



Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales  
ISSN: 2007-0675  
revista.iberoforum@ibero.mx  
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México  
México

González Aguilar, Carlos David  
Darle de comer al agua: una contra tecnología al cambio climático 1  
Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales, vol. 5, núm. 1, 2025, Enero-Julio, pp. 1-40  
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México  
Distrito Federal, México

DOI: <https://doi.org/10.48102/ibf.2025.v5.n1.382>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211081434012>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante  
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

# Darle de comer al agua: una contra tecnología al cambio climático<sup>1</sup>

*Feeding the Water: A Counter-Technology to Climate Change*

Fecha de recepción: 31/08/2024

Fecha de aceptación: 12/12/2024

Fecha de publicación: 04/03/2025

<https://doi.org/10.48102/if.2025.v5.n1.382>

**Carlos David González Aguilar\***

cdavid.g3@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-4870-9551>

Doctor en Antropología Social

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

México

## Resumen

El conocimiento masewal vinculado con el agua en la región Huasteca de Veracruz tiene sustento en una tecnología local expresada en la ceremonia *atlatlakwiltlistli*. En ella se manifiesta un relacionamiento entre comunidades humanas y colectivos de seres más que humanos, lo que, en conjunto,

---

1 Agradezco a las comunidades de Ixcacuatitla y Teacatl por este trabajo que es el reflejo de un esfuerzo conjunto realizado con las abuelas y los abuelos por dejar registrada la memoria y su historia; así como a todos los vecinos con quienes he compartido infinidad de historias, andares y sentimientos. *Tlaskamati miak nonantsin*, Florencia.

\* Doctor en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. En 2020 obtuvo el grado de maestro en Antropología Social en la misma universidad y en 2018 egresó como etnólogo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Desde 2018 ha trabajado en la temática del agua entre poblaciones nahuas de la Huasteca Veracruzana en México; sus principales líneas de investigación son: poblaciones indígenas de México, agua y antropología ambiental. Ha colaborado en proyectos de investigación en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en el programa Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, así como en la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología de México (MNA).

genera una percepción sobre el agua, su vinculación afectiva y un horizonte futuro respecto a su aprovisionamiento. Mediante esta convivencia con seres de la alteridad, los *masewalmeh* renuevan un tipo de pacto hídrico cada año bajo una forma reflexiva sustentada en el recuerdo, el respeto y el cuidado.

Las posibilidades de renovación y restauración ecológica ante un panorama de crisis marcado por el Antropoceno conllevan acciones y responsabilidades diferenciadas, las cuales, desde experiencias locales, generan una pequeña gota de esperanza para repensar nuestra relación con el agua.

### Palabras clave

Atlatlakwaltlistli, tecnología, agua, *tlaihyowia* (sufrimiento), cosmos socializado

### Abstract

*The Masewal knowledge linked to water in the Huasteca region of Veracruz is based on a local technology expressed in the atlatlakwaltlistli ceremony. It demonstrates a relationship between human communities and groups of more-than-human beings that together generate a perception of water, its emotional connection, and a future horizon regarding its supply. Through this coexistence with beings of otherness, the masewalmeh renew a type of water pact each year in a reflective way based on memory, respect and care.*

*The possibilities of ecological renewal and restoration in the face of a crisis panorama marked by the Anthropocene entail differentiated actions and responsibilities, which from local experiences generate a small drop of hope to rethink our relationship with water.*

### Keywords

Atlatlakwaltlistli, technology, *tlaihyowia* (suffering), socialized cosmos

### Sociedades sin agua

¿Nos imaginamos cómo restaurar una vida sin agua? En medio de una crisis civilizatoria percibida como catastrófica, poblaciones indígenas que habitan territorios ancestrales se encuentran inmersas en una lucha constante; por una parte, debido a los embates y desafíos que imponen las sociedades hegemónicas sobre sus territorios; por otra, dadas las condiciones de un entorno cambiante caracterizado por alteraciones y afectaciones ecológicas materializadas en la variación de los ciclos vitales, grandes olas de

calor, prolongación de sequías, épocas de ciclones fuera de temporada y huracanes tempestuosos, así como lluvias torrenciales que han ocasionado deslaves o la crecida repentina de cuerpos hídricos.

Harvey (2014) considera que esta crisis civilizatoria se deriva de una tensión entre el modelo de vida occidental –bajo el sistema neoliberal– y la reproducción de las condiciones insostenibles del mismo; esto ha llevado al límite el uso de los recursos y la estabilidad del sistema planetario. Por su parte, Bold (2019) analiza, mediante la lectura de diversos autores, cómo ha sido resignificada esta transformación planetaria y el sentido que ha adquirido el fin del mundo, ante lo cual propone escapar de la trampa moderna, dentro de la cual la naturaleza ha sido des-animada y despojada de agencia, para comprender desde otros puntos de vista cosmológicos la interdependencia y coexistencia entre mundos integrados por humanos y espíritus (pp. 3-4). En estos modelos otros, alterar el relacionamiento que contraen los humanos con esos seres puede resultar en un acto catastrófico.

