocía como *Tepeyóllotl*, “Corazón del cerro”, y así se le representaba en los códices (Broda, 2001:200). También es de apreciarse en el mito de las cuatro eras solares sobre las sucesivas creaciones y destrucciones del mundo, donde se narra que en el primer Sol, llamado *Nahui-Océlotl* (Cuatro-Tigre) la habitaban humanos de talla descomunal. Ocurre entonces que los dioses cosmogónicos creadores-destructores de los soles, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, rivalizan y combaten. Al darle aquel una patada a este último, cae al agua transformándose en jaguar para mala fortuna de los gigantes, pues terminarán siendo devorados por los jaguares. El sol *Nahui-Ocelotl* será destruido por un diluvio (González, 1995:99). En esa acepción es que se alude al tigre como *tecuan*, que equivale a devorador de hombres, “come gente” (Horcasitas 1998). Al respecto, el códice Azoyulha, en el folio 26, fechado en 1477, muestra que: “contiene la representación más antigua de un hombre con máscara de jaguar comiendo a otro hombre” (Dehove, 2002:147). En otra referencia descrita por Chimalpain Cuahlehuantzin en su Memorial, alude a la capacidad de ciertos hombres —*nanahualtin*— en desdoblarse en animales, fieras o elementos naturales. Una de esas transformaciones es convertirse en tigres y adquirir con ello poderes pluviales o atmosféricos: “Éstos, los xochteca, los olmeca, los quiyahuitzeca, los cocolca, eran poseedores del nahual de la lluvia, poseedores del nahual de la fiera, que viajaban en el interior de las nubes para ir a comer gente allá por Chalco...” (Castillo, 1991:89). Este fenómeno de transmutación, en el que una entidad muda de ser, es denominado “nahualismo”. A esta potestad de transformación en las culturas precolombinas podían recurrir los dioses, pero también ciertos hombres o mujeres podían poseer esta capacidad conversión y se les conocía como *nahualli*. De las estatuillas olmecas que representan un jaguar-hombre erguido con puños y un hombre-jaguar en la misma postura, pero con un rostro con características felinas, hasta los hombres-tigres de Zitlala y Acatlán, dispuestos a intercambiar cuerizas o puñetazos en aras de solicitar lluvia, queda establecida una línea ritual en el tiempo que implica unión con el *nahualli-tlamatini*, el *nahualli-sabio*, el que “observa, conserva y auxilia” (López Austin, 1967:96). En Zitlala y en Acatlán, los hombres-tigres, los hombres-jaguar que combaten son hacedores de lluvia, se transfiguran momentáneamente en “nahuales de la lluvia” o poseedores del *nahualli* de lluvia. En Zitlala, el ceremonial de petición de lluvias de origen prehispánico y la celebración de la Santa Cruz, de origen católico, van unidos en barroco mestizaje cultural, que inicia el 25 de abril y finaliza con una pelea de hombres-tigres el 5 de mayo.

## La fiesta de la Santa Cruz como alegoría de petición de lluvia

*25 de abril: limpieza, desazolve y ofrendas en los pozos*

La fiesta de la Santa Cruz se inicia el 25 de abril, día de San Marcos en el santoral católico y al que tlapanecos y mixtecos de la montaña conciben como una deidad del rayo (*Wuigo*) y la lluvia (*Savi*). En otras recreaciones míticas, se sustituye a San Marcos por Quetzalcóatl en su faena de penetrar a la montaña Tonacatéptl (Cerro de Nuestra Carne) en búsqueda de las semillas de maíz ocultadas por deidades del Mictlan (inframundo) y regalárselas a los hombres para su sustento. En esta tarea es ayudado por el jaguar. En esos días de víspera, antes del festejo de la Santa Cruz, se hace la limpieza

y desazolve de los pozos de donde se abastecen las familias para su consumo y uso en otros menesteres. En cada pozo generalmente se tiene un altar con cruces vestidas con mandiles bordados con el signo de la cruz; se adornan con jarrones llenos de racimos de flores y veladoras. El mayordomo encargado del pozo es responsable de organizar; solicitar la cooperación; que se lleven a cabo ofrendas, rezos, y alimentar a quienes trabajan en la limpieza profunda del pozo. La finalidad de hacer estas tareas es asegurar que las aguas que se infiltrarán en los pozos no estén sucias ni contengan basura o sedimentos para cuando caigan las primeras lluvias.

### *30 de abril: subir al cerro Cruztenco por las cruces*

Los mayordomos, fiesteros, padrinos, *tequihuas* (regidores) de San Francisco, San Mateo y de la Cabecera, los tres barrios en que se divide San Nicolás Tolentino, como también se le nombra a Zitlala, suben el 30 de abril por la noche a lo alto del cerro llamado Cruztenco o Cruzco (2 200 msnm) para ir a buscar las cruces protectoras principales, una por cada barrio y una cuarta más que se agrega y que representa al pueblo vecino de Tlapehualapa. Dichas cruces y otras que se han agregado por otros poblados han permanecido durante todo un año resguardando al pueblo para que no sufra percances climatológicos, lluvias dañinas o vientos desfavorables del norte que perjudiquen los cultivos.

### *Madrugada del 1° de mayo: veneración de la Santa Cruz*

Las cruces se bajan en la madrugada del primero de mayo por las brechas sinuosas de los cerros, deteniéndose en algunos puntos para descansar y rezar al madero. Antes de entrar al pueblo los pobladores y las cruces se detienen en las faldas de la montaña a la vera del río Atempa o Zitlala. Anteriormente era a la orilla del río, “a la sombra de unos ahuehuetes ancestrales” donde se hacía la ceremonia principal de bienvenida y se realizaban las batallas a pedradas y golpes de los tigres (Broda, 2001:185), pero debido a que hubo fallecidos por lo cruento y aguerrido de los enfrentamientos, se traspasó a otro punto y las peleas son ahora el 5 de mayo en la explanada principal del pueblo, a una costado de la parroquia de San Nicolás. En sus oraciones y plegarias, y a veces con lastimoso llanto, los indígenas de Zitlala llaman a la cruz: “Santísima Cruz, Nuestra santísima virgen, nuestra virgen de lo que comemos, nuestra señora (a veces señor) de la tierra que sembramos” (Olivera, 1979:85).

Las cruces pintadas de azul, cuyo color se asocia con el agua, lo pluvial y el cielo y sus nubes, son colocadas en un descanso al pie de una de las entradas al pueblo donde ahora, el 1° de mayo, son homenajeadas con cantos, rosarios, rezos, perfume de copal y danzas en su honor. Ahí, con los primeros rayos del amanecer, los pobladores les ofrendan flores (*huentli*), copal, semillas, aves vivas, cadenas de flores de *cempoalxochitl* con pan, comida, huevos, mandiles o vestiditos bordados con hilos coloridos que, en náhuatl, nombran *tlaquenti*, y dan monedas al rezandero o mayordomo de la cruz. Le regalan también coloridos adornos de papel de china. En ese sitio les hacen reverencias y oran con un gran fervor para que se cumplan sus peticiones de salud, lluvias y buenas simientes y vientos para el siguiente ciclo agrícola. El sacerdote local ofrece una misa católica y

bendice las cruces y sus ofrendas. Diferentes grupos de danzas y bandas bajan a saludar a las cruces; resaltan en especial los grupos de *tlacololeros* y de tigres de los diferentes barrios de Zitlala. De igual modo, los grupos de bailarinas, elegantemente ataviadas con sus blusas blancas y faldas tradicionales de color guinda, con dibujos bordados en alusión a la flora y fauna de la región, irrumpen acompañadas de bandas de música de viento. La gran carga de cadenas de flores de *cempoalxochitl* y gruesas de pan cubren casi en su totalidad el cuerpo principal del madero, incluso la parte inferior de la cruz, al estar vestida con su delantal, queda totalmente transfigurada en una cruz humanizada con atavíos femeninos, portadora de alimentos, de flores exuberantes y rodeada a sus pies de donaciones de semillas que han sido bendecidas a las cuatro vientos y que luego se mezclan con las semillas que se sembrarán en junio. Se convierte en una cruz de fertilidad, de sustentos; cruz que porta vida como la propia tierra. El cuerpo de Cristo ausente en la cruz es sustituido por flores, semillas, panes y aves. Recordemos que en la época de los mexicas prehispánicos en la fiesta de Huey tozotli, que se llevaba a cabo del 3 de abril al 2 de mayo, los campesinos de entonces, le rendían culto, a Chalchiuhtlicue, deidad del agua y a Chicomecóatl, diosa del maíz, ofreciéndole sacrificios y ofrendas para que les cumpliera sus peticiones de salud y sustento y, con ello evitar que sus cultivos y casas fueran presa de las heladas o de penurias, a estas deidades se les consideraba como “Diosas de los Mantenimientos”, (Cf. Broda, 2001:205) .Algo semejante ahora sucede con la Santa Cruz, que es vista como una Cruz que otorga “mantenimientos”, dadora de agua y simientes, además coincide con la fecha actual de bendición de semillas y rogación de lluvia.

#### *Tarde del 1º de mayo: procesión de las cruces a la iglesia de San Nicolás*

Antes de las 12 del día, las cruces son cargadas en andas por cuatro mujeres jóvenes —doncellas, *ilpochtime*— y en peregrinación por las calles del pueblo son trasladadas al interior y colocadas a los pies de la imagen del santo patrón Nicolás Tolentino, en la parroquia principal de Zitlala. En el trayecto al templo, los pobladores de los diferentes barrios y comunidades aledañas salen a su encuentro para ofrendar cadenas de flores con pan; canastas de semillas de maíz, frijol y calabaza; gallinas y guajolotes vivos y monedas, principalmente. Son seguidas por cientos de personas, cuadrillas de *tecuanes* (tigres) que rugen y se retan en invocación a las lluvias. Los *tlacololeros* hacen tronar —como remedo de rayos— estrepitosamente sus látigos en el aire y en el suelo; se estallan cohetones que retumban en los montes y montañas. Danzas y música les acompañan para que descansen y oigan rosarios y rezos al interior de la iglesia. Todas las cruces principales y otras más son veladas fervientemente toda la noche. Pirotecnia y quema de toritos revientan en lluvia de luces de colores en el atrio del templo parroquial. En las casas se convive y comparten alimentos y bebidas, mole, pozole y mezcal, entre otras provisiones.

#### *Dos de mayo: subida de las cruces al cerro del Cruztenco*

Antes de amanecer, muy temprano, los mayordomos, padrinos, *tequihuas* (regidores), rezanderos, cocineras y demás encargados de las provisiones suben al cerro Cruztenco por veredas y caminos

abruptos y empinados. Las cruces principales se suben de nueva cuenta a uno de los picos más altos de la montaña para ser veneradas. Cientos de personas las siguen. El recorrido puede llevar de dos a cuatro horas, pero para los danzantes *tlacololeros* y tigres pueden hacerlo en menos de dos horas. Ya en lo alto, se arriba a una colina que tiene un valle y varios montículos donde se hacen las ceremonias de petición de lluvia, se llevan a cabo danzas y la gente de Zitlala y de otros poblados que adoran la cruz conviven y comparten alimentos y bebidas. Como parte del ceremonial, a las cruces, al considerarlas deidades agropluviales, se les dan ofrendas de comida, pues así como a través de ellas reciben alimentos y protección contra los malos vientos y granizadas, los hombres deben alimentarlas. La idea es que coman ellas para que las cruces les den después de comer. En grandes tanques sobre sendas fogatas se prepara la comida para los cientos de participantes y se disponen las ofrendas de alimentos para las cruces. Entre los platillos hay: pozole, barbacoa, mole, mixiote de pollo, tamales y se bebe mezcal, refrescos y agua. Alrededor de cien aves o más, entre pollos, gallinas y guajolotes, son inmoladas. Como parte del ritual de petición, la sangre de las aves, al ser descabezadas, se vierte en un agujero excavado delante del altar de las cruces. De acuerdo con Mercedes Olivera, la sangre es vista por los pedidos de agua como “el alimento para nuestro señor (señora) de la tierra que con su fuerza nos traerá la lluvia” (Olivera, 1979:89). Los *tequihuas* (regidores) de las cruces sacrifican cuatro guajolotes, cada uno; las entrañas de las aves son guindadas en el altar de las cruces para que las coman los zopilotes (*tzopilotl*). Estas aves carroñeras se considera son capaces de *barrer* el cielo y *acarrear* las nubes de lluvia y vientos favorables para los cultivos. En Oapan —otra región nahua del Balsas— “se ha conservado la creencia de que los zopilotes son 'manifestaciones del viento, pájaros poderosos que traen las lluvias desde Oztotempan —que es una gran falla geográfica—...’” (Broda, 2001:181). En Zitlala, si los zopilotes con cabeza roja (al representar los aires, los *yeyecame*) comen las vísceras, se interpreta como un buen augurio, ya que los zopilotes con cabeza negra y por su plumaje oscuro se asocian con los temibles vientos negros, aires del norte que traen heladas, granizo y precipitaciones torrenciales y, si estos *ayudantes* o *servidores* del viento no les agrada picotear la ofrenda de entrañas, se corre el riesgo de que no soplen los aires “rojos” del este, favorable a los buenos temporales (Suárez Jácome, 1978:5 y 9). Una vez más, los penitentes cumplen con sus tarea de ofrendar para que las cruces les respondan favorablemente con sus ofrendas de lluvias.

### *Tlacololeros y tecuanis: los nuevos nahuales de la lluvia, el rayo, los aires y el monte*

En el marco del ritual de petición de lluvia, diversas danzas que encierran complejos simbolismos agropluviales, míticos y cosmogónicos se representan en el atrio, en los barrios y en el propio cerro Cruztenco. Entre éstas, podemos mencionar la que realizan las mujeres con sus faldas tradicionales para acompañar a las cruces, los machitos, los maromeros, los *tlacololeros*, la Malinche, vaqueros; además de las danzas se tiene el ritual de peleas de tigres, con lo que se culmina la celebración de la Santa Cruz como rogación de lluvias. Por ahora, sólo haré referencia a la danza de *tlacololeros* y a la pelea de tigres, por su importancia en dicho festejo.

### *Tlacololeros*

La danza de los *tlacololeros* —que algunos popularmente “hombres rayo”— hace referencia directa al cultivo del maíz que se siembra en las laderas empinadas, mediante el sistema de roza, tumba y quema. Para que se logre una buena cosecha, depende de tener un buen temporal y de cuidar la siembra de los animales y plagas que pueden provocar estragos en la milpa. La vestimenta básica de los *tlacololeros* consiste en costales de *ixtle* que cubren la parte frontal y trasera del danzante, con reforzamientos de *cuaxtle*; mediante una soga a la cintura se amarran su “gabán”. Portan un enorme y tosco sombrero de alas anchas que lo oculta, y de éste pende una máscara de madera gruesa alusiva a rostros de animales y de caras humanas toscas. En su mano derecha llevan un chirrión de alrededor de 1.5 metros de largo, el cual hacen tronar al danzar; sonido remeda el tronido de la hierba seca y el trueno. Con este objeto, los *tlacololeros* intercambian tremendos latigazos. Aparte del pitero y del tigre, el número de danzantes puede variar de seis a 16 miembros. Los *tlacololeros* son una danza-teatro, cuyos personajes son: “el Maizo, el Salvador, el tlacololero, el tapachero, el teyolero, el jitomatero, el chile verde, el colmenero, el frijolero, el ventarrón, el rayo seco, el xocoyotillo, el perro o perra maravilla...” (Neff, 1994:95). Los propios nombres ya nos indican el carácter agrícola de la danza y, en particular, lo relacionado con el cultivo de temporal. Así “tlacolol” proviene del náhuatl “tlacolotl” “vara” y “ololi” en forma de montecito”, (Díaz Vazquez, 2003:87). La danza puede iniciar con quemar unos montecitos de varas seca y de basura vegetal, que al quemarse produce tronidos, simulando el inicio de la preparación de *tlacolol* para la próxima siembra. Luego, se forman dos hileras de *tlacololeros*, quedando uno frente a otro, para luego entrecruzarse y formar un círculo. Al realizar sus pasos de baile, lanzan exclamaciones y gemidos y chasquean sus chicotes; el tigre merodea y desaparece o se oculta para luego reaparecer. En un momento dado rompen el círculo y se enfrentan en duetos y se dan una tremenda tunda de latigazos. Se tiene la creencia que con este intercambio de chicotazos y al tronar sus látigos, se simula el tronido de los truenos y se llama a la lluvia. No se puede dejar de lado que en la trama de la danza se considera al tigre como una amenaza para el ganado, al cual hay que cazar y matar por parte del Maizo, quien porta un arma. Es evidente que esta dramatización es una influencia de la visión española que se impuso durante la Colonia por parte de los ganaderos y religiosos; no obstante, citando a Humberto Herrera, Françoise Neff menciona que

“este papel está reservado solamente a quien lo merece: ‘para poder desempeñar el papel de tigre es necesario acreditarse como hombre de valor y tener realizadas hazañas lo hagan merecedores de tal distinción’ (Herrera, 1937). La idea de la matanza del tigre como animal nocivo sin duda fue impulsada por los misioneros para acabar con un símbolo religioso que no lograban erradicar” (Neff, 1999:96-99).

Lo anterior indica una rivalidad entre concepciones indígenas y españolas; sin embargo, en la danza actual de los *tlacololeros* se imponen elementos agropluviales que dan cuenta de la importancia que tiene para los campesinos que cultivan el maíz temporalero el invocar a la lluvia y al tigre como dueño del cerro, donde se arman las nubes pluviales y anidan los aires.