En un caso que sirve de referencia, Questa (2023) menciona que los *masewalmeh*<sup>2</sup> de Tepetzintla “crean relaciones con el espacio que los rodea” (p. 17) y, a través de ellas, comprenden su vida en un paisaje etoecológico compuesto por un comportamiento moral y ecológico, el cual está adherido a prácticas, ideas y acciones que, de forma integral, manifiestan aquellos enredos de vida experimentados a través de ensamblajes, alteridades y escalas (p. 19). Observamos aquí la interacción e interdependencia entre humanos y otros seres, denominados no humanos por su apariencia, pero vinculados por una socialización compartida, la cual se refleja en la lengua a través del sufijo “*meh*”, que pluraliza a seres animados, tal como lo señala Mauricio González (2019, p. 95). Esta humanidad distribuida a través de interacciones, acciones, comunicación y afectos permite vincularse con esta multiplicidad de seres o espíritus como parte de una trama de vida entretejida, la cual, mediante dispositivos locales, posibilita desplegar un “mundo Otro” (González, 2019, p. 162).

---

2 La filiación étnica y lingüística de estas comunidades es a través de la lengua náhuatl. Al referirme a una identidad cultural y grupal, utilizo el término “*masewal*” en singular y *masewalmeh* en plural; ambos están referidos a la forma de vincularse de estas comunidades con la tierra a través de la actividad campesina. Cabe recalcar que la terminación *meh* sirve como pluralizador para sustantivos y objetos animados, es decir, que contienen la cualidad de estar vivos.

En este sentido, una especialista ritual explicó que, al realizar los cortes —representaciones de los espíritus en papel—, proporciona un cuerpo a los espíritus; de esta forma puede tener contacto con estos seres, es decir, puede trabajar con ellos: es “como si los trajera a este mundo”; sin embargo, como también relató, “no se les puede estar molestando a cada rato”. Esta vinculación entre mundos es posible, primero, porque estos seres viven alrededor de los humanos, observando cómo se comportan y cómo viven; segundo, porque no son mundos escindidos: por el contrario, pueden entrar en contacto pues, como lo mencionó la especialista, son “como capas” que es posible unir en ciertos actos como las ofrendas o las curaciones.

Considerando las ideas previas, una experiencia local que da cuenta de esta trama climática inestable y su comprensión a nivel local es el *atlatlakwiltlistli* —“darle de comer al agua”—. Este encuentro entre humanos y espíritus es realizado por comunidades nahuas para vincularse con el agua y otras entidades más que humanas que cohabitan junto con los *masewal-meh*. La relacionalidad que emerge con los dueños o posesionarios del agua acontece anualmente y establece un contacto para negociar la obtención del líquido con estos seres más que humanos. En consecuencia, propongo que el *atlatlakwiltlistli* puede entenderse como una tecnología más que como un ritual; conjeturo, a través de la observación etnográfica, que darle de comer al agua sirve como una forma de desplegar agentes y relaciones que sólo operan mediante un proceso de trabajo, acciones, discursos y espacios en los que confluyen las necesidades e incertidumbres de los humanos y otros seres.

La propuesta de identificar esta ceremonia como una tecnología surge de la necesidad de comprender el potencial que tiene para generar nuevas prácticas, discursos y reflexiones desde una perspectiva local, la cual ha sido minimizada e invisibilizada por cuestiones históricas, ideológicas y políticas. El resurgimiento que ha tenido esta ceremonia permite identificarla como una respuesta ante la escasez y la falta de agua: desde la perspectiva *masewal*, busca responder a ¿por qué se ha ido el agua? La importancia de esta práctica y de los conocimientos relativos a ella ha sido desdibujada y encasillada históricamente como una práctica cultural bajo el concepto de ritual o, incluso, como acto folclórico, con lo cual se le ha despojado de todo su potencial para construir otras ecologías. Pensar en una era como el Antropoceno remite a un discurso homogéneo y antropocéntrico que excluye la existencia de experiencias definidas como locales

o alter-nativas<sup>3</sup> que, junto a sus tecnologías y relacionamientos, buscan enfrentar los avatares de un mundo en crisis o desequilibrio.<sup>4</sup>

Desde 2019 y hasta 2024 he registrado de manera continua la presencia de una sequía en el norte de Veracruz, la cual afecta actualmente a más del ochenta por ciento del territorio nacional (González, 2020).<sup>5</sup> Las comunidades integradas por poblaciones *masewalmeh* y mestizas en la Huasteca veracruzana se caracterizan por una identidad étnica de antiguo cuño y una vida campesina; el impacto de la sequía sobre esta forma de vida me ha permitido identificar cómo se entiende la presencia de este fenómeno ambiental en la región: desde una perspectiva local, esta desecación es el resultado del desinterés y la falta de atención hacia la vida de aquellos seres que integran un cosmos socializado masewal, lo que amenaza su existencia en el territorio y la memoria.

Al pensar en los efectos que el cambio climático provoca en un territorio como éste, con todas las responsabilidades y desigualdades que implica, podemos entender que, a nivel local, la escasez del líquido puede interpretarse como un efecto de haber dejado de alimentar al agua con afectos, dones y cuidados. Esto podría traducirse como una consecuencia del *atlatlakwalceno*, un momento o contexto en el que se per-

---

3 Este neologismo, “alter-nativo”, está en desarrollo; considero que puede dar cuenta de una experiencia local desde su praxis, sus conceptualizaciones y sus relaciones, aun cuando el análisis resulte contrastante e incluso sobrepase propuestas realizadas con anterioridad, tal como sucedió con el paradigma dominante de la antropología de la cosmovisión mesoamericana (Kruell, 2021, p. 41). Desde la historia, Navarrete (2021) ha situado la apertura a la cosmohistoria como resultado de la crisis del modelo monohistórico (pp. 25-26). Desde la etnohistoria, se ha planteado, por ejemplo, “una vuelta de tuerca” que se despoja de generar imágenes a semejanza de mundos totalmente ajenos y en otras temporalidades, los cuales históricamente han sido definidos por “otros”; esto da cuenta de una historia y también de una antropología nativa, que observan la diferencia en el espacio y en sus formas de existir (De Rojas, 2021).

4 El Antropoceno se entiende de forma llana como la época geológica actual que ha sido dominada por los seres humanos y sus múltiples impactos sobre el planeta (Crutzen y Stoermer, 2000).

5 Durante la temporada de calor de 2024 en México se establecieron registros históricos respecto a las altas temperaturas que se presentaron en diferentes entidades. Con estos episodios de calor se generaron opiniones sobre un cambio en el patrón del clima: las temperaturas se elevaron y los efectos sobre los cuerpos hídricos se manifestaron en su desecamiento y en la reducción del nivel de las presas a nivel nacional (véase Centro Nacional de Programas Preventivos y Control de Enfermedades (2024), Camacho Servín (2024) y Zainos (2024).

dió o alteró la relación de respeto, manutención y cuidado del agua y otros seres dentro de un mundo interconectado e interdependiente. Esta propuesta es relevante ante un colapso hídrico de dimensiones globales derivado de un modelo racional y extractivo que ve al agua como una mercancía y un recurso explotable.

Esta experiencia del *atlatlakwaltlistli* puede entenderse, inicialmente como una práctica ritual, creativa y emergente, que se establece como un medio tecnológico local para mediar, a través de la negociación o la súplica, el acceso a un elemento tan vital como el agua. La relación afectiva y de diplomacia que se genera entre los participantes del *atlatlakwaltlistli* y los seres que proveen de agua a las comunidades puede interpretarse como un nuevo pacto hídrico surgido de la praxis de los pueblos. Este tratado, como discurso alternativo al de las sociedades modernas, nos permite atestiguar la vitalidad de un conocimiento local y alter-nativo que de forma emergente encara la crisis de la escasez hídrica que estamos experimentando globalmente como un efecto de la pérdida de relaciones sensibles con el entorno.

La tecnología afectiva hídrica que poseen estas comunidades se posiciona como una “forma otra” de contribuir al entendimiento y transformación de las relaciones ecológicas, específicamente las hídricas. Desde esta perspectiva se cuestionan los dos paradigmas universales establecidos para mejorar nuestra relación y control de acceso al agua: el uso racional y el uso efectivo. En todo caso, el *atlatlakwaltlistli* nos invita a reflexionar sobre la necesidad de cambiar estos paradigmas por un enfoque relacional y afectivo con el agua, sustentado en una relacionalidad que percibe al agua como una entidad viva. Si aceptamos esta visión, podríamos reconsiderar nuestra capacidad y disposición para enfrentar, resolver y transformar nuestra relación con el agua a través de experiencias vivas, formas creativas, colaborativas y de negociación en ámbitos que trascienden las instituciones, los intereses y las praxis de lo humano, lo que nos conduciría a una esfera cosmopolítica con el agua, dentro de la cual los agentes de la alteridad recobran su presencia y relevancia en asuntos de competencia humana.

La emergencia hídrica en la región de Chicontepec —el área de estudio— constituye una invitación a repensar las estrategias locales que se implementan al interior de las comunidades *masewalmeh* y mestizas, con el fin de visualizar y construir, mediante una diplomacia más que humana,

un conjunto de interacciones y mecanismos de resolución de conflictos. El resurgimiento de *atlatlakwaltlistli* desde 2019 no es fortuito; sin embargo, las intenciones detrás de esta ceremonia deben ser exploradas a través de la experiencia y los intereses de quienes participan en ella.<sup>6</sup>

Como se evidencia en la etnografía que sustenta esta investigación, concebir el agua desde una praxis y saber local que considera que este líquido se “hace” a través de relaciones, discursos, prácticas y ciertos comportamientos nos conduce a reflexionar sobre cuál ha sido el papel y el sentido de deshumanizar o romper nuestro vínculo con el agua en sociedades como la nuestra —asumidas como modernas—, así como cuáles son las consecuencias de actuar bajo este modelo. ¿Es posible hacer el agua? Y, si esto es plausible, ¿para quién?