### *Pelea de tigres o tecuanes (tlacatl-ocelotl)*

Los hombres-tigres de Zitlala se agrupan en función de su barrio, incluidos los que representan al pueblo de Tlathuanapa. El 1° de mayo, jubilosos y aguerridos con sus imponentes máscaras, bajan de sus barrios a presentarse ante las cruces, acompañan a las cruces en su procesión y suben al cerro del Cruzco con rapidez y agilidad por el camino más empinado. El 5 de mayo, en la explanada central de Zitlala, los tigres de San Mateo, en alianza con la cabecera, se enfrentan contra los de San Francisco y Tlathuanapa. En 2014 se hizo un *ring* de cuerdas para separar a los espectadores de los peleadores. Los combates son entre dos y puede haber simultáneamente dos o tres peleas. La vestimenta de los tigres consiste en trajes de colores cortados como overol y llevan estampados los rosetones negros que aluden a la piel moteada de estos felinos. A veces llevan rayas. Los hay amarillos, verdes y blancos. La mayoría de los hombres-tigres se visten con pantalones *jeans* y chamarras gruesas habituales; lo que no puede faltar es la máscara de jaguar y la dura reata, verdadera macana de cuerda con la que combaten. Las máscaras son hechas con varias capas de cuero de res, pintadas habitualmente de amarillo con pequeños círculos negros que simulan el patrón de manchas del jaguar y dos pequeñas orejas; como ojos llevan dos espejos redondos; los bigotes son de pelo de jabalí y sus fauces enseñan su dentadura; otras tienen el hocico abierto con la lengua roja de fuera. La reata, de casi dos metros con la que se aporrean, la amarran a la cintura, usando uno de sus extremos como macana. Otros colores de máscaras son verde, blanco y café, pero todas con una expresión amenazante. Los combates entre los hombres-tigres son cruentos y terminan hasta que uno de ellos cede y, si el calor del pleito ritual se sobrepasa, son rápidamente separados por los que fungen como “jueces” para evitar alguna tragedia. Se dan tan fuerte que pueden sangrar y algunos hasta desfallecen. El enfrentamiento de los tigres es la culminación del ritual de bendición de semillas y petición de lluvias que se hace ante la Santa Cruz, que en este ceremonial representa al cerro, los vientos, la lluvia, los cuerpos de agua, la salud y el maíz. La convicción de aquí, de la gente de Zitlala, es que mientras “más sangre haya en las peleas de tigre, más provechosa va a ser la época de lluvia, va a ser más abundante la lluvia” (Martínez, 2011). La misión de los hombres-tigres, de los tecuanes, es asegurar con su penitencia que se tenga un buen temporal. Los hombres-jaguars son, en el tiempo sacro, los poseedores del *nahualli* de lluvia. Su misión es hacer llover en el *tlacolol*.

## Bibliografía

- Broda, Johanna, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz. Una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta-Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp.165-238.
- Castillo, Víctor, *Cuahtlehuauitzin, Chimalpain Primer Amoxtili Libro, 3ª Relación de las diferentes historias originales*, Edición UNAM, México, 1997.
- Díaz Vázquez, Rosalba, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre. Cambio sociocultural En una comunidad náhuatl (Acatlán, Guerrero, 1998-1999)*, México, CNCA (Culturas populares e indígenas), 2003.
- Faller-Menéndez, J. C., Urquiza-Hass, T., Chávez, C., Johnson S. y G. Ceballos, “Registros de mamíferos en la Reserva Privada El Zapotal, en el noreste de la Península de Yucatán”, *Revista Mexicana de Mastozoología*, número 9, México, 2005, pp. 127-139.

- Gómez Avendaño, Elías, “El mito de petición de lluvias de Zitlala”, en *Oxtotitlán*, revista semestral, núm. 1, México, 2007, pp. 17-27.
- González, Yolotl, *Diccionario de mitología y religión en Mesoamérica*, Larousse, México, 1995.
- Horcasitas, Fernando, *Náhuatl práctico y ejercicios para el principiante*, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1998.
- López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, número 7, volumen VII, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967, pp. 87-117.
- Martínez, Ruiz José Luis, testimonio recabado en trabajo de campo en 2011.
- Neff, Francoise, *Fiestas de los pueblos indígenas: el rayo y el arcoíris; la fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*, México, INI-Sedesol, México, 1994.
- Olivera, Mercedes, “Huemetil de mayo en Citlala: ¿ofrendas para Chicomocoatl o para la Santa Cruz?”, en Matías Alonso, Marcos (comp.), *Introducción de rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, Ediciones de la Casa Chata-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1994, pp. 83-95.
- Sahagún, Fray Bernardino, *Historia de las Cosas de la Nueva España*, tomos II y III, Editorial, Porrúa, México, 1956.
- Sprajc, Iván, “Observación de los extremos de Venus en Mesoamérica: astronomía, clima y cosmovisión”, en Lammel, Annamária; Goloubinoff, Marina y Katz, Esther, (editoras), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2008, pp. 91-114.
- Suárez, Jácome, Cruz, “Petición de lluvia en Citlala, Guerrero”, *Boletín INAH*, Tercera época, núm. 22, INAH, México, 1978, pp. 3-13.

## **Aguas que nacen en el cielo y en la tierra. El *yúmari* en la Sierra Tarahumara, una danza para continuar el camino rarámuri**

Isabel Martínez  
Becaria del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM,  
Instituto de Investigaciones Estéticas,  
Universidad Nacional Autónoma de México  
[isamartinez79@gmail.com](mailto:isamartinez79@gmail.com)

*Los peces también bailan  
yúmارة, yúmارة, yúmارة  
para que pueda llover.*

*Desde lo alto de una roca  
Sentado yo estoy mirando  
Esas danzas en el agua.*

*Fragmento de Canción del agua y los peces, Martín Makawi*

### **Introducción o de la danza en una noche de sequía**

Entre 2011 y 2012, en la Sierra Tarahumara se vivió uno de los momentos más intensos de la sequía que gradualmente se agudizó en la región y en el país. La Comisión Nacional del Agua (Conagua) declaró en sequía 67 municipios del estado de Chihuahua y 19 en sequía severa (Rivera, 2015). En mayo de 2012 visité Cuiteco, ubicado en el municipio de Urique. Este es el escenario de una fiesta que año con año reúne a los corredores tarahumaras de bola (*rarajípari*) más reconocidos de la región en una competencia que pone en juego su prestigio y todo aquello que los asistentes deciden apostar –faldas, animales, dinero, etc. Aquella tarde se cancelaron las apuestas porque al encuentro asistieron los “representantes” del crimen organizado. También faltó comida y cerveza de maíz (*teswino* o *bátari*) para resistir la larga noche de danza que vendría, hecho que lamentaron los organizadores y los asistentes, quienes decían que por la sequía cada año había menos maíz y menos alimento para ofrecer a *Onorúame* (El-que-es-Padre, deidad asociada con el Sol). Aun así, la gente danzó durante toda la tarde y la noche en un gran círculo que, entre el polvo que los pasos de decenas de personas levantaban, encontró el amanecer.

Los rarámuri, mejor conocidos como tarahumaras, son grandes caminantes y, como he advertido, corredores. Sin embargo, caminar es un acto que trasciende el recorrer de los senderos que cruzan las cumbres de casi 2 500 metros de altura y las profundas barrancas de 500 metros sobre el nivel

del mar, que conforman ese tramo montañoso de la Sierra Madre Occidental que, por su paso por el estado de Chihuahua, se llama Sierra Tarahumara. Incluso, ese andar va más allá de las calles de Guachochi, Parral, Cuauhtémoc o de la ciudad de Chihuahua, donde muchos de ellos habitan actualmente. Todo tiene su camino. Los cuerpos rarámuri están conformados por una red interna de caminos de sangre (*laá boára*). Las almas (llamadas regionalmente de forma diferente: *alewá*, *arewáka*, *iwigá*) transitan por ellos para generar movimiento, calor, pensamientos, sentimientos, acciones y estados de salud. En ocasiones, algunas salen para viajar por sendas oníricas y se extravían cuando son raptadas a causa del susto, o simplemente al perder el camino de vuelta a casa: su cuerpo (Martínez, 2014). Al andar por el camino de los antepasados (*anayáwari boé*) o la costumbre, los rarámuri construyen una forma de *hacer* que debe ser recta como un camino, buena como un consejo y bella como una danza. Caminar es una forma de estar y hacer en el mundo. Y la danza, como indicó Montemayor (1999), para los rarámuri es caminar en el plano celeste.

Si, pese a la falta de alimentos y *teswino*, aquella noche de sequía en Cuiteco los rarámuri danzaron, fue porque, como lo describe el poema que abre este texto, a través de la danza es posible crear la lluvia. En estas páginas expondré cómo mediante el trabajo colectivo (*nochá*) los rarámuri producen fuerza (*iwéra*)<sup>14</sup> y cómo se redistribuye en una fiesta-danza conocida, en la región alta de la Sierra Tarahumara, como *yúmari*. La finalidad es dar cuenta de cómo el agua del cielo y de la tierra son producto de vínculos que involucran a los rarámuri, a *Onorúame*, a los seres que cuidan del agua que nace en los cerros y a los empresarios, entre otros.

### Aguas que nacen en el cielo

“Los peces también bailan” –dice el poema de Makawi– “desde lo alto de una roca/ Sentado yo estoy mirando/ Esas danzas en el agua”. El poeta rarámuri figura una perspectiva para observar el *yúmari*. La ejecución dancística y ritual de esta fiesta-danza, como la ha definido Bonfiglioli (2008), ha sido descrita detalladamente por este autor, para la región alta de la Sierra Tarahumara, y por Pintado (2005), para la zona de barrancas. La multiplicidad de su práctica es regional e incluso en una misma zona es posible encontrar variaciones; producto del gusto por la diversidad de los rarámuri, expresado en su lengua, vestimenta, ritualidad, etc. En los registros del *yúmari* (Bonfiglioli, 2008; Pintado, 2005; Garrido, 2006; Velasco, 1983; Bennett y Zingg, 1978; Lumholtz, 1981) es posible advertir que inicia al atardecer y finaliza al amanecer, o bien, que comienza al medio día y termina con la puesta del sol; que consta de dos danzas, una llamada *rutuguli* y otra *yúmali* –enfocada particularmente a la propiciación de la lluvia (Pintado, 2005; Garrido, 2006)– o que su denominación es variable: *yúmari*, *tutugúri* o *yúmari*.

También es posible reconocer que la finalidad de esta fiesta-danza es múltiple (Fujigaki, 2005). De acuerdo con las descripciones citadas y con mis propias observaciones de campo, en esta fiesta-

---

<sup>14</sup> Literalmente, “tener fuerza”, conjugado en primera persona del singular. Su raíz, *iwé*, se vincula con el vigor, el ánimo, la energía y el sustento (Brambila, 1976:210-212).

danza los rarámuri condensan acciones de petición de salud, de buena cosecha o de lluvia; acciones de intercambio de alimentos por almas raptadas, para la prevención de enfermedad con el Diablo o los muertos; acciones de agradecimiento a manera de ofrenda para *Onorúame* y *Eyerúame* (La-que-es-Madre, deidad vinculada con la Luna); acciones para acompañar una fiesta donde se sacrificará un animal, desde un cumpleaños hasta la celebración del Santo del Pueblo; o bien, se celebrará un *yúmari* para acompañar las fiestas decembrinas o aquellas organizadas por las instituciones religiosas o del Estado. Así, un *yúmari* en el que se pide lluvia simultáneamente puede fungir como un espacio de curación, de prevención de enfermedades, de petición de crecimiento de cultivo y de todo aquello que sea necesario en el momento de su ejecución. Es pertinente preguntar: ¿qué tienen en común todas estas acciones? Dado que el lector puede remitirse a las descripciones detalladas del ritual y la coreografía, para dar respuesta a esta interrogante, mi perspectiva se enfocará en la organización del *yúmari*. Como he advertido, el trabajo colectivo (*nochá*) genera fuerza (*iwéra*) y es preciso indagar estos conceptos rarámuri para reconocer su vinculación con la producción de la lluvia.

Las mujeres rarámuri, perspectiva que ahora tomaré, son las encargadas de elaborar la comida y la bebida que se colocará en el altar del *yúmari*. Mientras ellas atizan el fuego, pasan el maíz en molinos de metal y el metate, y preparan las tortillas, los hombres limpian y aplanan el espacio destinado a la danza o patio (*awírachi*, “lugar para bailar”, *awí*, “bailar”, *la [ra]*, “para” y *chi*, sufijo locativo, Pintado, 2005:170). En el oriente del patio colocarán tres cruces que cubrirán con una manta blanca y con collares de chaquira, tal como los que usan las mujeres en los días de fiesta. En ocasiones se dice que las cruces son *Onorúame*, *Eyerúame* y Jesucristo; en otros momentos que son la estrella de la mañana (*ro’osopoli*), el sol (*rayénali*) y la luna (*michaka*). Pintado (2005:170) indica que en la región de barrancas se colocan cruces diminutas debajo del altar, posiblemente aludiendo a las estrellas que salen debajo de la tierra, a las enfermedades o al diablo. El objetivo es que las cruces miren hacia la salida del sol (oeste). Del lado opuesto del patio (este), se colocan tabloncitos a manera de bancos, donde, desde la perspectiva de las cruces, del lado derecho se sentarán los hombres (sur) y del izquierdo las mujeres (norte).

Las mujeres cocinarán con una noche de antelación tortillas, tamales y frijoles. Se reúne la familia de aquellos que organizaron el *yúmari*, a quienes suele llamarse caseros, y durante una noche frente al fogón conversan, ríen y trabajan colectivamente. Los hombres se encargan de sacrificar un chivo o una vaca; en ocasiones ambos, ya que el sacrificio es fundamental para realizar el *yúmari*. Bonfiglioli (2008) llama a esto la lógica sacrificial regida por un principio de reciprocidad, ya que míticamente al incumplir con este principio se generó la muerte del sol (eclipse). “Todo consumo de carne animal implica su ofrecimiento al *Onorúame* –para alimentarlo–” (Bonfiglioli, 2008:48) y todo sacrificio está acompañado por la danza del *yúmari*. Para Fujigaki (2015), el sacrificio de animales hace parte de una lógica más amplia, donde si bien es preciso *dar* para *cumplir*, también es preciso crear y producir fuerza colectiva a través del trabajo conjunto durante la organización del *yúmari*.

Trabajar (*nochá*) para los rarámuri es *per se* un acto colectivo, inclusive si se trata de una labor individual, puesto que las almas que viven en el cuerpo como un conjunto familiar que habita una casa (Merrill, 1992) colaboran conjuntamente para generar fuerza. Por ejemplo, estar embarazada y parir es un trabajo (*nochári*) porque es producto del esfuerzo conjunto de las almas dentro del cuerpo y del cuerpo (Naranjo, 2012). Lo mismo sucede cuando bajo esta categoría se integran nociones de trabajo que involucran colaboración, sean agrícolas o de construcción, y en las cuales el *teswino* funge como un dispositivo de articulación (Fujigaki, González y Martínez, en prensa). Por ello, al igual que el sacrificio de los animales, la cerveza de maíz o *teswino* es fundamental para llevar a cabo un *yúmari*.

Las mujeres preparan esta bebida con una o dos semanas de antelación. Deben seleccionar el mejor maíz, remojarlo y dejarlo junto al fogón durante tres o cuatro días hasta que germine; lavarlo nuevamente y molerlo. Hervirlo durante una noche hasta que logre un color café suave y un olor caramelo, colarlo y dejarlo reposar en ollas de barro hasta llegar a su fermentación. Incluso antes de ser elaborado por las mujeres, el *teswino* es producto de un esfuerzo colectivo, porque el maíz lo es. Esta semilla es producto del trabajo de redes parentales y de vecinos, quienes a lo largo del ciclo agrícola se reúnen para celebrar *teswinadas* de trabajo y *yúmari* de petición de lluvias y curación de animales, cultivos y personas.

Una vez lista la comida y la bebida se prepara el *tónari*; cocinando la carne de los animales sacrificados en caldo o desebrándola en frijoles molidos. Durante el sacrificio, se corta el cuello del animal, la sangre que brota es ofrecida a los cuatro puntos cardinales; el resto es colectada y con ella, los pulmones, tráquea y corazón se prepara un caldo cuya función es medicinal. Se coloca en el altar con el resto de la comida y las medicinas –agua con palo rojo o palo Brasil molido (*Haemotoxylon brasiletto* o *sitagapi*) y *meke* (posiblemente varias especies de *Agave* como *A. Schottii*, *A. Patonni*, *A. bovicornuta* y *A. lechuguilla*). Su finalidad es fortalecer anímica, corporal, emocional y colectivamente a los asistentes. De ahí que el *teswino* también funcione como medicina. Al iniciar la danza, todos los elementos colocados en la mesa del *yúmari* son ofrecidos a los cuatro rumbos cardinales, las personas que los elevan con sus manos deben girar sobre su eje en sentido antihorario tres veces si son hombres y cuatro si son mujeres –correspondencia con el valor de las almas de cada género. Lévi (1993) documentó en la región de las barrancas que en lugar de mesas se utilizaban cobijas. Tejidas también por mujeres en telares fijos con lana negra y blanca, en ellas se diseñaban los tres pisos que conforman el cosmos rarámuri, que apilado como un montón de tortillas se compone de planos sobrepuestos.

De tal manera que en el patio, en la cobija, en el altar y en los alimentos los rarámuri expresan en dimensiones rarámuri su cosmos (Bonfiglioli, 2008; Pintado, 2005); así como un trabajo conjunto, producto de un esfuerzo colectivo (*nochá*) que al redistribuirlo genera más fuerza (*iwéra*). Cabe advertir que, como señaló Fujigaki (2015), esta fuerza –plastificada en salud, lluvia, relaciones cordiales con *Onorúame*, los muertos, el diablo, etc.– es algo que se construye a través de este trabajo colectivo porque aquello que está dado como un hecho, *sensu* Wagner (1975), es su contrario: la enfermedad, la falta de lluvia y las relaciones conflictivas. Esto está latente y se

requiere de un trabajo conjunto, así como de una política de la negociación para crear su contraparte. Por ello, el trabajo de las mujeres es fundamental, tanto como el papel del cantador (*wikaráame*), para generar salud, bienestar y por tanto la lluvia.

Al llegar a la casa, el cantador se sienta en los tablones ubicados frente al altar. Con el sonido de su sonaja y acompañado de un sonsonete<sup>15</sup> que simula un canto sin palabras indica el inicio, el final y los movimientos dancísticos. De acuerdo con Bonfiglioli la danza se compone en general, considerando las variaciones de cada ejecución, de cinco segmentos: 1) El saludo a los cuatro rumbos cardinales del cual ya he hablado. 2) Una serie prolongada de trayectorias lineales que consiste en una serie de idas y vueltas sobre un eje este-oeste, desde el tablón que se usa como asiento hacia el altar y viceversa: “el desplazamiento se ejecuta con un ‘paso cojo’, de corta amplitud, con acento sobre el pie derecho, marcado por el ritmo ternario de la sonaja” (Bonfiglioli, 2008:52). En ocasiones el cantador decide danzar de espaldas, lo cual provoca diversión. 3) Una serie prolongada de trayectorias circulares que conforman el segundo segmento dancístico. Las filas de hombres y mujeres conforman dos círculos, uno se ubica al interior del otro. Este es un momento de alegría, ya que en ocasiones la esposa del cantador o alguna mujer roba la sonaja del cantador y lidera la fila de las mujeres, quienes rodean la fila de los hombres. La danza se convierte en una carrera persecutoria y en un juego por recuperar la sonaja, provocando accidentes y risas. 4) Una serie menor de trayectorias lineales, y 5) un saludo final. Así termina la danza e inicia la curación. No me detendré en la dilucidación de la danza, trabajo que ha realizado Bonfiglioli (2008), baste con decir que para este autor los desplazamientos sobre el eje este-oeste aluden al camino del sol sobre la bóveda celeste, y el “paso cojo” al acto de petición y al sol que va muriendo o eclipsándose, tal como expresa la coreografía donde el círculo de las mujeres cubre al de los hombres. Para Bonfiglioli al interior del patio, los hombres y las mujeres son los astros dentro del cosmos que recrea el patio en dimensiones rarámuri.

Al finalizar la danza, el cantador y sus ayudantes se colocan en el altar, toman los recipientes con las medicinas y los asistentes se forman en fila para recibir tres cucharadas si son hombres y cuatro si son mujeres de cada medicina, así como para que el cantador pase un cuchillo por su cabeza y articulaciones. También beberán tres o cuatro jícaras de *teswino* y, tanto en la cara como ocasionalmente en los pies, los ayudantes del cantador lanzarán una jícara de agua a los asistentes. Con esto termina la fiesta-danza. Se reparte la comida e inicia la fiesta hasta que el *teswino* que prepararon las mujeres se termina.

De la misma manera que la preparación de la comida y bebida genera fuerza (*iwéra*), al ser producto de un trabajo colectivo (*nochá*), la danza del *yúmari* como ha señalado Bonfiglioli (2008) también es una forma de trabajo que genera esta fuerza. Al danzar, los rarámuri colaboran en un esfuerzo conjunto tal como lo hacen al construir una casa, al trabajar las tierras de cultivo o al organizar la

---

<sup>15</sup> A fines del siglo XIX y principios del XX, Lumholtz (1981) documentó letras de cantos que acompañaban el *Rutuburi*. Pintado (2005:180-181) indica que al analizarlos detalladamente es factible reconocer los distintos momentos de la temporada de lluvias.

fiesta-danza. La diferencia es el espacio donde se ejecuta la danza –dadas las formas tripartitas y cuatripartitas bajo las cuales es construido (Bonfiglioli, 2008)–, éste permite una redistribución de esa fuerza con otros participantes: *Onorúame*, por ejemplo, para pedir y agradecer la lluvia, los muertos o aquellos seres que producen enfermedad, así como los rarámuri presentes. Y por ello, la mediación del cantador es importante.

Fujigaki (2015) ha advertido que todos los *owirúame* (término genérico para hablar de el-que-sabe-curar y que incluye a los cantadores) fungen como diplomáticos de las relaciones y, por tanto, de los conflictos –tanto entre los rarámuri como con todos aquellos que se vinculan. Al enfermarse, las personas acuden con un *owirúame*, quien determinará las causas y las resoluciones. En ocasiones son producto de conflictos parentales que deberán resolverse a través de la celebración de la una fiesta-danza como el *yúmari*. Los *owirúame* también considerarán la necesidad de realizar un *yúmari* para pedir lluvia, ya que reconocerán en sus sueños las peticiones de *Onorúame*.

Durante la ejecución del *yúmari*, el cantador gestiona la fuerza generada y la redistribuye. Esta fuerza es simultáneamente corporal, anímica y colectiva. Una expresión de esto son los momentos de alegría durante la preparación de los alimentos, así como aquellos que se manifiestan durante la danza. Para los rarámuri, el estar alegre (*iwéra*), además de ser un estado emocional, es una forma de *hacer* moralmente que genera salud individual y colectiva –incluyendo a *Onorúame*, el diablo, la enfermedad y otros seres. En los sermones que las autoridades ofrecen cada domingo después de la misa católica, se convoca a las personas a seguir el camino de los antepasados (la costumbre) de una manera alegre, feliz y contenta. *Siwéma* es el término utilizado para hablar de las cualidades de ese andar; este término puede traducirse en un sentido general como “¡No estés triste!” (Merrill, 1992), ya que la tristeza (*omóna*) es un estado individual y colectivo de potencial enfermedad y muerte. Lo interesante de esta palabra, indica Merrill, es que se construye con la raíz *-iwé*, cuyo campo semántico implica conceptos como la respiración, la fuerza y la vida; acciones per se colectivas.

Es así como el *yúmari* es un espacio de producción de fuerza colectiva (*iwéra*), es decir, de salud, alegría, prevención y fortaleza de vínculos. En él se redistribuye el trabajo conjunto (*nochá*) bajo la forma de alimento, bebida, sacrificio y danza. Es posible preguntar: ¿por qué a través del *yúmari* se pide lluvia? Como he indicado y de acuerdo con lo que he descrito hasta ahora, la lluvia no nace en el cielo, la lluvia se crea en la tierra con el trabajo colectivo de los rarámuri y con el fortalecimiento de la relaciones que mantienen con *Onorúame*, pero también que establecen entre ellos al seguir el camino de los antepasados (la costumbre) y que deben mantener dentro de sí. En otro texto dedicado al tema del agua (Martínez, 2008), advertí que si el cosmos estaba compuesto por una serie de pisos sobrepuestos rodeados por agua, y que si para los rarámuri de la zona de las barracas los pisos inferiores tienen agujeros (*kosírare* o anos del mundo) por donde ésta ingresa (Lévi, 1993), entonces podía suponer que el agua de la lluvia era de origen subterráneo. Pese a que ambos argumentos se complementen, considero que es preciso atender con mayor énfasis el papel del trabajo colectivo para el fortalecimiento de vínculos como el fundamento de la creación de la lluvia. Esto permite atender a dos cuestionamientos: por qué los rarámuri continúan danzando y qué es la sequía.

Al reflexionar sobre el proceso de deforestación en la Sierra Tarahumara en el ejido de Norogachi (Martínez, 2012), observé que este proceso estaba vinculado con la tala irracional y con el establecimiento de los aserraderos, y que simultáneamente los rarámuri tenían otra experiencia de eso que llamamos “deterioro ambiental”. Para los rarámuri sus causas radicaban principalmente en la ruptura de su vínculo con *Onorúame* y en no haber seguido el camino de los antepasados al participar en la tala de árboles durante la década de los setentas; es decir, en una ruptura de relaciones. Las consecuencias conducían a efectos diferentes. Mientras nosotros podríamos apostar por la reforestación, los rarámuri consideran que deben fortalecer y reconstruir los lazos con *Onorúame*, además de que reconocen la calidad de los suelos desgastados. Los rarámuri indicaban que uno de los problemas de la deforestación y, en consecuencia, de la falta de lluvia, era la forma de vinculación que nosotros mantenemos con *Onorúame* y con el resto de los seres con los cuales nos relacionamos y en una autoreflexión: reconocían su participación en nuestro propio *caminar*.

¿Por qué entonces los rarámuri de Cuiteco y de otros sitios continuaban danzando en medio de la sequía? La danza es una expresión de cómo los rarámuri siguen el camino de los antepasados; es decir, de una forma de *hacer* y de construir el mundo, de generar vínculos mediante el trabajo colectivo y la distribución de la fuerza que genera. Al danzar, como algunos de ellos declaran, sostienen el mundo en tanto que son los “pilares que lo sostienen” (González, 1987; Lévi, 1993). Al danzar también crean la lluvia, porque ésta no es un fenómeno natural, sino producto de las relaciones que deben construirse a partir de un trabajo colectivo. Quizá esta es una enseñanza que todavía podemos aprender de los rarámuri.

### **Aguas que nacen de la tierra, a manera de epílogo**

Dentro del ciclo anual, la sequía es prolongada en la Sierra Tarahumara: de octubre a febrero se vive el invierno y a esto le sigue la temporada de secas que va de marzo a junio; finalmente, la lluvia suele llegar entre julio y septiembre –considerando las variantes regionales. Pese a la oferta fluvial de ríos (*bakóchi*) y arroyos (*komíchi*)<sup>16</sup> –en ocasiones sólo de temporal–, los rarámuri practican un patrón de asentamiento disperso que no se concentra en torno a ella. El agua, durante la época invernal y de sequía, se toma de los aguajes (*bajichí*, lugar donde nace el agua). Y su consumo también requiere de gestión y redistribución colectiva, no sólo por parte de las redes de parentesco residentes de un rancho o ranchería<sup>17</sup> que harán uso del agua, sino también de los seres que cuidan estos sitios.

---

<sup>16</sup> El sistema fluvial de la sierra tarahumara hace parte de la vertiente del Pacífico, que incluye el río Mayo, formado por los ríos Conchero y Cadameña que desembocan en el río Moris; el río Fuerte, formado por el río Verde cuyo nacimiento se da en el municipio de Guadalupe y Calvo, el cual camino al mar recibe las aguas de los ríos Batopilas, Urique y Chínipas, y finalmente el río Yaqui, formado por el Papigochi, que en sus afluentes lleva el agua de una gran cantidad de ríos y arroyos que componen el sistema hidrológico del norte (Olivos Santoyo, 1997).

<sup>17</sup> Los rarámuri viven diseminados a lo largo y ancho de la sierra en un patrón de asentamiento calificado como patrón de ranchería. Una ranchería o rancho está integrado por un conjunto de grupos residenciales que ocupan un espacio determinado; el espacio habitacional suma la casa a los patios para las fiestas-danza o fiestas de curación, así como las

Son innumerables los relatos que narran cómo míticamente los aguajes, ríos y arroyos estaban poblados por serpientes gigantes, por mujeres y hombres serpientes que a cambio del agua pedían niños para devorar (Lumholtz, 1981; Bennett y Zingg, 1978; Batista 1997). En la actualidad, no hay más serpientes gigantes devoradoras de niños. Pero la redistribución del trabajo colectivo es necesaria para acceder a un aguaje. Por ello, las personas que usan el agua de estos lugares cada año ofrecen tortillas, carne, pinole (maíz tostado y molido), *teswino*, etc. Hacen un *yúmari* de ofrecimiento, de agradecimiento y de prevención para estos seres que cuidan los aguajes. En caso de no hacerlo, las personas que habitan en esa ranchería, particularmente los niños, podrían enfermar y morir. Como parte de la gestión del agua que nace en la tierra, los rarámuri actualmente tienen que negociar con otros seres: los empresarios. Ejemplo de esto es el caso de la comunidad de Bacajípare que desde hace 17 años sufre la contaminación de sus manantiales (o aguajes) por la descarga de aguas negras que provienen de los holetes Mirador, Posada Barranca Divisadero y el Parque Aventuras (Contec, 2015).

¿Qué perspectiva tomar para entender este problema? Como he advertido, el agua para los rarámuri no es un recurso natural per se, sino el producto de un trabajo colectivo, del fortalecimiento de vínculos que en caso de no ser consolidados con regularidad provoca enfermedad y muerte colectiva. Así, no es extraño que la Consultoría Técnica Comunitaria A. C. (Contec), quien ha seguido jurídicamente el caso de Bacajípare, declare que: “la contaminación ha causado múltiples enfermedades, principalmente en los niños”, ya que además de los residuos de aguas negras o a causa de ellos, aquellos que cuidan los manantiales (aguajes) podrían robar y devorar almas, particularmente de niños.

La perspectiva que propongo para entender este problema es considerar la autodeterminación de la realidad (Viveiros de Castro, 2014) de los rarámuri en términos equivalentes a la nuestra. En otras palabras, reflexionar sobre los efectos diplomáticos y políticos sobre el consumo, gestión y posesión del agua entendida no sólo como un recurso natural, sino como el producto de vínculos que precisan de un trabajo conjunto y de la redistribución de la fuerza colectiva que éste genera. Me pregunto entonces qué sucedería si los empresarios implicados en el conflicto de Bacajípare advirtieran legalmente que más allá de un ecocidio, sus acciones participan directa y *literalmente* de la enfermedad y la muerte colectiva. ¿Qué sucedería si nosotros hiciéramos uso del agua como el producto de nuestro trabajo? ¿Qué sucedería en nuestro mundo si pudierámos desplazar nuestra posición y aprender de otras perspectivas, si pudieramos observar, tal como lo describe el poeta rarámuri, cómo se genera la lluvia desde “Esas danzas en el agua”?

## Bibliografía

---

tierras de cultivo. La distancia que separa a una casa de otra puede variar desde algunos metros hasta kilómetros.

- Batista, Dolores, *Ra'ósari. Amanecer*, Edición Flor de Arena, México, 1997.
- Bennett, Wendell C. y Robert M. Zingg, *Los Tarahumaras*, INI, México, 1978 (1935).
- Bonfiglioli, Carlo, “El yumári, clave de acceso a la cosmología rarámuri”, *Cuicuilco* 15(42): 45-60, México, 2008.
- Brambila, David, *Diccionario rarámuri-castellano*, Editorial Buena Prensa, México, 1976.
- Consultoría Técnica Comunitaria A. C., *Agua limpia Bacajípare, México, 2015*, en <http://kwira.org/alto-a-la-contaminacion/>, consultado el 9 de diciembre de 2015.
- Fujigaki Alejandro, *Muerte y personas. Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la Sierra Tarahumara*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Departamento de Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2015.
- \_\_\_\_\_, *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas*, PhD diss., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015.
- Fujigaki, Alejandro, Isabel Martínez y Denisse Salazar, “Trabajar para caminar juntos: el maíz en la vida social rarámuri”, Mauricio González (coord.), *Maíz y cosmovisión en el centro del origen*, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, en prensa.
- Garrido, Juan Pablo, *Sistema ritual-festivo en la barranca tarahumara el caso de Guadalupe Coronado*, tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, 2006.
- González, Luis, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, SEP, México, 1987.
- Lévi, Jerome M., *Pillars of the Sky, The Genealogy of Ethnic Identity among the Rarámuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles of Northwest México)*, PhD diss., Cambridge, Harvard University (Department of Anthropology), USA, 1994.
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, INI, México, 1981 (1902).
- Makáwi, Martín, *Eká kusúala, Canciones del viento*, Piali, México, 2012.
- Martínez, Isabel, “El papel del agua en la cultura rarámuri: Hasta cuando los pilares del mundo podrán sostenerlo”, *Culturas del agua y diversidad cultural*, Israel Sandré y Daniel Murillo (coords.), UNESCO-PHI, Uruguay:141-150, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro*, PhD diss., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2012.
- \_\_\_\_\_, “Crear un mundo caminando, *Tarahumaras. El camino, el hilo y la palabra*”, *Artes de México*, México, 2014, pp. 38-49.
- Merrill, William L., *Almas rarámuri*, INI y Conaculta, México, 1992 (1988).
- Montemayor, Carlos, *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*, Editorial Aldus, México, 1999.
- Naranjo, Nashielly, “Expresiones de la cosmología rarámuri: procesos de maternidad y crianza”, María Eugenia Olavarría e Isabel Martínez (coords.), *Estudios sobre parentesco rarámuri y ranchero en el noroeste de México*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2012.
- Olivos Santoyo, Luis Nicolás, *Territorio étnico y proyecto nacional: El ejido y la comunidad tarahumara*, tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, 1997.
- Pintado, Ana Paula, “Rutuguli-Yúmari: descripción de las danzas, análisis del canto y perspectiva

- comparada”, *Dimensión Antropológica*, 12(34):167-187, México, 2015.
- Rivera, Gabriela, “Grave, la sequía en la Sierra Tarahumara: Luege”, *24 horas*, 18-01-12. <http://www.24-horas.mx/grave-la-sequia-en-la-sierra-tarahumara-luege/>, consultado el 5 de diciembre de 2015.
- Velasco Rivero, Pedro de, S.J., *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, Ediciones CRT, México, 1983.
- Viveiros de Castro, Eduardo, “Posfácio. O intempestivo, ainda”, en Pierre Clastres. *Arqueologia de la Violência*, COSACNAIFY: 297-361, Brasil, 2014.
- Wagner, Roy, *The Invention of Culture*, The University of Virginia Press, Virginia, USA, 1974.

## **Cuando *Maamlaab* y *Junkil aab* despiertan: agua, identidad y tradición oral entre los teenek de la Huasteca potosina y veracruzana**

María Guadalupe Ochoa Ávila y Fabiola Arias

Diversidad es el concepto principal que caracteriza a la región de la Huasteca, tanto cultural y étnicamente como en recursos naturales, donde el agua es abundante. La región de la Huasteca se localiza hacia el norte y oriente de México. Es una región extensa que abarca parte de los estados de San Luis Potosí, Hidalgo, Veracruz, Tamaulipas, Puebla y Querétaro. En Veracruz, la Huasteca se divide en alta y baja. En la primera predomina un clima fresco y más seco que la Huasteca baja con un clima más subtropical. Se localiza entre el río Cazones y el Tamesí. Tuxpan es el puerto y ciudad más importante. La Huasteca potosina está constituida por veinte municipios, de los cuales Ciudad Valle y Tamazunchale son los más grandes y de mayor importancia. Se sitúa entre la cuenca del río Pánuco y el río Moctezuma. Es probable que el término “huasteca” derive lingüísticamente de *Huaxtecapan*, “lugar de abundancia de *huax*”, un tipo de calabaza y símbolo de la fertilidad (Ariel de Vidas, 2009:27.) Esta región posee una geografía accidentada por ubicarse en ciertas porciones de la Sierra Madre Oriental, por un lado, y entre el Golfo de México.

Durante el periodo prehispánico, la Huasteca era la zona más alejada del centro de dominio azteca y zona fronteriza de Mesoamérica con Aridoamérica, por lo que su aislamiento del centro de México generó un desarrollo cultural diferenciado con éste (Ariel de Vidas, 2009:24.) La Huasteca es un espacio donde habitan diferentes grupos indígenas: totonacos, otomíes, tepehuas, nahuas y pames; mantienen cierta relación interétnica y comparten la identidad de ser huastecos. El grupo indígena de los teenek ocupa los estados de Veracruz y San Luis Potosí. La expansión de los teenek por la parte oriental de San Luis Potosí, por las riberas del río Tamuín, afluente del río Pánuco, se dio por medio de la navegación de los ríos Coy y Chol. En la Huasteca potosina el agua abunda en lagunas, cascadas y afluentes de agua navegables. Los asentamientos más importantes tuvieron su auge en el Postclásico tardío. Las principales ciudades fueron Tamuín o Tamohi y Tantoc o Tamtok.