Como se mencionó anteriormente, los nahuas, mediante la realización de ofrendas a los seres que detentan y proveen el agua, buscan acercarse a los dueños del agua para negociar el acceso y disponibilidad del líquido. Esta labor diplomática de generar relaciones, intervenir y negociar es la responsabilidad del *wewetlakatl*, quien es el articulador de dos mundos entretajidos que se afectan mutuamente. Su labor como mediador de los encuentros entre los humanos y otros seres se concibe como una responsabilidad delegada mediante un don —trabajo entregado por los espíritus— que le permite buscar un equilibrio o mantenimiento cósmico. Si bien para los demás habitantes, esta actividad pasa desapercibida en su significado, en la praxis consideran que este especialista ha sido dotado de un conocimiento junto con diversas capacidades técnicas que le permiten entablar diálogos, comunicaciones y acuerdos con otros seres igualmente responsables del cosmos.

Esta capacidad sensible del *wewetlakatl* le permite tener una percepción y recepción comunicativa a través de su cuerpo, lo que le posibilita conectar y unir las diversas capas de vidas entrelazadas que constituyen

---

6 Para los habitantes de esta región, existe una idea sobre el abandono y pérdida de las ofrendas debido a la llegada de religiones evangélicas, la escasa participación de la población, la prohibición desde la Iglesia católica, la pérdida y la fragmentación comunitaria, además de su vinculación con los altos costos para su realización. Estas situaciones han generado una percepción sobre la pérdida paulatina del costumbre, por lo menos desde la década de 1990. El mayor impacto derivó de la evangelización que se propagó en la región, lo que tiene como consecuencia el cierre de casas rituales.

el cosmos masewal. Como se señaló, es crucial recordar la importancia del lazo afectivo con el agua, el cual se traduce en actos de cuidado y respeto mediados por el conocimiento de un especialista que trabaja por el bien común. En este sentido, darle de comer al agua se convierte en una capacidad técnica para recordar que el vínculo contraído con los seres del agua se mantiene a través de la memoria y el respeto; en caso contrario, la continuidad de la vida se volvería caótica e inestable. Entre los nahuas la lectura general de este vínculo es la siguiente: mientras se sigan realizando las ofrendas, el mundo no sufrirá por agua, “pues todos estamos revueltos”, lo cual sugiere que no sólo se benefician quienes ofrendan sino toda la humanidad; aunque haya menos cantidad del líquido, esto es sólo un aviso para que reconsideremos nuestras acciones.

En otro sentido, de forma especulativa y mediante el uso de la metáfora, tal como lo explican Lakoff y Johnson (2022), “hacer el agua” —empleada para hablar de esta relación que tienen los nahuas con el líquido— es comprender, a través de este recurso lingüístico, el encuentro de aspectos provenientes de contextos divergentes pero articulados en una red compleja e interrelacionada que impregna el lenguaje cotidiano y afecta la visión del mundo que tiene el hablante (p. 10).

La revisión de bibliografía antropológica sobre los diversos pueblos indígenas de México y su vínculo con el agua me ha permitido identificar las siguientes temáticas: política pública (López, 2023; Moctezuma, 2023; Domínguez, 2019; Peña 2004), conflictos por el desarrollo de infraestructura (Escobar, 2008), gestión comunitaria (Ávila et al., 2009), conflictos hidrosociales (Acosta, 2019) y ritualidad sustentada en las peticiones de lluvia (González, 2019; Broda et al., 2007; Ariel de Vidas, 2003). Este último acercamiento se limita a considerar las prácticas como “sincréticas”, en las que se entremezcla una praxis devocional de origen católico y la performatividad que materializa un pensamiento derivado de la experiencia indígena, con lo cual se niega toda capacidad creativa en la conformación de nuevas prácticas entre las poblaciones indígenas a partir del encuentro, adopción y reconfiguración de procesos históricos que han vivido, así como en la construcción de conocimiento que trasciende el ámbito de lo religioso.<sup>7</sup>

---

7 En todo caso, como lo ha destacado Ariel de Vidas (2021), el acto creativo de combinar e integrar elementos procedentes de diferentes sistemas o modos de praxis dentro de las dinámicas locales, tal como lo ha registrado la autora, puede comprenderse como un mé-

Así, el objetivo general de este artículo es explorar cómo, desde la episteme *masewal*, se genera un conocimiento ecológico a partir de un contexto climático de sequía, el cual tiene como trasfondo la ruptura de las relaciones con entidades no humanas o espíritus que pueblan e integran un cosmos compartido con los humanos. Esto permite plantear que el conocimiento indígena actual mantiene la creación de narrativas alternas a discursos hegemónicos o dominantes, situación que alude a lo planteado por Navarrete (2021), quien sostiene que, en medio de una crisis monohistórica como la de Occidente y la creación de un horizonte espacio-temporal compartido como el del Antropoceno, las posibilidades de generar propuestas futuras desde un conocimiento local heredado del pasado, que fue deslegitimado y olvidado, recobra importancia en este contexto de crisis discursiva, narrativa y creativa (p. 25).