La Huasteca, como el resto de las regiones norte, centro y sur en que se divide el territorio mexicano, no ha escapado a los procesos de cambios y transformaciones que en el tiempo se producen. El primer ciclo de cambios inició con la conquista española al transformar la estructura social prehispánica en modalidades virreinales y republicanas. Su colonización, en 1522, implicó transformaciones profundas en la organización social

prehispánica. La introducción de actividades económicas nuevas, como la ganadería y el cultivo de caña, produjo la reorganización del espacio generando nuevos lugares de poblamiento para los indígenas, españoles y mestizos. Al no ser una región minera con metales preciosos, en la Huasteca los conquistadores españoles vendieron a los indígenas como esclavos en las Antillas, o bien, fueron intercambiados por cabezas de ganado. Con la venta de indígenas las llanuras se despoblaron. Con el intercambio de indígenas se produjo la implantación de la ganadería extensiva en la región y con ello cambios en la relación de los teenek con los recursos naturales, principalmente con el agua y el uso de la tierra.

Grandes extensiones de tierra dedicadas ancestralmente a la cosecha del maíz para la subsistencia de los indígenas fueron convertidas en áreas para la crianza de ganado. A ello se agrega el inicio del proyecto modernizador que arranca a finales del siglo XVIII con las Reformas Borbónicas, una política que desarticuló las regiones al imponer una nueva organización económica y tributaria de los reinos a favor de España. En algunos casos los pueblos indígenas se reorganizaron bajo un componente étnico-identitario más fuerte (Reina, 1980:II.) Estas primeras transformaciones desencadenaron en el siglo XIX movimientos de resistencia indígena en defensa de la tierra y sus recursos naturales. A principios del siglo XX, sin olvidar la lucha por la tierra, la inconformidad viró a la conquista de municipios mediante la lucha electoral (Reina, 1980:II) Otro cambio significativo que transformó el acceso al agua y el uso de suelo en la Huasteca fue la construcción del distrito de riego Pujal Coy sobre el curso de los ríos Tampaón-Moctezuma en 1973. La construcción del distrito se realizó con la finalidad de impulsar la agricultura intensiva y de exportación por medio del riego. Sin embargo, esta construcción tuvo un impacto negativo al deforestar grandes extensiones de tierra por ampliar la zona de cultivo y reducir extensiones de selva verde. Para preservar las reservas naturales e hídricas de la región y en un beneficio económico para las comunidades, actualmente se practica el ecoturismo, y en las reservas de agua el descenso en cayac por los ríos y cascadas de la Huasteca potosina.

La resistencia de las comunidades Teenek al modelo modernizador del Estado mexicano se justifica porque éste es excluyente y transforma el entorno de las comunidades indígenas, tanto en su relación con el espacio como en aspectos identitarios. Los mitos, la tierra y los recursos naturales son de suma importancia en la construcción de su identidad. Los mitos revelan la estrecha relación de los indígenas con el espacio que habitan.

Aunque la modernidad ha modificado esta relación, los teenek han sabido preservar su tradición oral en la modernidad. Podemos decir que la identidad no es algo que permanezca siempre igual en el tiempo. Es cambiante, incorpora y elimina nuevos y viejos elementos de la realidad. De aquí que sea importante conocer cómo realizan las comunidades indígenas este proceso de incorporación, eliminación y readaptación de elementos nuevos a su historia pasada en contextos recientes. Por ello, la autora Anath

Ariel de Vidas (2003) comenta que el arte de la resistencia de las comunidades teenek está en relación con los otros para afirmar su identidad en la modernidad. Por ello en cada momento y época, los teenek han sabido reorganizarse para permanecer culturalmente y seguir siendo huastecos.

En el aspecto religioso, la mezcla entre el cristianismo y las creencias de origen autóctono formaron un solo sistema religioso dual de creencias con orígenes diversos. En el conjunto de diferentes mitos que conforma el universo de creencias está presente la dualidad en diferentes planos entre el bien y el mal, arriba y abajo, el paraíso y el infierno, el sol y la luna, el frío y el calor. Para los teenek el sol es el centro del universo, es el que irradia el calor y está relacionado con el Dios cristiano. La luna se relaciona con el frío y la maldad. Los santos católicos, Jesucristo, Dios y la escritura de la Biblia rigen la vida en la tierra, mientras que el inframundo lo rigen los *Baatsik*, almas malas que habitan el interior de la tierra.

La dualidad que rige el universo teenek, donde se incorporó el cristianismo, está dado bajo modelos binarios y opuestos, en parejas de oposición para marcar diferencias respecto de los “otros” y de tiempos pasados que establece un antes y un después en la historia de los teenek a partir de la llegada de los españoles y la modernidad. En el mito de los *Baatsik* los teenek creen que ellos habitan en el interior de la tierra, son espíritus malos de antepasados que roban las almas de los teenek que viven arriba. Los espíritus malos no aceptaron el bautismo ni dar alabanza a Dios; por eso en el interior de la tierra no se reza, ellos quieren a Satanás. Arriba de la tierra manda Jesucristo y Dios padre domina el cielo.

El interior de la tierra está poblado por malos, porque los de dentro de la tierra están en contra de nosotros, porque así pasó. La tierra también es un espíritu maligno, son malos amigos, malos hermanos, malos antepasados; ahí están, debajo de la tierra, porque bajo la tierra están vivos, allí están los difuntos que fueron bajo tierra. Los espíritus de esos muertos están allí debajo, allí quedó su vida en la tierra... La tierra no quiere ver cruces, no quiere oír oraciones, no quiere que nos persignemos, que demos alabanza a Dios, que recemos. No, la tierra nunca quiere ver eso. Si vas a ver a la tierra no debes rezar, porque la tierra no quiere rezos, no quiere velas ni copal, nada, porque son malos. Quieren malos tratos, maldiciones. Lo que quieren es Satanás, porque no quisieron ver a Dios, no quisieron ver cosas buenas, por eso se metieron bajo la tierra, “les gustó irse bajo tierra y nosotros a los que no gusta ir bajo tierra, nos quedamos aquí, en lo alto, porque vamos a rezar, al bautismos, porque vamos con Cristo, con Dios. A los que no quisieron ir con Dios, no los bautizaron, no van a la iglesia, no aprender a rezar, se quedan con los *Baatsik*. Pero nosotros cuando estamos bautizados sabemos que somos cristianos, que hay que rezar, hay que saber, hay que creer, hay que dar alabanzas a Dios. Así somos (Ariel de Vidas, 2003:361.)

Citamos el mito de los *Baatsik* para redondear la idea central del artículo y decir que la incorporación del cristianismo al sistema de creencias teenek no pasó sin conflicto. Aquellos que rechazaron la doctrina cristiana fueron condenados a vivir en el inframundo, mientras que aquellos que aceptaron el bautismo para ser cristianos vieron la luz de un nuevo Dios.

Harto complejo sería discutir aquí el proceso de asimilación de la doctrina cristiana por parte de los teenek. Baste mencionar que más que una imposición, la mezcla entre el cristianismo y las ideas míticas de los teenek es un proceso creativo de reconversión de la historia para seguir existiendo. El antropólogo Néstor García Canclini afirmó en su texto “Culturas híbridas y estrategias comunicacionales” (1997:111) que nada es puro. Toma el concepto de hibridación para hacer referencia a las mezclas que se dan entre elementos modernos y tradicionales entre diferentes culturas. En este caso, entre el cristianismo y las ideas de los teenek. Estas mezclas pueden darse en diferentes planos, donde se cruzan las experiencias culturales de los teenek con los otros grupos indígenas que habitan la región y que enriquecen la identidad de la Huasteca. Lo importante de las mezclas entre lo moderno y lo tradicional es que la tradición oral de los teenek no se ha perdido, continúa presente y esta relación ha hecho una combinación creativa al incorporar el cristianismo al universo de creencias que se expresa a través de mitos.

Los teenek de Veracruz, como los de San Luis Potosí, hacen referencia en su tradición oral al mito del Trueno. Los teenek de San Luis Potosí llaman al trueno *Maamlaab*, los teenek de Tantoyuca de Veracruz lo llaman *Junkil aab*, “el que acompaña a la lluvia”. El relato que obtuvo Anath Ariel de Vidas (2009) sobre el mito del Trueno en Veracruz expresa que la casa del Trueno estaba en un cerro que llaman *Dhak chook ch’een*, “el cerro de la divinidad blanca del Trueno, del rayo y del relámpago”. En la cima del cerro se encuentra una laguna que nunca se seca ni aun en tiempos de sequía porque el Trueno es el dueño del agua. Los teenek comentaron que antes esa era la casa del Trueno, pero ya no habita ahí porque llegó gente a vivir cerca del cerro y al Trueno no le gusta convivir con más gente. Antes de que partiera, los teenek de Tantoyuca hacían ofrendas para venerar al dueño de las aguas para asegurar buenas cosechas. El agua y el maíz son dos elementos fundamentales para la subsistencia de las comunidades indígenas. El agua como generadora de vida y el maíz como comida; vida y comida, agua y maíz son parejas que mantienen una relación mutua.

Diferentes versiones convergen para expresar por qué el Trueno se fue. La primera versión se relaciona con la conquista y la llegada de los españoles. Recordemos que, a su arribo, las comunidades indígenas de la Huasteca fueron desplazadas al introducir la ganadería y esto generó nuevos lugares de poblamiento entre indígenas y españoles. La segunda versión incorpora a los soldados de la revolución que ocuparon el cerro. La tercera versión, más cerca con la historia contemporánea, se liga con la explotación petrolera.

Las diferentes versiones de por qué se fue el Trueno de donde vivía se van ligando con diferentes periodos históricos de México, por lo que el mito ha ido cambiando e incorporando nuevos elementos según los acontecimientos. Anath Ariel de Vidas (2009) comenta también que existe una construcción contemporánea de ciertos mitos a

tradiciones orales que los teenek han recibido en una experiencia figurada que no retrata la versión original, por lo que han hecho una construcción creativa que ha innovado la tradición oral a partir de la llegada de la modernidad o de ciertos elementos distintos a ellos.

La partida del Trueno se relaciona concretamente con la llegada de los petroleros que intentaron perforar el cerro de la divinidad blanca del Trueno, donde se encontraba una campana que se tocaba para anunciar que iba a llover. A su arribo intentaron quitar la campana pero no pudieron porque esta pertenecía al Trueno y tampoco pudieron perforar el cerro. Este intento enojó al dios de las aguas y decidió partir a otro lado. Es importante subrayar que, según el mito de los *Baatsik*, en el interior de la tierra habitan las almas malas que no aceptaron el bautismo y la adoración a Dios, y cuando se les molesta roban las almas de los teenek bautizados. La intromisión de los petroleros atemorizó a los indígenas, pues molestarían a las almas malas y de haber perforado habrían salido a robar las almas bautizadas. Sin embargo, el Trueno se fue y los teenek de Tantoyuca ya no realizan ofrendas ahí. No por ello ha dejado de llover. Los nahuas de Postectitla, al sur de Tantoyuca, realizan un ritual de petición de lluvia llamado *Chicomexochitl*. Los teenek comentaron a Anath Ariel de Vidas que no era necesario efectuar ofrendas al Trueno, porque si llovía con los nahuas, también llovía con los teenek (Ariel de Vidas, 2009:470). Recordemos que la identidad huasteca cruza a todos los grupos indígenas que habitan la región.

Los teenek de San Luis Potosí, al igual que los veracruzanos, también cuentan con un cerro en Tampamolón donde habita el Trueno. El cerro se llama *Ejek tsook ts' een*, que significa “el cerro de la divinidad negra del Trueno, del rayo y del relámpago.”

En ese cerro hay una cueva, y en ella vive el Maamlaab (el trueno). Muchos quieren verlo y hay que prepararse para ir a ese lugar. Hay que abstenerse de contacto sexual. Si uno no se prepara, no se puede llegar al lugar, el camino se cubre. Hay allí una fuente, es el primer lugar en el que uno se detiene y hay que rezar. Sólo después, si uno realmente quiere seguir, si no hay víboras que salen al camino para impedir el paso, sólo entonces se abre el camino. Después se llega a un lugar encantado, tranquilo, bello. Allí se encuentra el trueno, pero no se le puede ver porque es un espíritu (Ariel de Vidas, 2009:510).

A este lugar acudían los teenek potosinos para hablar con la divinidad y dejarle ofrendas con un tamal y un corazón de pollo que se rociaba de agua ardiente y después se enterraba para solicitar la lluvia. Estas se realizaban después de las primeras lluvias para pedir buenas cosechas. Sin embargo, ese lugar ha dejado de ser sagrado, pues la cueva que se encontraba en la cima denominada “Del Gavilán”, adonde llegaban las aves que migraban del norte hacia la Huasteca y entraban a la cueva hacia el inframundo; fue sellada para instalar una antena de telecomunicaciones. En este cerro potosino los curas clavaron una cruz de cemento. Según un testimonio, cada vez que llueve cae un trueno que tira la cruz (Ariel de Vidas, 2009:510-511). Es muy similar al caso de los veracruzanos

y podemos inferir que el Trueno tampoco habita en el cerro de la divinidad negra, pues al Trueno potosino no le gusta la cercanía con la gente y, de acuerdo con el mito de los *Baatsik*, tampoco le gustan las cruces.

En Veracruz fueron los petroleros quienes hicieron que el Trueno cambiara de lugar para vivir; en San Luis Potosí fueron una antena de telecomunicaciones y una cruz. En ambos casos están presentes elementos modernos diferentes a las creencias míticas de los huastecos. Lo significativo es que aun con la modernidad la tradición oral no se ha perdido; ambos mitos permanecen vigentes. Y aunque ya no se hagan ofrendas, la identidad huasteca cruza a todos los grupos indígenas de la región. Las ofrendas de los nahuas benefician también a los teenek, porque el dominio del Trueno se encuentra en el cielo, en el reino de Dios, fuera del alcance de las almas malas de los *Baatsik*; por eso sigue lloviendo.

Finalmente, la tradición oral de los teenek coexiste con la modernidad y, en todo caso, la mezcla entre el cristianismo y las creencias de los teenek ha formado un sistema religioso innovador y creativo que mantiene vigente su cultura y tradición oral. Han hecho una adaptación creativa a su historia. Si los teenek dejaron de acudir a los cerros de la divinidad blanca y la divinidad negra fue para preservar su existencia como comunidad, pues el intento de perforar la tierra por los petroleros, la colocación de la antena de telecomunicaciones y la cruz de los curas abrirían el mundo de los *Baatsik* y ellos saldrían a robar las almas de los teenek cristianos, quienes han aprendido a rezar y aceptar el bautismo. Ellos se irían al inframundo terminando así su existencia en el reino de Jesucristo. La vigencia del mito del Trueno en la actualidad consiste en preservar a la comunidad teenek incluso con la intervención física del ser humano para transformar la naturaleza. Cuando *Maamlab*, la divinidad del Trueno para los teenek de San Luis Potosí, y *Junkil aab*, la divinidad del Trueno para los veracruzanos despiertan cada vez que llueve, lo hacen para asegurar la permanencia de los teenek en los tiempos modernos.

### **Bibliografía**

Ariel de Vidas, Anath, *El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek, Huasteca veracruzana*, El Colegio de San Luis, México, 2003.

\_\_\_\_\_, *Huastecos a pesar de todo: breve historia del origen de las comunidades teenek (huastecos) de Tantoyuca, norte de Veracruz*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009.

García Canclini, Néstor, “Culturas híbridas y estrategias comunicacionales”, en *Estudios de las culturas contemporáneas*, época II, vol. III, núm. 5, Colima, junio, 1997.

Reina, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI, México, 1980.

## **Anjel. Imaginario acuático de Pozuelos**

Oritia Ruiz  
Investigadora y artista plástica independiente  
oritia.ruiz@hotmail.com

*Una gota de agua poderosa basta para crear un mundo  
y para disolver la noche.*

G. Bachelard

Pozuelos es una comunidad tzotzil del municipio de San Juan Chamula en los Altos de Chiapas, región caracterizada por sus fuentes de agua subterránea, altas y boscosas montañas que circunscriben a Pozuelos en un verdor exuberante, y una topografía de valles, cuevas, pasajes rocosos y manantiales. El presente trabajo aborda un breve conjunto de las figuras simbólicas más sobresalientes del imaginario acuático de esta comunidad. La mayoría de sus características y funciones en los rituales y la vida diaria fueron descritas por los propios pobladores de Pozuelos, mediante los relatos con los que mantienen viva su memoria colectiva.

El nombre Pozuelos deriva de *Pozuelá*, nombre que recibió por el primer pozo que los *abuelos* hicieron en una de las depresiones geográficas más grandes de la zona. Los habitantes lo identifican y rememoran como lugar de fundación de su comunidad:

Anteriormente, dicen que esa gran depresión estaba llena de agua, pero un día llovió bastante que se llenó demasiado y no soportó la tierra en la parte de abajo y se rompió y se creó una salida de agua subterráneo. Entonces ahí empezó a escapar el agua hasta que desapareció. Porque dicen que anteriormente había patos y otros animales. Entonces la gente hicieron un pozo donde brota un poco de agua y se llena (MDG).

Este pozo es uno de los lugares ceremoniales más importantes de Pozuelos y se compone, a su vez, de tres espacios sagrados:

Los viejitos de setenta y ochenta años, dicen que les contaban sus abuelos, que ya existían los lugares sagrados que se encuentran actualmente; uno que está en el pozo, otro que se llama "el potrero" (*coral vacax*) y el otro se llama "cueva roja" (*Tzajalch`e*), (MDG).

Los tres lugares se encuentran relativamente juntos. En cada uno de ellos se ha colocado un altar compuesto de tres cruces verdeazuladas vestidas con ramas de pino y flores de bromelia.

Pozuelos se abastece de agua para uso cotidiano, principalmente, de dos lugares: en tiempos de sequía, de los manantiales de *Nitjom*, paraje lejano a la comunidad; en tiempos de lluvias, del manantial de dos brazos que brota en el cerro más alto del lugar, el *Tzonte´witz*. El agua que brota de *Pozuelá* no se toma para uso profano; sólo y excepcionalmente para beber en tiempos de

extrema sequía, y cada año para diversas prácticas rituales, entre ellas las concernientes a la fiesta del Viernes Santo, para “lavar la ropa de dios”:

(...) porque ahí sale el agua, llegan a dejar juncia (hojas de pino), árboles pequeños, cruces. Son ofrendas que se dejan. Entonces se trae agua para lavar la ropa de Dios en la casa (...) Es la ofrenda lo que le llamamos aquí, para el dueño del cielo (PGC).

En *Pozuelá*, centro acuático consagrado, se realiza cada año una ceremonia para agradecer a los dueños y guardianes del manantial:

Lo limpian cada año, lo hacen unos días antes de la fiesta de Santa Cruz; una vez limpiado, entonces se hace la fiesta para llevar las ofrendas a los *Anjeles*; dicen que le echan un poco de sal al agua, porque así lo dejaron nuestros antepasados, que deberíamos cuidar el agua de los manantiales y que deberíamos de poner cruces en los cerros y en las cuevas donde están los *Anjeles* (ADG).

Los manantiales, los cerros y las cuevas son morada de los *Anjeles*, “esencias”, “almas” de colores y atributos multivalentes que alimentan y protegen a los seres humanos; hacen crecer las plantas, colorean las nubes con sus mensajes, se hacen escuchar en el trueno y temer en el rayo.

Las cruces que componen su santuario, hacen posible un espacio y un tiempo de presencia numinosa, son umbral entre el mundo de los hombres y las esencias que hacen posible la vida. Es la figura simbólica de su interrelación. Se le llama indistintamente *Anjel* y “Santa Cruz”.<sup>18</sup>

Pozuelos, cabe destacar, es un espacio sembrado de cruces verdeazuladas en los caminos, en los umbrales, en los manantiales, en las cuevas, en los cerros, en el interior de las casas. Cada cruz es el altar donde se entregan oraciones y ofrendas que serán llevadas por ella a los dioses.

Ella es quien recibe las velas y el incienso y los lleva hasta el cielo, y de ahí les reparte las velas a cada *Anjel* (SLC).

A partir de *Pozuelá*, como centro originario de la comunidad, se organiza la espacialidad de Pozuelos, desplegada en múltiples lugares ceremoniales. Entre los más importantes en el corpus del imaginario acuático de los tzotziles de Pozuelos se encuentra el cerro *Tzonte`witz*, en cuyo santuario se lleva a cabo la ceremonia mayor de petición de lluvia. De manera coincidente con otras etnias mesoamericanas, se realiza el 3 de mayo. Si bien en ella intervienen figuras del santoral cristiano, como la de San Juan, para los pozueleños este ritual propiciatorio, así como el cerro donde se efectúa, es indisoluble de la figura del *Anjel*.

El *Tzonte`witz* “Montaña Musgo”, debe su nombre al bosque de encinas, pinos y helechos que “a la luz de la mañana tierna” y a la del “día viejo”, la neblina inunda y desdibuja sus contornos

---

<sup>18</sup> En otras etnias de México recibe el nombre de “Cruz de los Mantenimientos”, “Cruz Ramada”, “Cruz Florida” y “Cruz de Agua.” El color verdeazul y la fecha de su festejo, 3 de mayo, coinciden en la mayoría de las comunidades.

haciendo de los verdes de la vegetación, precisamente, un cuerpo de musgo, donde habitan seres misteriosos y nocturnos, hombrecillos verdes como los *pukuj*. Entre la maleza-pelaje se encuentran también los *nahuales*, “animales compañeros” de cada destino humano.

En el interior del *Tzontéwitz* habitan los ancestros *Totil-Me`il*, “Padre- Madre”; los santos; las almas de destino; los corazones y las semillas; los vientos, las nubes que salen por sus bocas. Sin embargo, las presencias primordiales que vivifican a la montaña como el “gran recinto de los abastecimientos” por excelencia, son los *Anjeles*, “Dueños del Cerro”, “Dueños del Agua”, “Dueños de la Tierra”.

Los *Anjeles* están presentes en la vida cotidiana; intervienen, comparten y regulan las necesidades humanas:

“comen, se enojan, tienen hijos y pecan igual que nosotros. Son los que nos escuchan y toman nuestra petición. Ellos son los que están en sus manos los manantiales, los ojos de agua, están conectados con el mar” (SLC).

Los pozueleños conciben que las montañas y los cerros son las primeras creaciones surgidas del agua original: el mar-gran laguna que ha quedado en las profundidades y abraza a toda la tierra. Como recintos y fuentes de vida, “lugar de los corazones”, el agua que de ellos brota en cuevas y manantiales tiene el mismo carácter sagrado de origen y sustento del mundo. Este vínculo sacro montaña-agua que comunica entre sí los planos cielo-tierra-agua configurando el cosmos *tzotzil*, es dicho de manera sintética por el rezador de Pozuelos:

Encima del mar está el cerro y ahí está el *Anjel* (SDL).

Los *Anjeles*, “Dueños del Agua”, como presencias y sustancias numinosas, tanto celestes como subterráneas, que articulan y ordenan la vida en su conjunto de manifestaciones y modalidades de lo sagrado, requieren de la relación armoniosa que los pobladores de Pozuelos mantienen con ellos a través de ceremonias, rituales y ofrendas. Las ofrendas consisten principalmente en un conjunto de elementos estéticos: flores frescas, copal, velas y veladoras; con ellas, los *Anjeles* se encuentran contentos y otorgan su “favor”.

Cuando se presentan periodos de lluvia escasa, se considera que el *Anjel* está enojado y para reconciliarse con él:

Se van ir a dar su vela, van ir a pedir favor, porque ya no viene el agua. Qué hizo la gente que ya no la tiene en su corazón, así lo van a rezar allá, así hay veces que ya dilata y se viene ya el agua (SDL).

El agua camina mediante ofrendas y velas, hasta que los *Anjeles* reciban sus regalos. (...) Camina el agua cuando sabemos cómo pedir con los *Anjeles*. (...) El agua es la sangre y caldo de Dios (SLC).

Si bien para los *tzotziles* la figura de la Santa Tierra, Madre Tierra, es una de las constelaciones simbólicas más relevantes en el seno de sus actividades agrarias, en ellas destacan también los *Anjeles*, “Dueños de la Tierra”, vinculados a la fertilidad, “al calor” de las semillas y su cultivo. Suele llamársele “Señora Anjel” a *X`Ob*, el alma del maíz.

Ahora bien, el término “*Anjel*” es la contracción castellanizada de *Canhel*, numen que en el texto del *Chilam Balam de Chumayel* es referido como Principio Vital y se identifica con la Serpiente de la Vida. En el *Libro de los Espíritus*, del texto citado, se menciona a los *Cangeles Ik*, “Ángeles de los Vientos”, espíritus de cuatro colores que se alzaron mientras eran creadas las estrellas, relacionados también con la Serpiente de la Vida (*Chilam Balam de Chumayel*, 2001:43,100).

Recordemos brevemente que, en la cosmovisión maya, la serpiente es el símbolo por excelencia de la energía sagrada en su movimiento cósmico. Figurada con cuerpo alado, representa la unión del Gran Corazón del Cielo y el Gran Corazón de la Tierra, cuyas esencias y sustancias primordiales —Agua, Viento, Fuego y Tierra—, hacen surgir la vida y cada uno de los modos de existencia, enlazando, en su fluir a través de todas las criaturas, las realidades fenoménicas y las realidades invisibles en la dinámica *Imago Mundi* que simboliza y encarna en sus diferentes manifestaciones. Entre ellas, el particular repertorio de modalidades acuáticas, terrestres y celestes que, en el imaginario tzotzil que nos ocupa, recibe el nombre de *Anjel*.

*Anjel*, en lengua tzotzil, es *Chauk*, y significa literalmente trueno, rayo. El término *Chauk* está emparentado con el maya yucateco *Chaac* que designa, hasta nuestros días, al numen de la lluvia, el trueno y el rayo.

La relación entre *Anjel* y *Chaac*, y ambos vinculados con la Serpiente de la Vida, es señalada por la antropóloga Mercedes de la Garza al considerar los atributos de estos númenes en la cosmovisión de los mayas de Yucatán, en general, y la de los tzotziles, en particular, destacando que la figura del *Anjel*, de varias etnias mayances actuales, conserva atributos del *Chaac* prehispánico (De la Garza, 1984:241).

La figura de *Chaac* es plurívoca y no exenta de ambivalencias, como ocurre con la mayoría de los númenes mayas, y mesoamericanos en general, que conservan raíces prehispánicas. *Chaac* se compone a su vez de cinco *chaques*, cada uno de distinto color y rigiendo un horizonte cósmico: es rojo en el este, negro en el oeste, amarillo en el sur, blanco en el norte y verde en el centro. Este carácter acuático de la estructura del cosmos maya es indisociable del imaginario vegetal, que en textos como el *Chilam Balam de Chumayel*, es presidido por la Ceiba Verde de los cuatro rumbos que se levanta en el comienzo de los tiempos y cuya savia es dual (*El libro de los libros de Chilam Balam*, 2005:92). De esta valencia cósmica participa también la planta de maíz, al ser ésta la que dio forma y sustento a la actual creación de la humanidad, según el mito cosmogónico del *Popol Vuh*, el cual, cabe destacar, es el referente del mito de creación de los tzotziles contemporáneos de Pozuelos.

La representación plástica que generalmente se hiciera de la Ceiba Sagrada en los códices y estelas mayas, es la de un árbol o planta de maíz cruciforme —la lápida de *Pakal* y el templo de la Cruz Foliada son un par de ejemplos—, variante cultural del símbolo universal del Árbol de la Vida, cuya savia dual armoniza los opuestos en su dinamismo transformador.

En el contexto maya, el Árbol de la Vida configurando el cosmos en cuatro rumbos —donde crecen también las ceibas o el maíz de su distintivo color de horizonte: rojo, negro, amarillo y blanco—, desplegándose en tres regiones: celeste, terrestre y subterránea a partir de un centro verde, lo

encontramos actualmente en una de sus variantes como símbolo vivo en las cruces verdeazuladas de Pozuelos, llamadas en lengua tzotzil *Ch'ul te'*, “Árbol Sagrado”, así como *Anjel*. Su fiesta mayor es la de petición de lluvia y fertilidad de la tierra al inicio de la siembra, principalmente la del maíz.

Los rasgos destacados de la figura de la Serpiente de la Vida como imagen sintética del dinamismo cósmico, así como la del Árbol de la Vida que organiza tal dinamismo en el despliegue espacio temporal de sus manifestaciones, y la de *Chaac*, que concretiza el numinoso enlace entre los fenómenos y las esencias invisibles mediante sus dones acuáticos celestes en unión con los de fertilidad de la tierra, son análogos a los que caracterizan actualmente al *Anjel* en los relatos de los pozueleños:

Hay varios tipos de *Anjeles*, hay verdes y hay rojos, que hay buenos y que también hay malos, hay *Anjeles* que molestan y hay *Anjeles* que ayudan, así dicen los viejitos (MDG).

En cada cerro están los *Anjeles* verdes, nomás que están revueltos todos con los demás; están los *Tzajal Anjel*, el *Suy Anjel* y el *Pop Anjel* (SLC).

*Tzajal anjel* es rojo, se presenta en las nubes del alba y del ocaso. Cuando una nube con fisuras de intenso color escarlata se posa sobre Pozuelos, se ve en ella mensajes y augurios de cierto carácter peligroso y liminar. Su color la enlaza con la sangre y por extensión con el corazón, lugar de los latidos primordiales, recinto del “calor formativo” y a la vez destructivo, que anima a cada criatura. Entre los tzotziles la Luna es la Madre del Sol y la Tierra “Nuestra Madre”. Los ocasos se consideran como un umbral que el Sol cruza hacia su *lum*, su pueblo, su *tierra natal* abajo del mundo; relevándole y velándole entonces la Luna, porque ellos, Sol y Luna:

Se cambian, se relevan en un mismo cielo (RMG).

De esta manera, *Tzajal Anjel* está relacionado con la aventura diaria del Sol, pero también con la Tierra, considerada como su “Casa” de donde nace y hacia donde parte.

Cuando se oyen truenos, nosotros le llamamos *Sacselavel*. Se presenta cuando ha pasado una lluvia fuerte o que ha llovido en parajes lejanos (...) también dicen que es un *Anjel* muerto (MDG).

*Sacselavel* se relaciona con el *Anjel* blanco, luminoso, que se presenta en forma de rayo en las cuevas, mismas que suele llamárseles “Cueva de Rayo”. Representa la *fuerza* celeste del conjunto fecundante lluvia-trueno-rayo. Asimismo, como *Anjel* muerto, se enlaza con la faceta letal, acuática-subterránea; es decir, con el polo opuesto y complementario implicado en toda fuerza creativa.

En Pozuelos, la presencia de *Suy Anjel* es evocada en coloraciones grises. En las comunicaciones que se me ofrecieron no hay más referencia respecto a su naturaleza o campo de acción; sin embargo, propongo lo siguiente: *Suy Anjel* es posiblemente la faz lunar y acuática de la figura quintuple del *Anjel*.

*Suy* es una contracción castellanizada de “*zuhuy*”, que significa “virgen” en lengua maya antiguo. Los tzotziles llaman *virgen* a los lagos, lagunas y fuentes de agua que a su vez están relacionados con la Luna «Madre Divina». En algunos textos, la palabra *suy* aparece también como

onomatopeya del llanto de una niña que se disolvió en laguna, cuerpo de agua llamado en lengua tzotzil *sme'tik Suyil* “madre de las aguas” (Guiteras, 1996:167). La presencia acuática-lunar de *Suy Anjel* con sus matices grisáceos está presente también en la densa niebla tan característica de los Altos de Chiapas, que los pobladores de Pozuelos identifican como el “manto de la luna” (EDG).

Si *Sacselavel* como rayo se vincula al agua celeste, *Suy Anjel* es Señora de las aguas subterráneas, “Dueña del Agua Interior”, “Dueña del Manantial” que brota de las bocas de la montaña, abrazando a la Tierra con la humedad de su redondo manto de Luna. Así, en esta faz, reverbera el simbolismo femenino del agua primordial (Ruiz, 2006).

*Pop Anjel* se presenta en forma de viento, muchas veces con valencia destructiva.

*Pop Anjel* es el que tira las milpas cuando pasa un viento fuerte (SLC).

También se manifiesta como heladas que menguan los cultivos y retienen el agua en el interior de los cerros. En su faz de viento se relaciona con los *Cangeles Ik*, mencionados líneas arriba: espíritus de cuatro colores de la cosmogonía maya, así como con las cualidades etéreas de la Serpiente Cósmica.

En lengua maya el viento recibe el nombre “*Ik*”, que significa aliento, soplo de vida y, en las culturas mesoamericanas en general, está estrechamente enlazado con el corazón, llamándole también “latido” que anima a cada ser del universo. *Pop Anjel* es el alma que sopla, agolpándose como gran tambor en el interior de los seres, y a la vez, arrasando, trastocando y transformando todo lo que toca a su paso (Ruiz, 2006).

En cambio los *Anjeles Verdes*, esos son buenos porque son los que nos dan de comer, son los que nos dan la vida y nos cuida; ellos cuidan nuestro nahual en el cerro y en el cielo, ellos nos dan los alimentos. (...) Por eso cuando llegan a rezar para pedir los alimentos invocan a los *Anjeles Verdes*. (...) Sólo le pido a los *Anjeles Verdes* que nos den nuestro alimentos, bajo la fertilidad de sus pies y manos (...) (SLC).

Cabe destacar que el *Anjel*, si bien recibe culto en rituales sincréticos abundantes en imágenes (santos, vírgenes), no tiene iconografía precisa, menos aún antropomorfa; antes bien, su enlace con la cruz verdeazulada en los cerros, campos de cultivo, huertos, manantiales, santuarios domésticos, espacios comunitarios como la escuela o la entrada del pueblo, tiene que ver con la vivencia de un mundo cargado de sacralidad que, cual Árbol de la Vida, da rumbo y sentido a las actividades diarias.

En una cosmovisión en la que lo sagrado y lo profano han de mantenerse en equilibrio constante, lo numinoso manifestado en los fenómenos naturales se prolonga en vida cotidiana, en relaciones comunitarias, en alimento, agua para beber y cultivar, cobijo, salud, y cada una de las aflicciones y esperanzas que componen la existencia humana. Siendo de esto que, lo concerniente al imaginario acuático de Pozuelos, tanto de orden ritual como de carácter práctico, atañe al imaginario de la tierra y al del cielo. No es posible disociar los elementos, fragmentar el *cosmos* que los tzotziles, como la mayoría de las etnias mesoamericanas contemporáneas, conciben, aún, como unidad.

*Anjel...* es una gota de agua poderosa.

## Bibliografía

*Chilam Balam de Chumayel*, Conaculta, México, 2001.

De la Garza, Mercedes, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, UNAM, México, 1984.

*El libro de los libros de Chilam Balam*, FCE, México, 2005.

Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma*, FCE, México, 1996.

*Libro de Chilam Balam de Chumayel*, trad. Mediz Bolio, Antonio, Conaculta, México, 2001.

Ruiz, Oritia, *Tiempo de Hilo. El hilado tradicional y su simbólica*, tesis de licenciatura, Centro Morelense de las Artes, Cuernavaca, 2006.

## Nomenclatura de entrevistados (2004)

Andrea Díaz Gómez (ADG)

Eulogio Díaz Gómez (EDG)

Manuel Díaz Gómez (MDG)

Pascuala Gómez Collazo (PGC)

Rosa Méndez Gómez (RMG)

Salvador López Collazo (SLC)

Salvador Díaz López (SDL)

## La identidad yaqui y el agua

María Macrina Restor Rodríguez  
El Colegio de Sonora  
[macrina.restor@gmail.com](mailto:macrina.restor@gmail.com)  
[mrestor@colson.edu.mx](mailto:mrestor@colson.edu.mx)

### Introducción

El pueblo yaqui, desde sus propios saberes, ha logrado construir una identidad cultural que lo hace único en Sonora, comparado con los pápagos, seris, mayos, pimas y guarijíos, y en todo México. Spicer (1945:273-285) cita que la relación de los yaquis con la nación mexicana por casi un siglo es única porque, primeramente, al finalizar la Independencia, la política oficial pretendió integrarlos al llevar a cabo en 1824 un levantamiento topográfico del territorio, acción que resultó en movimientos de resistencia, pues ellos durante sesenta años habían conocido la independencia, llevando al fracaso la medida gubernamental. Con el Porfiriato se plantea el exterminio, deportación y colonización. Durante la Revolución participaron del movimiento con Obregón y De La Huerta; su esperanza estaba en lograr recuperar el territorio. Sin embargo, tal no sucedió pues durante 1927 se presenta la llamada “última rebelión yaqui”. Con Obregón, se intenta nuevamente la deportación y otros fueron incorporados al ejército de manera obligada a fin de detenerlos. Fue hasta 1937 con Lázaro Cárdenas, que se establece una relación diferente hacia los yaquis y comienzan a arribar las instituciones públicas al territorio tradicional junto con sus programas públicos. Han transcurrido 78 años de relación pacífica entre el gobierno y los yaquis, en la que como pueblo indígena lograron fortalecer lazos de identidad, de organización interna y han decidido con determinación continuar sosteniendo sus reivindicaciones sustentadas en el respeto al territorio, a su identidad cultural y su gobierno tradicional. Así también, por la defensa del agua. Gracias a su persistencia étnica han logrado conservar su lengua materna, ritos y ceremonias, vinculados por la relación y significado establecido con su hábitat, organización interna, historia, ceremonias y expresiones político-religiosas.