Este trabajo se justifica por la creación de un modelo que conjuga una problemática ecológica, la realización de una ceremonia entendida como tecnología y la expresión de una afectividad localmente denominada “*tlaihyowia*” (“sufrimiento”); elementos que aportan, primero, la comprensión de estas alteraciones ecológicas puntuales dentro de los territorios y la lectura que se tiene de ellas; segundo, el entendimiento de cómo desde la praxis se realizan acciones que cobran sentido en modos de existencia que van más allá de una epistemología occidental, y, tercero, la propuesta de un diálogo y contribución desde esta experiencia a nuevas investigaciones sobre afectaciones ecológicas y emocionales entre las poblaciones, derivadas de las transformaciones y alteraciones que viven día con día en sus territorios.

Para alcanzar este objetivo, he desarrollado una propuesta basada en una etnografía teórica que destaca la complejidad del pensamiento indígena (Pitarch, 2020) para dar cuenta de esta experiencia desde sus propios términos y relaciones. Con ello se pretende un acercamiento especulativo

---

todo para encarar procesos de cambio cultural dentro de sociedades indígenas que se han visto integradas entre sociedades mayores o hegemónicas —modernas—. Este mecanismo estratégico de integración cultural y comunitaria se despoja de todo tipo de trivialidad que a nosotros como observadores externos de estas prácticas nos conflictúan. Como ejemplo pondría el caso de la participación que tienen santos católicos como San Juan dentro de las ceremonias del agua —*atlatlakwältlistli*— vinculadas con la *apanxinola* —la señora del agua— o con *apixketl* —dueña del agua—.

e imaginativo a las ceremonias del agua desde los actores tanto humanos como no humanos que participan en ellas, las relaciones que se generan entre ellos y los diversos espacios que se entrecruzan en su cotidianidad; todo a partir de compartir la preocupación por el abastecimiento de agua. Asimismo, intento superar lo que se denomina la “captura etnográfica”:<sup>8</sup> procuro evitar que la ceremonia y el agua queden reducidas a conceptos o ideas de nuestro propio horizonte de explicación. Por ende, el objetivo final de este ensayo es la construcción de una teoría nativa sobre la afectividad hídrica en la Huasteca veracruzana.

Una primera idea que se tiene sobre el *atlatlakwaltlistli* es que se realiza desde el tiempo de los abuelos. Otra idea asociada a él es que se lleva a cabo para evitar la falta de agua durante el temporal, lo cual beneficia el crecimiento del maíz y con ello, la obtención de alimento para las poblaciones. En la tradición cultural, se recuerda esta ceremonia como parte de “el costumbre”, es decir, como una práctica con una raigambre histórica que ha servido para enfrentar situaciones de crisis vital en la región. El *atlatlakwaltlistli* articula el aprovisionamiento de agua, el trabajo de la milpa, la producción de maíz, el bienestar familiar, la continuidad de la vida comunitaria y la vitalidad de los pueblos. Cuando esta interdependencia es alterada, se generan periodos de crisis comunitaria o cambios que ponen al límite la vida de las comunidades a través de lo que denominan *mayantli* (“hambruna”). Los vecinos todavía recuerdan episodios anteriores, como la sequía de la década de los cincuenta, uno de los momentos más cruentos de la región.

Entre los pobladores, saber que “el agua se había ido” es tener en mente que se le ha abandonado, que se han olvidado de cuidarla y se le ha

---

8 Si bien esta idea no es un concepto establecido, entiendo la captura etnográfica, primero, como un ejercicio de autoridad etnográfica y, segundo, como una forma de generar una imagen ideal de esta experiencia a través de la descripción, la representación y la sobrerrepresentación. Ideas que algunos autores ya se han encargado de discutir (Clifford y Marcus, 1986; Geertz, 2003; De Certau, 1984). En contraste con nuevos enfoques etnográficos, derivados del giro ontológico, por ejemplo, esta captura ya no pasa sólo por la representación sino también por aspectos relacionados con las formas de interpretar y construir otros mundos y relaciones. Algo que en el fondo dialoga con la idea de Viveiros de Castro cuando se refiere a “tomar el pensamiento nativo en serio”, no para explicarlo, sino para extraer las consecuencias y sus efectos sobre nuestra forma de pensar y, añadiría, de construir el mundo (Pitarch, 2020, p. 20).