Como pueblo indígena también han conseguido diferenciarse de otros al conservar sus experiencias históricas marcadas en su origen, por la relación con los jesuitas pero particularmente en su relación con el gobierno mexicano. En conjunto, estas historias dramáticas pero de mucha fortaleza han forjado su persistencia étnica a través de recordarlas, contarlas y conservarlas en su memoria colectiva. Mecanismo que da sentido y fundamenta no sólo su noción del origen del universo yaqui, pues recrea el lugar habitado por animales del monte como el sapo, el águila, la churea, que relatan la presencia ancestral del río y el mar, ambos conteniendo al *bawe/ ba'am/ vaa'am* o agua como espacio numinoso; igual a seres míticos como los *surem*, sus antepasados directos, y los *jiapsim* o espíritus que habitan dentro del mar. Los *jiapsim* de los no nacidos y de los ancestros terrenales que no respetaron la *lutu'uria* (verdad) durante su vida o que no recibieron ningún tipo de ritual, habitan en el *juya ania* (monte). Complementando este conjunto sistémico está la presencia de los *yoeme* o yaquis, dignamente asentados en seis de sus ocho pueblos fundacionales. Como pueblo indígena lograron superar un proceso de exilio, retornaron, se reformularon, reconstruyeron mitos que

relataban la importancia del regreso a la sierra del Bacatete para ser bautizados, porque así alcanzaban la identidad yaqui y desde ahí continuaban enarbolando la exigencia del respeto al territorio tradicional y a su autonomía.

## **Cosmogonía yaqui**

Pensada así, la cosmogonía yaqui no solo muestra las nociones de su universo, también permite ubicar los momentos más determinantes en su historia, lo cuales abordo en tres apartados: el primero corresponde a los orígenes de este pueblo indígena; el segundo atiende algunos mitos creados a partir de la fundación de los ocho pueblos de misión como resultado del sincretismo religioso y, por último, el tercero describe brevemente la relación de los yaquis con el Estado mexicano, mediante testimonios que muestran la persistencia de los yaquis para defender su territorio, a pesar de las condiciones de exterminio, desalojo de tierras y aguas que han sufrido.

## **En torno a los orígenes**

En Sonora, la región formada a orillas del río Yaqui, antes de unirse al Golfo de Cortés, constituía el territorio ancestral Yoeme. El río Yaqui destacaba por su importancia en el noroeste y alimentaba las tierras de ópatas, pimas en la sierra y yoemes ubicados en el valle. Nace en la Sierra Madre Occidental en el noroeste de Chihuahua, es alimentado en su paso por el estado de Sonora por pequeños afluentes que aumentaban significativamente su caudal hasta llegar a la costa. Desde entonces, el territorio tradicional yoeme se constituía por tres áreas: la sierra, la planicie costera y el valle. Como territorio limitaba al sur con el de los indígenas yoremes o mayos, a la altura del arroyo Cocoraqui; al norte con el territorio Comca'ac o seris, delimitado por el cerro *Tetankawi*, en la bahía de San Carlos; al este, la sierra del Bacatete que servía de frontera natural con los pimas; en el límite oeste se encontraba el Golfo de California (Restor, 2007:23).

El patrón de asentamiento yoeme era de ranchería dispersa caracterizada por contar con viviendas desparramadas a lo largo del río Yaqui, caseríos que migraban dependiendo del nivel del torrente, donde desarrollaban actividades de agricultura simple y lograron construir pequeñas obras de irrigación. Durante la sequía cazaban venados, jabalíes, liebres, conejos, palomas y codornices, actividad que les permitía recorrer el territorio logrando así destacar como jefes durante las guerras que sostenían con otros indígenas. Aparentemente, cada asentamiento contaba con un individuo anciano o con un grupo de ancianos quienes asumían el papel de *principales* y *hechiceros*, aunque se desconoce si existía una división o ambas funciones podían realizarse por el mismo individuo (Figuroa, 1985:37). Esa estrategia les permitió mayor control territorial y mayor organización política, económica y religiosa (Sariego, 2002:389). También les favoreció estrechar los lazos de parentesco, pues poseer mayor número de hijos les permitía asumir papeles de decisión (Figuroa, 1985:37).

En conclusión, el sistema de rancherías como organización social y doméstica respondía a las necesidades de defensa y control territorial, así como para garantizar las condiciones de subsistencia

de sus habitantes, en especial la organización de las actividades que aseguraban la provisión de alimentos. Aunque cada asentamiento funcionaba como una unidad política autónoma, el sistema de rancherías estaba funcionalmente estructurado para mantener un equilibrio en los procesos de toma de decisiones y evitar la concentración de autoridad en unos cuantos (Restor, 2007:24). Esta forma de organización ancestral les permitía resguardar la *Bwía Toosa* o Tierra-Nido (Molina, 1999:109).

Ahora bien, en torno al universo yaqui Hilario Molina (1999:106) nos explica que como pueblo indígena están vinculados con la Madre Tierra, ya que obtienen de ella no solo los alimentos, sino también remedios para curar padecimientos. El autor agrega que utilizan tres conceptos fundamentales: *Ania*, que significa Mundo; *Juya Ania* y *Yoo Ania*, y que ambos pertenecen al primero; se utilizan para referirse al mundo de los árboles, de las plantas y de los animales, al cual los yaquis pertenecen. Nos aclara también que utilizan *yoawa* para referirse a un animal, mientras que *yoeme* identifica al hombre yaqui. Al hacer uso del prefijo “yo”, y de la raíz de “yoreme”, expresan que son parte de la naturaleza; por tanto, el territorio como hábitat es su espacio de sobrevivencia.

### La fundación de los pueblos de misión

Previo al contacto con los españoles, se dice hubo un árbol que anunció a los sures:

-¡Señores!-¿Qué dirá el palo? – dijo un sure.

-Yo no lo entiendo- dijo otro.

-Pues vamos a escucharlo nomás- dijeron, y se fueron 20 hombres a donde estaba hablando el palo seco.

-¿Entiendes?- le dijeron.

-¡No!-contestó.

-Entonces vamos por una muchacha- dijeron los sures.

-Veamos si ella entiende lo que dice el palo

Y se fueron los 20 hombres y le dijeron:

-Ahí está un palo que está hablando pero no le entendemos- y la muchacha dijo:

-Voy para allá, a ver si le puedo entender.

-Nosotros te vamos a llevar- dijeron los otros, y se fueron con ella hasta donde estaba el árbol hablando (Ruiz *et al.*, 1996).

De este modo, el primer contacto con los europeos estuvo encabezado por Diego de Guzmán y sus hombres, quienes buscando el pueblo de Nebame llegaron a orillas del río Hiaquimi (yaqui) el 4 de octubre de 1533. Al cruzarlo, se percataron que sobre la ribera derecha había alrededor de treinta ranchos con sus cultivos de maíz y fueron recibidos por los hiauaquimis, que los esperaban (Restor, 2007:24). Sin embargo, este primer contacto no tuvo éxito para los españoles; tuvieron que transcurrir 76 años, comprendidos de 1533 a 1609, antes de que pudieran circular libremente por el territorio tradicional, objetivo que Diego Martínez de Hurdaide logró al firmar un convenio de paz con los yaquis en 1604.

Así, para 1617, el mito del árbol parlante se cumple al arribar los jesuitas Tomás Basilio y Andrés Pérez de Ribas a territorio yoeme. En ese momento los sures se percatan de la llegada de unos frailes que buscaban convertirlos en cristianos; algunos no aceptaron bautizarse y huyeron al monte; otros se metieron debajo de la tierra y por eso se transformaron en animales: pájaros, conejos y otras especies. Se menciona que el principal gobernador es la hormiga (*mocho*) (Ruiz, 1994:10), mientras los que aceptaron el bautismo se quedaron en la tierra: los yaquis actuales.

El proceso de integración que vivieron los yaquis en su relación con los jesuitas influyó en dos aspectos fundamentales: religioso y político. A través del aspecto religioso se incorporaron elementos católicos a las prácticas y costumbres tradicionales que los yaquis realizaban, tal como la danza de venado, la de pascolas, los fariseos, y de los coyotes, prácticas interrelacionadas con el concepto de *Juya Ania*; así como la aceptación del bautismo y la creación de una jerarquía religiosa dirigida por el *temastián*, como responsable de imágenes religiosas y organización de fiestas y ceremonias.

En el aspecto político se incorporó la creación de cargos civiles y militares, cuyas funciones eran parecidas a las existentes dentro de los pueblos españoles. Los primeros se constituían por un gobernador, alcalde, alguacil, fiscal y topil, responsables de vigilar la organización para el trabajo y el orden dentro de las misiones; mientras, los militares quedaban integrados por un capitán de guerra, alférez, sargentos, cabos y soldados. Su función era vigilar las misiones de posibles invasiones de seris o apaches. Vale decir que, a pesar de que los yaquis estaban subordinados a los jesuitas y a las autoridades españolas, contaban con cierto grado de autonomía dentro de su territorio.

De este modo, los yaquis pasaron de habitar en la ranchería dispersa a asentarse en las misiones construidas en sitios geográficos con un alto valor simbólico, que correspondían a los ocho puntos referenciales del mito de origen del territorio, que de acuerdo con Edward Spicer (1994:209), era conocido hasta el siglo XIX como el “Canto de la Frontera”; mediante ese mito los yaquis, quienes se asumían como seguidores de Dios, fundamentaron la existencia y posesión de esa vasta extensión de tierra.

En torno a la creación del territorio tribal, Spicer (1994:209) relata la presencia de cuatro profetas yaquis guiados por un grupo de ángeles que a través de sus cantos demarcaron los límites del territorio, cuyos puntos inician en la boca del arroyo Cocoraque, al pie de un cerro llamado Mogonea (el cual se ha hundido); siguieron ochenta kilómetros hacia el norte, avanzaron hacia el noreste, cruzaron el río Yaqui y continuaron hasta un lugar llamado Takalaim o Takalai, cerca de la ciudad de Guaymas, fundada en el siglo XIX. Conforme el grupo avanzaba, el suelo se volvía sagrado y definía el territorio que los yaquis ocuparon antes de la llegada de los españoles. Este mismo espacio se extendía a lo largo de la costa hasta el oeste de Guaymas, en la desembocadura de los ríos mayo y yaqui. Incluía la sierra del Bacatete y abarcaba más de la mitad de lo que los españoles llamaron “distrito de Ostímuri” durante el siglo XVIII. La llanura costera localizada al sur del río Yaqui era una superficie que los mexicanos comenzaron a explotar con obras de

irrigación a gran escala durante 1890, de igual manera sucedió con las tierras cercanas al río donde se localizaban los Ocho Pueblos tradicionales.

El cuadro anexo identifica los nombres de los pueblos y los propios de los profetas que llegaron a establecer cada una de las ocho iglesias en el territorio tradicional yaqui.

#### Fundación del territorio yaqui, con base al Canto de la Frontera.

Pueblo	Nombre en yaqui	Nombre del profeta	Santo Patrono
Cócorit	Kokoi	José Ygnacio Baylutey	Iglesia del Espíritu Santo
Bácum		Andrés Kuzme (Cusmez) <sup>19*</sup>	Santa Rosa
Tórim	Torim	Patricio Yhuikoyoli (Huilocolli)*	San Ignacio
Vícam	Vicam	Sisto Jiosia (Justo Jiozo)*	Virgen Reyna de Guadalupe
Pótam	Potam	Juan José Sealey	Santísima de la Trinidad
Ráhum	Rajum	Jistei Kahuamea (Jistye Couguama)*	San Manuel Kustorio
Huírivis	Huivis	Sion Caumea Yomomoli	San Rafael
Belém	Belém	Cosme Janjinkoi (Cosme Ta'ajinkoi)*	San Pedro

Elaboración propia con base en: *Testamento principal hecho por Alfonso Florez Leyva. Las Guásimas, Río Yaqui, Sonora*, Preparado por Larry Evers y Felipe S. Molina, 1992, pp. 74-84. También: Spicer, Edward. 1994, pp. 209-215.

#### La persistencia cultural yaqui en la relación con el gobierno mexicano

La relación de los yaquis con el gobierno de Porfirio Díaz (1876 a 1911) se caracterizó por los constantes movimientos de resistencia para defenderse del despojo de agua y tierras del territorio tradicional, ante el surgimiento de grandes monopolios organizados en sociedades que generaron, además, una concentración de capital en unas cuantas manos. Esta política fue aplicada de 1902 a 1908 y favoreció el exterminio y la deportación de alrededor de 7 000 yaquis, enviados de Sonora a Yucatán, para trabajar en las haciendas henequeneras (Padilla, 1995:132); otros tantos arribaron al Valle Nacional en Oaxaca para cultivar tabaco, y otros rebeldes más llegaron al penal de San Juan

de Ulúa, localizado en Veracruz. Algunos yaquis que alcanzaron escapar se dirigieron hacia el suroeste de los Estados Unidos, donde fundaron, en Arizona, los pueblos de Pascua y Guadalupe (Figuroa, 1985:89-91). Conviene decir que posterior al gobierno de Porfirio Díaz, los yaquis participaron en diferentes movimientos armados. El último tuvo lugar en 1927 frente al embate de los empresarios agrícolas y las intenciones gubernamentales para despojarlos, tanto de su territorio como del agua, a fin de utilizarla en el riego y, sobre todo, mermar la estructura tradicional de gobierno a fin de doblegarlos.

No obstante, la respuesta de los yaquis era clara. Así lo muestra la narración de Juan Silverio (Jaime, 2001:20-21) cuando describe el retorno de su abuela desde el Valle Nacional, Oaxaca, viaje que duró alrededor de diez años, sólo para bautizar al nieto en las aguas del Bacatete:

... después de la comida, ya nos esperaba el maestro Sebastián, quien en un pequeño altar tenía agua que salía de la piedras del aguaje del Bacatete, porque eso era el compromiso de nosotros, el de bautizarte con las aguas del Bacatete como todos los niños yaquis de la sierra.

... Tu bautizo fue todo un acontecimiento, todo el pueblo estuvo ahí, hasta el general, que te deseó muchos años de vida y que tú ibas a ver el florecimiento de la tribu, que nosotros íbamos a triunfar sobre los yoris, porque nosotros luchamos con el corazón en la mano, ese don, nadie lo tiene más que nosotros, nos dijo el general (Jaime, 2001:20-21).

Con los gobiernos subsecuentes, la relación del Estado mexicano con el pueblo yaqui avanzó por vez primera, durante el régimen de Lázaro Cárdenas (1934-1940), caracterizada por tres acciones concretas: la primera, derivada del reconocimiento al sistema interno de gobierno y sus autoridades como representantes legítimos de los intereses de los ocho pueblos yaquis constituidos por un gobernador, un pueblo mayor, el capitán primero, un comandante y más tardíamente un secretario de actas. La segunda, por el establecimiento de nuevas bases jurídicas concretadas en la reforma agraria y con ella las adiciones a la Constitución que derivaron en el decreto de 1940, con la restitución de una parte de su territorio, el cual les reconocía los pueblos: Vícam, Pótam, Tórim, Rahúm, Huírivis y Belén; además les comunicaba la pérdida de Cócorit y Bácum, y el traslado de cabeceras a la Loma de Bácum y la Loma de Guamúchil. La tercera, les reconoce su derecho al agua durante cada año agrícola, caudal que sería almacenado por la presa de La Angostura y del cual les correspondería el 50 por ciento.

Con los presidentes posteriores no hubo continuidad en la permanencia de tal relación. Por el contrario, a los yaquis les fueron impuestas formas de organización agrícola o pesquera a través de las cooperativas impulsadas por el gobierno federal a fin de modernizarlos. Como resultado de estos modos de trabajo surgió una estratificación social, al resultar unos más beneficiados que otros. Otro factor que influyó en el surgimiento de inconformidades de las autoridades tradicionales fue el quedar rebasadas por los organismos públicos (Banrural, Instituto Nacional Indigenista, Dirección General de Educación Indígena) y sus programas, a consecuencia de los mecanismos utilizados por los funcionarios, actos que en ocasiones promovían la corrupción a fin de favorecer intereses de terceros.

De 1983 a 1989 los promotores bilingües, junto con los maestros, autoridades tradicionales y personal del Instituto Nacional Indigenista (INI), elaboraron un documento llamado *Plan Integral de Desarrollo de la Tribu Yaqui* (PIDTY), primera propuesta innovadora de desarrollo de un grupo indígena en México. De esta experiencia los yaquis se apropiaron; el ejercicio les permitió establecer mecanismos de consenso y negociación al interior de su propio sistema tradicional de gobierno (Macrina Restor, 2010:65-82). No obstante, dejó fuera las reivindicaciones históricas que durante 450 años los yaquis habían enarbolado: respeto a su autonomía, delimitación de linderos y derecho a la dotación de agua.

Durante el sexenio de Carlos Salinas, en 1990, se transfieren recursos del Fondo Regional de Solidaridad (FRS), lo cual implicó la creación del Fideicomiso para el Desarrollo Integral de la Tribu Yaqui (FIDTY). La estructura de esta figura asociativa reconoció a los gobernadores tradicionales “como la máxima autoridad de las comunidades indígenas”; como figura jurídica contemplaba la existencia de un Comité Técnico encabezado por el gobernador de Sonora y su suplente, además de ocho profesionistas bilingües, quienes ocuparon los cargos de secretario, tesorero y vocales, representando a cada uno de los pueblos yaquis. A partir del reconocimiento jurídico del Comité como representantes de los intereses yaquis, se hizo a un lado la participación de las autoridades yaquis en la toma de decisiones. Como resultado de esta experiencia, las autoridades consagradas exigieron su reconocimiento como los únicos interlocutores con atribuciones para negociar y decidir en representación del pueblo yaqui. Particularmente, en 1994, la estructura de gobierno yaqui denuncia la intervención directa de las autoridades estatales en los procesos de elección provocando con ello la dualidad de mandos, corrupción y ruptura del orden constitucional yaqui (Macrina Restor, 2010:65-82).

Durante el sexenio de Ernesto Zedillo se llevó a cabo un montaje, a través de un grupo de personas que se decían autoridades yaquis legítimas, a fin de avalar la declaración de expropiación de los predios La Cuchilla y la Isleta 1. Bajo este escenario es que el presidente anuncia en Bácum la expropiación de los predios mencionados, acción que se concretó por 40 millones de pesos. El decreto apareció en enero de 1997 y afectó una superficie de 2,688-48-35.89 hectáreas, bajo el argumento de utilidad pública, y legalizó la propiedad ejidal de 431-44-92 hectáreas a favor de seis núcleos agrarios; mientras el gobierno del estado titularía 2,257-03-43.89 para regularizar a favor de otros poseedores. Este decreto fue cuestionado por las autoridades legítimas y se ampararon a fin de detener al mandato.

En el gobierno de Vicente Fox (2003), los casos de La Cuchilla y la Isleta 1 fueron incluidos en el programa de Focos Rojos; quedaron calificados de alto riesgo, mientras la Secretaría de la Reforma Agraria determinó, en 2005, que el amparo interpuesto por las autoridades tradicionales estaba sobreesido desde 2002. En respuesta, surge un movimiento representando por Octaviano Jécari y las autoridades tradicionales de los pueblos de Pótam, Vícam Pueblo, Tórim, Ráhum, Huírivis y Belén, y el repliegue de autoridades duales, ya sólo presentes en Vícam Estación y Pótam Pinitos. Los

cinco pueblos yaquis, en su calidad de mayoría, avalan las decisiones por la defensa del territorial y muestran su lealtad al sistema tradicional de gobierno, aún vigente y legítimo.

Durante 2008 las autoridades tradicionales de Pótam, Vícam Pueblo, Tórim, Ráhum y Huírivis plantearon a Luis H., Álvarez, representante de Felipe Calderón, que derogara el Decreto de Expropiación de Zedillo de 1997, que los despojó de 40 000 hectáreas actualmente utilizadas por particulares en proyectos agropecuarios y agrícolas, además de que decretara a favor de la de la tribu yaqui la transferencia del Distrito de Riego 018.

Para 2010, el pueblo yaqui nuevamente enfrenta el despojo mediante el plan hidráulico Sonora Sistema Integral, cuyo objetivo es la construcción del Acueducto Independencia, a fin de dotar con 75 millones de metros cúbicos del agua del río Yaqui a la ciudad de Hermosillo, capital de Sonora. Por su parte, las autoridades yaquis presentaron un amparo; posteriormente, la Suprema Corte de Justicia lo otorgó al verificar que el proyecto no cumplió con los derechos que tienen, como el derecho constitucional de los pueblos indígenas, el derecho a la información, la consulta previa e informada y la participación cuando se desarrollen obras que afecten sus territorios; además, evidenciaron la ausencia de estudios ambientales exigidos para este tipo de proyectos. En respuesta, el gobierno de Sonora ha generado una guerra de acoso y hostigamiento hacia los habitantes de sus principales localidades: Vícam Pueblo, Tórim, Huírivis, Belén, Pótam, Rahúm, Las Guásimas y la Loma de Bácum; aproximadamente, 17,116 habitantes (Moctezuma, 2013:16). La persecución que el gobierno de Sonora ejerce contra los yaquis ha transitado por las detenciones de Mario Luna y Fernando Jiménez Gutiérrez, ambos dos acusados de secuestro. También, ha frenado recursos, tal como el pago de becas a los estudiantes yaquis, entre otras acciones para obligarlos a parar el movimiento de defensa del agua.

## Conclusión

El pueblo yaqui cuenta con un conjunto sistémico de valores, saberes y conocimientos que lo sitúan como un pueblo indígena con un fuerte sistema de persistencia cultural. Gracias a éste ha logrado sobrevivir a un sinnúmero de hechos cruentos y crueles, como sucedió con la diáspora durante el Porfiriato, la persecución hasta a finales de los veinte, y más tarde con Cárdenas debieron aceptar la modernización agrícola y pesquera, así como también la formación de sus propios profesionistas. Como colectivo, han tolerado la imposición de políticas y programas gubernamentales que no necesariamente responden a sus condiciones sociales. Los yaquis, como pueblo indígena, no dejan de sufrir la persecución y amenaza contra su territorio y contra ellos mismos; si bien, es cierto, ya no hay guerra, tampoco podemos decir que vivan tiempos de paz. Su cosmovisión resulta tan aleccionadora y rica en conocimiento porque rescata los fundamentos que le dieron origen como pueblo, sin olvidar, por ello, los hechos históricos vividos y sufridos que, gracias a su sistema de identidad persistente, les permitieron repoblar nuevamente sus ocho pueblos tradicionales. Han debido cambiar estrategias, crear alianzas diferentes a fin de resolver los conflictos que constantemente los amenazan, particularidad que les ha posibilitado diferenciarse de otros pueblos indígenas. Los yaquis, a través acumular y reformular sus experiencias históricas, han logrado crear

conciencia y memoria colectiva, generación tras generación. Muestran el orgullo de ser culturalmente diferentes, a fin de justificar la lucha por conservar su territorio, agua y autonomía.

## Bibliografía

- Estrada Fernández, Zarina, *Diccionario yaqui-español y textos: obra de preservación lingüística*, Universidad de Sonora, Plaza y Valdez, México, 2004.
- Evers, Larry; Felipe Molina, “Testamento principal Alfonso Florez Leyva, Las Guásimas Río Yaqui, Son.”, *Journal of the Southwest*, vol. 34, number 1, Spring 1992, pp. 74-84.
- Figueroa, Alejandro, *Los que hablan fuerte. Desarrollo de la sociedad yaqui*, Cuadernos del Noroeste de México, núm. 7, Hermosillo, INAH, 1985.
- Instituto Sonorense de Cultura, *Cuentos, mitos y leyendas yoremes. Ilustrados por niños*, Ed. Bilingüe, Instituto Sonorense de Cultura, México, 2005.
- Jaime León, Juan Silverio, *Testimonios de una mujer yaqui*, Dirección General de Culturas Populares, México, 2001.
- Lerma Rodríguez, Enriqueta, *El nido heredado. Estudio sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la tribu yaqui*, UNAM- IIA, tesis de Doctorado, México, 2011.
- López Estudillo, Rigoberto y Anabela Carlón Flores, *Conocimiento ancestral yaqui. Sobre el uso, manejo y conservación de los ecosistemas. Yomen bat naateka juneyau juya ani betana*, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, México, 2011.
- Molina, Hilario, “Autonomía yaqui”, en *México: Experiencias de autonomías indígenas*, Burguete y Cal, Aracely (coord.), Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas, Centro de Capacitación para el Autodesarrollo de los Pueblos Indígenas, Documento 28, IWGIA/México, 1999.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis y Alejandro Aguilar Zeleny, (coords.), *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas Etnográfico*, INAH, México, 2013.
- Restor Rodríguez, Ma. Macrina, *La influencia de las instituciones y los programas gubernamentales en la división interna entre los yaquis de Sonora. 1970-1994*, tesis Licenciatura Antropología Social, ENAH, México, 2007.
- \_\_\_\_\_, “El pueblo yaqui y sus cien años recientes de lucha por la defensa territorial”, en Miguel León-Portilla y Alicia Meyer (coords.), *Los indígenas en la Independencia y la Revolución mexicana*, UNAM, México, 2010.
- Ruiz Ruiz, Trinidad y Gerardo David Aguilar Z., *Tres procesos de lucha por la sobrevivencia de la tribu yaqui. Testimonios*, Hermosillo/PACMYC, México, 1994.
- Sariego Rodríguez, Juan Luis, “Propuestas y reflexiones para una antropología del norte de México”, en *La antropología sociocultural en el México del Milenio*, FCE, México, 2002.
- Spicer, Edward, *Los yaquis. Historia de una cultura*, UNAM, México, 1994.

## Los verdaderos dueños del agua y el monte

José Luis Martínez Ruiz  
Instituto Mexicano de Tecnología del Agua  
[jlmartin@tlaloc.imta.mx](mailto:jlmartin@tlaloc.imta.mx) y [demeparis@yahoo.fr](mailto:demeparis@yahoo.fr)

### Orígenes de la cosmovisión del agua en los *yokotan'ob* (chontales de Tabasco)

La cultura olmeca que se gestó y floreció del 1200 al 400 a. C., se considera la primera gran síntesis civilizatoria del mundo mesoamericano; no son pocos los estudiosos del tema que la catalogan como la cultura madre. Su extensión geográfica abarcó regiones de lo que hoy son los estados de Tabasco, Veracruz y Guerrero, principalmente. Entre los sitios más destacados están: San Lorenzo, La Venta, Laguna de los Cerros, Las Limas, Potrero y Tres Zapotes, en las dos primeras entidades, y en la tercera, correspondiente a la depresión del Balsas, los sitios: Teopantecuanitlan, las cuevas de Oxtotitlán y grutas de Juxtlahuaca. Es de remarcarse que la influencia olmeca se extendió a otros estados de la actual república mexicana, como Morelos, Oaxaca, Chiapas y a países centroamericanos (Austin y Luján, 2001). Aparte de las magníficas obras de abasto, desagüe, camellones (chinampas) y jagüeyes, la civilización olmeca desarrolló un complejo simbólico que dejará su impronta cultural al paso de los milenios. Uno de los sitios emblemáticos que mejor representa la concepción cosmogónica y el manejo práctico del agua es el sitio bautizado por los arqueólogos como “La Venta”, ubicado actualmente en el municipio de Huimanguillo, Tabasco.

En esta ciudad se edificó un centro ceremonial único: aquí, por primera vez en la historia mesoamericana precolombina, se representó arquitectónicamente la concepción del cosmos, que en forma sucinta, consistía en tres capas estrechamente ligadas: cielo, tierra e inframundo. Para plasmarlo se construyó una montaña-pirámide, se demarcó un patio hundido y se erigieron masivas ofrendas subterráneas. El patio hundido simbolizó el agua de la cual los dioses fabricaron el mundo, concepción que posteriormente los mayas recrearon en el *Libro del Consejo o Popol Vuh*: “dividieron los caminos de agua y salieron muchos arroyos, por entre los cerros y, en algunas y señaladas partes, se detuvieron y rebalsaron las aguas y de este modo aparecieron las montañas” (Popol Vuh, 1992).

Al sur del “patio hundido” se encontraron las ofrendas masivas que impresionan por su meticuloso trabajo; entre éstas resaltan las que incluían mosaicos, las cuales consistían en “plataformas rectangulares de más de cuatro metros de altura, hechas con piedras de serpentina burdamente labradas, sobre las cuales fue depositado el mosaico” (González Lauck, 1998:47).

El mosaico, ubicado en la parte superior de las ofrendas enterradas, perfila una figura que algunos han pensado es el rostro de un jaguar o una representación de la serpiente. De cualquier manera, sea un reptil o un felino, es probable que sea una deidad conectada a la tierra y que probablemente se liga a la idea del inframundo como un espacio no solamente de residencia de la muerte, sino también

en su papel de fertilidad, de dadora de agua y que gracias a lo cual el maíz germina en la oscuridad y humedad del subsuelo.

No está por demás señalar que en el recinto ceremonial de La Venta, el conjunto de edificaciones se encuentran alineadas de norte a sur con una desviación de ocho grados del norte magnético, lo que indica que los olmecas asignaron a la observación de los astros un papel relevante, ya que ello implicaba relacionar el movimiento y posición de los astros con el ciclo agrícola y su vínculo con la temporada de lluvias y sequía, entre otros aspectos.

Por otra parte, las estelas y altares que representaban habitualmente a los gobernantes y deidades olmecas constituyeron una metáfora a través de la cual el grupo en el poder aspiraba por mediación de los dioses a controlar las fuerzas de la naturaleza. Los dioses y demás deidades sobrenaturales eran los verdaderos guardianes y poseedores de la tierra y el cielo, y el hombre, su depositario. Los animales principales de la región fueron vistos como guardianes o mensajeros divinos. Sobresalen la serpiente, la tortuga, el mono, el tiburón, el jaguar, el sapo, el lagarto, el zopilote, la hormiga y la abeja. A estos se les otorgaban atributos relacionados con la fertilidad, lo telúrico, lo cósmico, lo hídrico y lo pluvial.

En forma sintética, la cultura olmeca generó un paradigma simbólico complejo, una cosmovisión estructurada en torno a lo hídrico, la tierra y/o simientes y el poder de los gobernantes, un culto a lo pluvial, a los astros y al poder. Este modelo se convertirá en una matriz de la cosmovisión indígena

... que al paso de los siglos, con el aporte de diversas culturas y la especificidad creativa e histórica de cada una de ellas, configuró el modelo civilizatorio de Mesoamérica. En una gran pluralidad de expresiones étnicas y diversidad de culturas, este modelo habría de replicarse secularmente en la región mesoamericana y llegaría a amalgamarse, durante el periodo colonial, con el cristianismo, dando origen a una religiosidad católica agropluvial que prevalece en la actualidad en las comunidades campesinas e indígenas de México (Martínez, 2010:355).

### ***Yoko winik: el hombre verdadero***

El grupo étnico conocido popularmente como “chontal” deriva su nombre de una imposición mexicana que consideraba a este pueblo como *chontalli*, es decir, “extranjero” en lengua náhuatl. El medio académico apunta que son los descendientes de los mayas putunes y quienes controlaban un amplia región denominada Acalan-Tixchel, que comprendía regiones de lo que ahora son los estados de Veracruz, Tabasco y Campeche, principalmente (Roys, 1996; Thompson, 1975).

A partir de las luchas y reivindicaciones por sus derechos culturales, políticos, territoriales y socioeconómicos, los dirigentes de este grupo decidieron nombrarse en su lengua *yokot'an* como *yoko winik* o *yoko yinikob*: el “hombre verdadero”, en alusión también a que son ellos los pobladores originales de estas tierras del trópico húmedo. No obstante, predomina la costumbre de llamarlos chontales. También, para referirse a su etnia, utilizan el vocablo *yokot'an*. Esta lengua mayense está emparentada con el chol (Chiapas), choltí (Honduras) y chortí (Guatemala), integrantes de la familia

lingüística maya-tononaca. Por lo que en términos geográficos la cosmovisión indígena de los diferentes grupos mayenses comparte una historia, formas de gobierno y un horizonte cultural común que rebasa fronteras y que se resiste a ser absorbida por la mentalidad globalizadora del mercado.

Los *yokot'an* son los descendientes de las antiguas culturas olmeca, maya y mexica, y fueron de los primeros en entrar en contacto con los españoles, estableciéndose una mezcla de culturas y razas, confrontaciones y disparidades en la concepción y representación del mundo, no exenta de extrema violencia, en la que los pueblos indios han llevado la peor parte. Actualmente hay localidades de esta etnia *yokot'an* en los municipios de Nacajuca, Centla, Macuspana, Jonuta y Centro, pertenecientes a Tabasco. En el pasado era todavía significativa su población en Tenosique, Emiliano Zapata, Jalapa, Cárdenas y Cunduacán, municipios de esta misma entidad (Roys, 1996), pero debido al crecimiento económico, el mestizaje y los procesos de aculturación y globalización, ha disminuido considerablemente su población hablante, la cual tiende a “integrarse” a la identidad nacional. Prácticamente, toda la población *yokotan'ob* identificada como indígena es bilingüe. El censo de 2010 reportó 37 072 personas.

### **Deidades mayas y rituales y creencias indígenas**

Los antiguos mayas dominaban lo que ahora son las cuencas del Grijalva, Usumacinta y del río Tonalá. Su territorio comprendía una extensión geográfica vital para las relaciones comerciales entre el Altiplano Central y las comunidades asentadas en la planicie costera, en la península y de la sierra; además del comercio marítimo y fluvial con otras naciones. En cuanto a sus deidades principales, figuraban *Cuklchan*, *Ikchaua*, *Ix Chel*, *Tabay*; Serpiente Emplumada deidad del viento y de la lluvia, dios del cacao, diosa de la luna y dios de los cazadores, respectivamente (Shols y Roys, 1996:54 y 55).

Un suceso histórico marcará el inicio de un proceso de fusión religiosa que algunos antropólogos han denominado “sincretismo” o “hibridación de culturas”: la batalla de Centla —así la conocen en Nacajuca sus residentes actuales— acontecida en el delta conformado por el cruce de los ríos Grijalva, Usumacinta y San Pedro, en la región nombrada por los españoles Potonchán —del vocablo indígena *potam*, o sea, tierras de agua.

Corría el año de 1519 en el Día de la Virgen de la Asunción; Hernán Cortés y los chontales-mayas batallaban con ferocidad. A punto de perder la vida el conquistador es salvado por la acción de un soldado a caballo que hace estragos entre los guerreros mayas, lo que da una voltereta al enfrentamiento a favor de los hispanos y, claro, obviamente gracias a lo letal de las armas de fuego y a las armaduras de los españoles. Sucesos trascendentales se derivaron de este triunfo: la fundación en tierras continentales de la primera villa hispana y que en honor a la Virgen fue llamada Santa María de la Victoria; el regalo a Cortés de la Malinche, mujer náhuatl nacida en lo que ahora es Coatzacoalcos, Veracruz, y que jugará un papel importante como intérprete en la Conquista y de

iniciar el mestizaje, junto con el marino Gonzalo Guerrero que se hizo Nacom —Jefe guerrero—, teniendo hijos con una mujer maya y quien murió combatiendo contra los españoles.

Asimismo, ocurre la incorporación del caballo como elemento mítico entre los chontales. La Danza del Caballito que actualmente se lleva a cabo en los pueblos de Nacajuca y Tamulte es un testimonio de ello. Con estos hechos y la culminación de la Conquista por parte de los españoles, se inicia para los *yokot'an* un ensamble forzado entre la cultura novohispana y la indígena, entre la religión católica y la maya, que al paso de los siglos se ha reelaborado históricamente y que no ha dejado hasta nuestros días de estar presente, sin descartar contradicciones a veces irresolubles que, para evitar conflictos, se han adaptado tanto por parte de la sociedad indígena como por los sacerdotes de la iglesia católica.