faltado al respeto. Ante ello, sólo es posible reactivar la estabilidad de la comunidad mediante la visita al lugar denominado La Laguna —ubicado en la zona de Hidalgo— en compañía de los especialistas rituales<sup>9</sup> y de los vecinos con la intención de llevar ofrendas a la dueña del agua y así obtener su beneplácito para hacerla regresar.<sup>10</sup> Dentro de esta narrativa existe una vinculación entre el agua y el maíz; en ocasiones ésta puede ser confusa, aunque se explica a través de dos tipos de relacionalidad que se establecen entre ambas entidades: la primera como madre e hijo —agua y maíz—, pues muchas veces se dice que una mujer deja encargado a su hijo; la segunda como una pareja unida a través del acto de la fertilidad y la reproducción. En todo caso, ir por el Chikomexochitl (“maíz niño”),<sup>11</sup> tal como lo refieren los abuelos, se convierte en una renovación del compromiso contraído con todas las entidades que pueblan el cosmos relacional *masewal*: al buscar la semilla del maíz, se pretende restablecer el bienestar de la comunidad, aunque esto conlleva el peligro de que el espíritu del maíz pueda ser capturado o atrapado durante el recorrido y prefiera alojarse en otra comunidad. De ahí el miedo entre los vecinos a que el maíz o el agua se vayan de sus comunidades, pues hay otra gente que les habla bonito o los atiende bien y por eso se van con ella. Esto fue confirmado por algunas personas que

---

9 Algunos de los nombres con los que se refieren a ellos son los siguientes: *wewetlakatl* (“hombre viejo”), *tlamatiketl* (“persona sabia”) y *tepaktiketl* (“persona que cura”).

10 En el trabajo realizado por Sandstrom (2010/1991), se ha clarificado la importancia de algunos lugares y de entenderlos bajo una lectura de espacios vivos que interactúan con los humanos y los no humanos. El autor presenta un mapa en el que identifica tres cerros sagrados —que son tanto entidades vivas como espacios que habitan las entidades—, los cuales están relacionados con una función: Postektli —el gobernador—, San Jerónimo —el secretario— y La Laguna o San Francisco la Laguna —el tesorero— (p. 326). Este último es a donde la población de Chicontepec ha recurrido históricamente para obtener el agua; no es casualidad que su función sea la de un tesorero, pues su trabajo es análogo al de administrar recursos tal como lo realizan las autoridades en sus comunidades. Esta imagen sobre los cerros y sus funciones está muy presente en las comunidades; el cerro Postektli es referido como la oficina, el ayuntamiento o el cerro donde están los jefes.

11 La traducción de esta palabra es “siete flor” y alude al nombre que recibe dentro de la narrativa mítica el niño maíz. Para los especialistas rituales, dentro de las ceremonias el Chikomexochitl se concibe como el maíz, pero también tiene la connotación de integrar lo que se consideran las siete semillas principales que integran la alimentación local: maíz —rojo, amarillo, negro y blanco—, chile, calabaza y frijol —en sus dos versiones—. También existe un horizonte narrativo relacionado con este niño maíz, el cual, en la mayoría de las ocasiones, es interpretado como un infante —puede ser niño o niña— que está buscando quién le pueda procurar cuidados, pues se le ve o escucha afligido por el abandono.

dicen que sus comunidades se encuentran en lo que denominan “el camino de Chikomexochitl”, pues recuerdan que, durante esa caminata histórica, el contingente que había ido por el agua y el maíz pasó por sus comunidades.

Esta responsabilidad contraída con los espíritus por parte de los *masewalmeh* ilustra el tipo de relaciones que se generan entre humanos y otras colectividades, las cuales se basan en valores éticos como el respeto, el cuidado y la ayuda, así como en actos de corresponsabilidad mediante actos afectivos que son visibles durante las ceremonias o la vida cotidiana —como el hecho de no tirar el maíz, maltratar las mazorcas o ensuciar el agua—.

Al expandirse las relaciones, los agentes y las experiencias creadas entre los *masewalmeh* y su cosmos relacional, la cosmopolítica nos puede ayudar en este trabajo de dos maneras: la primera, como un dispositivo que nos permite pausar y detener el pensamiento para reflexionar sobre el registro etnográfico y la experiencia viva de los pueblos, práctica que alude al trabajo de Stengers (2014, p. 19); la segunda, como una aproximación a la constitución de los cosmos bajo un sentido de lo desconocido y las posibilidades de relacionamiento, aun cuando éstas sean extrañas a nuestra conformación ontoepistémica naturalista (Stengers, 2014, p. 20). Así, esta propuesta nos permite experimentar y analizar desde estas dos posibilidades el sentido de esta ceremonia, con lo cual se puede observar que las propuestas basadas en la cosmovisión mesoamericanista —de corte histórico y arqueológico— y las peticiones de lluvia como marco teórico y metodológico han ignorado un panorama de relaciones y la intervención de ciertos agentes que enriquecen esta trama de relacionamiento en un mundo construido más allá de lo humano.