A partir de la fusión de estas dos grandes tradiciones religiosas, la mesoamericana milenaria y el catolicismo secular, se ha originado una nueva doctrina que he caracterizado, como mencioné anteriormente: “agropluvial católica”, ya que en las condiciones de vida, no obstante sus modificaciones, persisten circunstancias similares en torno a las prácticas agrícolas y la hidrografía del territorio que, según los tabasqueños, es más agua que tierra.

En la actualidad, independientemente de la expansión urbana, el desarrollo de la industria petrolera y del crecimiento del sector comercial, las actividades agrícolas como los cultivos del frijol, calabaza, yuca, maíz, chayote, frutales y hortalizas; las relacionadas con la producción de artesanías; la cría de animales, la caza y la pesca, son actividades que persisten como opciones que complementan la economía familiar. Ante estas circunstancias socioambientales, la economía campesina, al depender del ciclo estacional, especialmente el cultivo de maíz, se liga a un ciclo de rituales y festividades católico-indígenas que aluden a este entorno, en la que se articulan el simbolismo del santoral cristiano y las referidas a la cosmovisión maya.

Una de estas creencias mágicas-míticas nodales es la convicción de que el monte (léase, selva, tierra, cerro o montaña) y el agua (lluvia, ríos, crecientes) tienen unos propietarios sobrenaturales, a los que popularmente se les conoce como *Yumkas* (a decir de la propia gente, *yum* equivale a dueño y *kab* a tierra, en lengua castellana). Son pues los dueños del monte y el agua. Estos seres míticos, aparte, tienen la tarea de controlar la lluvia, los rayos y los movimientos telúricos; de la voluntad de ellos dependen las buenas cosechas, la salud, las provisiones y el que la tierra no tiemble. También se les llama *chu-jilbá*, el amo o brujo del monte (Sáenz, 1979); otros nombres son: *chekiok*, *chibompan*, *coshii*: duendes, *chanekas*: diablillos, entre los que más se emplean. Son seres chaparritos con hojas de plátano o cacao como vestimenta, van con sombrero de bejuco, los pies los tienen al revés, tienen la cabeza calva y son de carácter malicioso e irritable (Cfr. Campos, 1993:32).

En el marco de estas creencias míticas-religiosas que perviven en la cultura *yokot'an* de Tabasco, se percibe que a los *yumka'ob* o *yumka* les pertenecen los montes y pantanos; los ríos, pozos y arroyos, acahuales, selvas y manglares. Como entidades pluviales son clave para fertilizar y hacer germinar las plantas. Tales atributos les han sido transferidos a los propios santos y a vírgenes del santoral

católico. De hecho, este papel de los *yumka* como verdaderos dueños de los recursos naturales se ha retomado para la defensa del territorio y su riqueza natural asociada, por lo que pueden interpelar al modelo industrial de extracción de hidrocarburos invocando a estas entidades extraordinarias: “la tierra está débil y no llueve porque el genio de la tierra está molesto por el petróleo que se saca y pide vidas en paga” (Incháustegui, 1987:307).

Estos “idolillos” o “demonios” (*cizin*, en maya) pueden manifestarse bajo elementos o fenómenos de la naturaleza: agua, viento, tromba, o adoptar la forma de un “animalito o insecto del monte” (Incháustegui, 1987:277). Por sus poderes e influencia sobre los fenómenos de la naturaleza, salud o bienestar humano; ya sea por miedo, respeto o para pedir permiso de usar y obtener beneficios de sus “propiedades” (la naturaleza) son todavía sujetos de ofrendas en sus diversas moradas: popales, ceibas, monte o lagunas. Pero sus poderes se extienden incluso sobre la infraestructura hecha por el hombre sobre la tierra. Así, para el pescador Antonio Hernández, nativo de Chilapa, Centla, los duendillos son dueños

... de todo, del dinero, de tesoros, del agua... malo son... lo de Pemex mucha gente manda trabajadores, para perforar, para hacer brecha, luego no encuentran el pozo porque el duende lo tiene ahí, agarrado porque ellos según mandan, pero no es cierto —lo hacen— para que ellos no sigan... desaparecen la tierra, se lleva a la gente, los vuelve idiota (testimonio recabado en trabajo de campo, por José Luis Martínez, 2006).

Una de las deidades que sigue presente en el imaginario de los chontales es *Ix Bolon*, la Diosa o Virgen del mar, asociada con el astro lunar, los partos, la medicina, el tejido y la fertilidad. Antonio Hernández, que labora como guía en la Reserva de la Biosfera de los Pantanos de Centla, afirma que los manatíes que habitan en lagunas, ríos y humedales de Tabasco son los cerdos, el ganado de la Diosa. Opina, además, que las “vacas marinas” son hermanos de los hombres y mujeres por su parecido anatómico; si se les mata es como si se matara a un hombre o a una mujer. Por ello es que estos mamíferos merecen ser respetados y cuidados.

En el marco del mestizaje religioso y del intercambio de atributos entre el santoral cristiano y las deidades mayas, la Virgen de la Asunción, como advocación de la Virgen María, e *Ix-Bolon*, han terminado por fundirse. De acuerdo con los nativos de Centla, *Ix Bolon* o Doña Bolon es quien cuida las aguas, lagunas, ríos y arroyos y el propio mar. Su morada se encuentra en el fondo de la mar construida con chapopote o concreto (Cfr. Campos 1993:27). Dentro del proceso de cristianización *Ix Bolon* (*Ix-Chel*) termina incorporada a la Virgen de la Asunción. En su morada es visitada por seres voladores: los famosos “hombres tigre” y “mecaguas”. Julieta Campos comenta, en relación a estos entes sobrenaturales asumidos como truenos, la creencia de que:

Los chontales suponen que la baba del pejelagarto atrae el rayo y por eso lo cubren en el cayuco con una yagua [cesto chontal] para que no los persiga la tormenta. Hay cuatro Aj Chawaki con pantalones de mecate y capas rojo escarlata que, al ser sacudidas, producen relámpagos: son los truenos cuyo nombre en yokot’an recuerda a los Chac yucatecos, dioses de la lluvia que son cuatro. En Vicente Guerrero los “hijos del trueno”, que siempre visten de rojo, se llaman Mekawuas” (Campos, 1983:24).

Vinculados con los vientos y las cuevas, y que también visitan a la abuela *Bolon*, están los *sut'sbáalum* o *Aj Zutz'Balam*: los murciélagos-jaguares, pero que también pueden ser hombres transfigurados o nahuales que adoptan estas extrañas entidades, como se advierte en una narración oral recogida por el antropólogo Carlos Incháustegui en Centla:

... de los hombres voladores... que vuelan... los *sut'sbáalum*... Porque chiflan... chiflan esos hombres... pasan en la noche... Pegan un silbido... Aquí viene, cruzan, se van por este rumbo, por el mar... quizá por el norte... Son Tigres Voladores. *Sut's*: Vampiro *balum*: jaguar. Pero son hombres tigres, dicen. Vuelan porque pasan silbando y se van a entrevista con la que vive en el mar, la *Bolon* le llaman (Incháustegui, 1987:317).

Es posible, como sucede con otros grupos étnicos, que estos vientos al vincularlos con los murciélagos y cuevas favorezcan los cultivos al tener, por un lado, a los murciélagos, cuyo excremento era usado como abono, y por otro lado al jaguar, como símbolo de lluvia y fertilidad, cuya morada son las cuevas y al que se le nombra también “Corazón del Cerro”. Por ello, a estos nahuales transfigurados en “Tigres-Murciélagos-Voladores” se les asocia como portadores de riqueza, pues son vientos que vienen del sur. En el mismo relato se anota: “Vienen de acá [sur] se van para allá [norte], hasta el lado del mar... Dicen que trae riqueza de allá... quien sabe...” (Incháustegui, 1987). Esto en oposición a los terribles vientos del norte, que cuando suceden se “derrumba” la casa de la *Bolón*: “por eso se caen los pedazos de chapopote en la playa”.

Respecto a la observación y cálculo del tiempo aplicado a las siembras, todavía hay quienes saben pronosticar el clima del trópico húmedo mediante las “pintas” o cabañuelas:

Pintas se llevan... porque el tiempo se tiene que pensar cómo se va hacer. Es puro pensamiento y cálculo del tiempo. Por eso hay pintas... Si enero llovió, la lluvia al año que va a venir, va a llover siempre... [Va a ser año de lluvias.]... Si mayo pinta con lluvia, entonces se asegura usted con su siembra para el día 20 de mayo. No vas a sembrar ‘bajo’, sino que vas a sembrar ‘lomerío’. Si pinto mayo con lluvia, siembra usted su maíz. El 20 de mayo siembra Ud., calculadamente (Incháustegui, 1987:84).

También los campesinos *yokot'anob*, que aún conservan su saber tradicional, están pendientes de las fases de la luna para ver cuándo conviene sembrar, por ejemplo:

La yuca si tiene que ver la luna. Se escoge (para sembrarla) cerca la llena o bien el cuarto de la ida (menguante), para que crezca bien... Con la luna llena, si se hacen hermosos los plátanos, pero (sí se siembra) entrando sazón, se vienen abriendo. Esos ya no sirven. Para que no se rajen se siembra en la menguante o en la creciente (Incháustegui, 1987:92 y 94).

Respecto a la pesca y las crecientes:

En la bajada de la creciente se pesca el bobo, el robalo, la mojarra, el camarón, la acamaya. ¡Hasta pejelagarto viene con la corriente! No se *lleva con las pintas* [la pesca]. Es nomás de las crecientes. Las *pintas* no le llegan al tiempo de la creciente [no la predicen], que es octubre. Aquí pega el norte desde octubre (Incháustegui, 1987:100).

Vayan estas observaciones para comprender que la persistencia de ciertos rituales y cultos, creencias míticas-religiosas, implica también saberes de sus ecosistemas y climatológicos, que permite a los campesinos chontales aprovechar mejor sus recursos al tener una observación “calculadora” de la naturaleza. Se tiene entonces una conectividad entre las formas míticas-religiosas de representación (cosmovisión) y las actividades productivas, especialmente en la agricultura, la pesca y manejo de las crecientes.

Una de las celebraciones que da cuenta de cómo se incorporan o se fusionan los elementos míticos-religiosos agropluviales derivados de la cosmovisión maya es la fiesta para conmemorar a San Isidro Labrador el 14 de mayo, quien es reconocido por los campesinos como el Santo Patrón de las siembras y cosechas, sobre todo para los que cultivan el maíz, al grado que “en marzo a las primeras milpas se les dicen San Marcos” (Incháustegui, 1987:87). Resaltan en especial las llamadas *enramas*, ofrendas que dona la comunidad empleando productos agrícolas que se cultivan en la región, principalmente adornadas con plátano, cacao, coco y maíz, y también se ofrecen animales, por ejemplo: un becerro o un toro. San Isidro Labrador es venerado en la comunidad *yokot’anob* Mazeteupa, al que se le tiene como santo tutelar de los campesinos y al que se le dedican rezos y ofrendas para bien de sus cultivos. También es de importancia la fiesta patronal de la Virgen de la Asunción, que se conmemora el 15 de agosto. Esta virgen es heredera de la deidad maya-chontal *Ix Chel* o Doña Bolon, como vimos anteriormente. Todos estos festejos de catolicismo popular, mantienen —cada día en menor medida— vínculos con creencias prehispánicas. Al mismo tiempo que se puede invocar a San Isidro Labrador puede también rezarse a los dueños ancestrales del territorio tabasqueño. De ese modo, para trabajar una milpa es necesario ejecutar un ritual para pedir permiso a los *yumka* y poder iniciar los preparativos del cultivo de maíz. A ellos se les pide la autorización a fin de poder rozar, tumbar y quemar la tierra y que no sufran consecuencias por labrar la piel de la tierra. La milpa adquiere el estatus de sacralidad. Para los *yokot’anob*:

Todo tiene su dueño [y espíritu] y en todos los lugares hay dueños: el dueño del fuego (y del sol): Uyum Kak; el dueño del aire: Uyum Ik; el dueño del agua: Uyum Ha; el dueño de la tierra: Uyuka’ (Uyumkaj); el dueño de la montaña (selva): Uyum Tee (Uribe, 2005:181).

En esa medida, todavía se tiene la costumbre entre los campesinos identificados con la cultura *yokotan*, que en los inicios de cada siembra se construyan altares, se realicen rezos y ofrendas (enramas) de alimentos y bebidas como el pozol (mezcla de maíz con cacao) y el balché (maíz fermentado) para pedir o rogar a los santos y vírgenes del santoral católico, como San Isidro Labrador, la Virgen del Carmen, la Virgen de la Candelaria, la Virgen de la Asunción o a la Guadalupe, pero también se venera a la Santa Cruz —que simboliza el agua y el maíz, y no tan sólo a Cristo en su papel de redentor— o a los *chibompam*, a quienes se les pide buenas cosechas, cuidado de animales, salud y prosperidad.

### **El acoplamiento del ciclo del maíz y el calendario del santoral católico**

Las fiestas patronales católicas habitualmente coinciden con el antiguo calendario ritual indígena que se encuentra marcado por el ciclo agrícola del maíz y otros cultivos regionales, por lo que las

festividades están ligadas con la siembra, crecimiento, maduración y cosecha del cultivo. En la medida que la alternancia de seca y lluvias es decisivo, ello incide en los contenidos simbólicos y fechas de festividades. Resaltemos aquí las que coinciden con situaciones agropluviales significativas, vinculadas principalmente con el maíz de temporal:

El dos de febrero se celebra el Día de la Candelaria; en numerosos poblados indígenas se hacen ceremonias de bendición de semillas y se preparan las tierras para las siembras.

El 2 y 3 de mayo la fiesta de la Santa Cruz; los días del 12 al 15 de mayo la fiesta de San Isidro Labrador (Nacajuca) y los días del 15 al 20 de mayo fiesta del Señor de la Salud en Jonuta, fechas que coinciden con la llegada de las primeras las lluvias.

Los días del 11 al 13 de junio fiesta de San Antonio, y del 22 al 25 de julio se celebra Santiago Apóstol; continúan las lluvias y se hace el cuidado de las milpas.

Del 1 al 19 de agosto se conmemora la fiesta de la Virgen de la Asunción; coincide con el tiempo en que aparecen las mazorcas tiernas.

1 y 2 de noviembre se realiza la celebración de Día de Muertos. Especialmente en los poblados con grupos indígenas y en Macuspana en el pueblo de San Carlos (hoy Benito Juárez,) se celebra la fiesta de San Carlos, mes que coincide con el tiempo de cosecha del maíz.

Estas festividades remarcan que el santoral católico tiene una estrecha relación con cuestiones agropluviales, astrales y climatológicas, de importancia para la vida productiva de estas comunidades.

## Colofón

Las transformaciones derivadas de la industria del petróleo, el crecimiento urbano y de población, la sobreexplotación de las selvas y la ganadería extensiva, la infraestructura hidráulica; en fin, el conjunto de actividades antropomórficas han modificado sustancialmente el hábitat original del trópico húmedo, por lo que los saberes locales de los *yokotan'ob*, ligados a sus ecosistemas y manejo tradicional han sido también impactados, alterando su cosmovisión y aprovechamiento de los recursos naturales basado en el conocimiento tradicional.

No obstante estos cambios, en general todavía persiste un saber campesino derivado de la observación de la naturaleza, las prácticas agrícolas, el manejo de suelos y de la narrativa oral secular. Este saber se vincula al ciclo de la luna, la entrada y salida de las lluvias, conocimiento de las plantas, las crecientes, la formación de las nubes, el origen cardinal de los vientos, los estados físicos de las mareas y la conducta de los animales.

El componente mítico principal que persiste en las creencias mágicas-religiosas es la convicción de que la propiedad de la naturaleza no pertenece al hombre, que existen guardianes y protectores sobrenaturales de los recursos a los que se les deben los dones o males que uno puede recibir.

Al colocar a los *yumka* como los verdaderos dueños del monte y del agua, los *yokotan'ob*, han creado una metáfora para concebir que al no respetarse el agua y el monte (la naturaleza y sus recursos), al sobreexplotarlos sin su venia, estos pueden volverse en contra de la humanidad.

Los *yumka*, al tener el poder de las fuerzas de la naturaleza pueden transformarse en vientos huracanados, marejadas, sequías, plagas, enfermedades, inundaciones o movimientos telúricos, o producir accidentes o catástrofes, como sucede con la industria petrolera.

Más vale, entonces, tenerlos contentos.

## Bibliografía

- Campos, Julieta, *Bajo el signo de Ix Bolom*, en *Tabasco: realidad y perspectivas*, t. I, Población y cultura, Gobierno del Estado de Tabasco, 1993, pp. 11-37.
- France, Sholes y Ralph Roys, *Los chontales de Acalan-Tixchel*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1996.
- Gil y Saénz, Manuel, *Compendio histórico, geográfico y estadístico del estado de Tabasco*. Consejo Editorial del Estado de Tabasco, México, 1979.
- González Lauck, Rebeca, “La Venta: una gran ciudad olmeca”, *Revista Arqueología Mexicana*, vol. II, Núm.12, México, 1995, pp.38-42.
- Incháustegui, Carlos, *Las márgenes del Tabasco chontal*, Instituto de Cultura de Tabasco, Villahermosa, 1987.
- López Austin, Alfredo y López Lujan, *El pasado indígena*, Fondo de Cultura de México y Colegio de México, México, 2001.
- Martínez, José Luis, *Cosmovisión, rituales y simbolismo del agua en Xochimilco*, tesis doctoral, División de Posgrado de la ENAH, México, 2010.
- Popol Vuh*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Thompson, J. Eric, *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI, México, 1975.
- Uribe, Rodolfo, *La transición entre el desarrollismo y la globalización: ensamblando Tabasco*, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Cuernavaca, Morelos, 2003.
- West, R. C. et al., *Las tierras bajas de Tabasco en el sureste de México*, Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, 1987.



Clave: CP 1406.1  
Pueblos Indígenas y su relación con el agua

SECRETARÍA DE  
MEDIO AMBIENTE Y  
RECURSOS NATURALES



En el anexo 1 se incorpora el material fotográfico seleccionado.

**Jiutepec, Morelos 31 de diciembre de 2014**