Este relacionamiento extendido a entidades no humanas sustenta la idea de que esta ceremonia promueve la generación de una técnica de aproximación con la alteridad mediante actos basados en un modelo de comportamiento *masewal*, aludiendo al modelo desarrollado por Good (2020), el cual estructura la vida colectiva a partir de cuatro principios: trabajo, fuerza, amor y respeto. Esta tecnología de afectividad hídrica ante la actual crisis del agua y el reavivamiento emergente de estas ceremonias es un reflejo del respeto y el cuidado quebrantado por las acciones humanas; durante la sequía de 2024 estas ceremonias fueron retomadas incluso por comunidades mestizas que, de igual forma, reanudaron la actividad ceremonial para recuperar una relacionalidad perdida en sus territorios y, con ello, reflexionar sobre la actual crisis hídrica que enfrentan.

Así, sufrir por el agua o *tlaihyowia* es la expresión de un horizonte espacio-temporal<sup>12</sup> que convulsiona la continuidad de la vida masewal y mestiza en la región Huasteca, con posibilidades de cambiar el rumbo o dirigirse hacia lo que han denominado *tipoliwiseh* (“vamos a desaparecer”), una expresión que transmite la incertidumbre frente al futuro.

### ¿Qué es darle de comer al agua?<sup>13</sup>

Desde mi primer viaje a la Huasteca veracruzana en 2016, partí hacia aquellas tierras con las ideas preconcebidas de los estudios clásicos sustentados en la cosmovisión y la ritualidad (González, 2020, p. 7). Las lecturas obligadas sobre estos temas y toda la bibliografía centraban su atención en explicar los rituales, las ofrendas y las peticiones de lluvias como un cosmos en exilio y coexistiendo en comunidades “de refugio” que poco a poco se integraban a la realidad nacional y global. Con este marco de referencia contemplaba las prácticas rituales como un acto cultural sustentado en la eficacia simbólica, donde la respuesta inmediata era el acontecer de la lluvia que solucionaba las carencias materiales y productivas de la milpa (González, 2020, p. 118).

Con estos antecedentes teóricos llegué a Ixcacuatitla, iniciando mi traslado desde la cabecera municipal de Chicontepec, lugar desde donde se percibe un paisaje dominado por relieves de mediana altura y verdes pastizales, así como zonas de “monte”. Entre los diversos promontorios en la lejanía se observaba el cerro Postektli, referente en la bibliografía etnohis-

---

12 Algunos autores que han trabajado sobre el sentido del tiempo en la antropología son Bryant y Knight (2009), con su propuesta de la construcción espacial y temporal desde la proyección del futuro a partir de acciones, las cuales han denominado “orientaciones” y “contra narrativas”; Collins (2008), con su concepto de “tempocentrismo”, que abarca narrativas universales como modernidad y globalización, marcos que contrastan con la experiencia de los pueblos originarios, y Vargas (2007), quien relaciona el sentido del tiempo con el poder, vinculación de la que resulta la imposición de narrativas universales que ven el tiempo como un objeto histórico y cultural. Una propuesta que evidencia este posicionamiento desde la modernidad y la globalidad al construir el sentido del tiempo desde el miedo y la incertidumbre es el Antropoceno; ésta tiene, además, el rasgo de que el sentido es generado por una irrupción violenta ante la cual las opciones son mínimas o casi imposibles de crearse, postura que identificamos a partir de los elementos que reúne el trabajo de Steffen et al. (2007). Frente a los cambios que evidencia el sistema planetario, sólo queda preguntarse si ha llegado el final o si existen posibilidades desde otros horizontes espacio-temporales como los hallados entre los pueblos indígenas.

13 Esta sección está integrada con información de la tesis de maestría que realicé en el periodo 2018-2020. Véase González (2020).

tórica y antropológica; este cerro se menciona por su relevancia geográfica y su vínculo ritual con la permanencia de las costumbres masewal. Era ahí a donde me conducía aquella lectura de la cosmovisión; al lugar de encuentro, donde el cielo y la tierra se juntaron alguna vez, donde se pide la lluvia, donde se genera la vida (González, 2020, p. 118).

Recuerdo haber entrado a la casa de costumbre —*xochikalli*—<sup>14</sup> y dirigirme al especialista ritual, quien en ese momento estaba recortando un pedazo de papel blanco; a simple vista, éste parecía informe, pero todos los conocen como *tlatekmeh*.<sup>15</sup> El especialista suspendió la actividad en cuanto llegué; después de presentarnos, me recomendó únicamente que respetara. Enseguida dirigí la mirada hacia un petate que contenía centenas de imágenes de papel, un par de tazas con café, panes, refrescos, dos ceras y un copalero que desprendía un aroma agradable. Al recordar las escenas descritas por Sandstrom (2010/1991), Williams (2004), Galinier (2018) y Trejo et al. (2014), supe que me encontraba ante lo que consignaban como ritual y ante la presencia de estos seres que ya habían sido identificados en aquellas etnografías; sin embargo, desde aquel primer momento, nunca he escuchado la palabra “ritual” en boca de mis interlocutores *masewalmeh* (González, 2020, pp. 118-123). Lo que sí es destacable de aquellas investigaciones es el acercamiento y la importancia dada a estos seres, los cuales tienen una posición social relevante. Los recortes dotan de cuerpos a estos espíritus que, en el despliegue de las ceremonias, se ponen en contacto con los humanos, tal como se evidencia en el trabajo de Trejo et al. (2014).

La forma local de referirse al acto de ofrendarle al agua es *atlatlakwaltlistli*. Esta actividad es entendida por los participantes como dar

---

14 Esta es una casa construida en el terreno donde se halla el pozo comunitario. Se le denomina “*xochikalli*” (“casa de la flor”). Ahí se resguarda el Chikomexochitl mediante los cortes que aluden a las diversas semillas que constituyen al bienestar de las comunidades; de esta forma, la casa de la flor o del Chikomexochitl toma como sentido el lugar donde se resguarda el bienestar y la reproducción de la vida. Este lugar sólo se utiliza para realizar el *atlatlakwaltlistli* o para recibir a las comunidades que van en peregrinaje al cerro Postektli. Estas casas eran habituales en las comunidades; sin embargo, su número se fue reduciendo; en la temporada de sequía de 2024, estas casas resurgieron en lugares donde habían existido o en nuevas localidades, algunas de ellas mestizas.

15 Estos recortes de papel tienen figuras corpóreas y son referidos como “espíritus”, “muñequitos” o, simplemente, “cortes”. En el centro de su cuerpo hay elementos que los identifican según su personalidad; además, poseen atributos según sea su género, pues son descritos como masculinos o femeninos.

una ofrenda de alimentos, bebidas, flores, copal, música, trabajo y esfuerzo. Otros nombres para esta celebración son “Chikomexochitl” y “el costumbre”; el primero se relaciona con el maíz, que es uno de los interlocutores principales en esta ceremonia, en su advocación de persona o semilla; el segundo es una forma global de integrar bajo un mismo nombre algunas ceremonias que se instituyen desde la tradición y praxis comunitaria, sustentada en la historia y en “el hacer de los antepasados”. En estas celebraciones la mayoría de los participantes son campesinos; sin embargo, también se integra el sector de ganaderos, políticos, naranjeros, comerciantes y profesionistas —incluidos los antropólogos—, todos ellos en su mayoría integrantes del grupo mestizo (González, 2020, p. 119).

La palabra *atlatlakwaltia* se puede clasificar como un sustantivo compuesto: dos sustantivos se unen por incorporación [y] el primero, subordinado generalmente al segundo en cuanto a significación, pierde o cambia su terminación (Siméon, 1977, p. xxxviii). En el caso que nos atañe, el vocablo está integrado por varias unidades lingüísticas divididas de la siguiente manera: *a-tla-tlakwaltia*. La primera es el sustantivo *atl* (“agua”), el cual se reduce y queda como “a”. La segunda partícula, *tla*, expresa cortesía o insistencia; sin embargo, cuando se reduplica —*tlatla*— puede expresar cantidad o variedad de las cosas. Por último, *tla-kwaltia*, donde la raíz de la palabra se encuentra en *kwaltia*, término reverencial que tiene su origen en *kwa*, que se puede traducir como “morder” o “comer”. De esta manera, una posible traducción sería “dar de comer al agua”.

Otra forma sería *tla-tla-kual-ti-listli*, donde el acontecimiento ritualizado queda relacionado con la acción indicada por el verbo, es decir, un contexto ceremonial donde el acto de comer es lo principal —esta idea es usada habitualmente por los participantes en la ceremonia—. Una tercera forma sería *atlatlalia*; ésta se compone del prefijo “a”, que es la reducción del sustantivo “agua”; el frecuentativo *tlatlalia*, cuya raíz es *tlalia*, la cual se entiende como “colocar”, “disponer las cosas” o “volver a poner las cosas en orden” (Siméon, 1977, p. 664).

La ceremonia *atlatlakwaltistli* se realiza dentro del *xochikalli*. En su interior se resguardan o viven los cortes más antiguos del costumbre o, como dice la gente, los que trabajan durante un año. El espacio físico es una construcción con paredes de otate y techo de láminas de metal; cuenta con un tapanco y una plancha de cemento que sirve como altar; de frente, en una esquina, se ubica una cruz contigua al fogón —las personas refieren

que ahí se le ofrenda al fuego—. En el exterior existe un espacio para preparar los alimentos; consta de un corredor de unos 8 m de ancho por 15 m de largo; durante las ceremonias el calor aquí aumenta considerablemente, llegando a ser sofocante. En el altar o *tlaixpa* se ubican unas imágenes de santos católicos, una cruz y dos cajas de madera —en su interior se resguardan los cortes—; estos elementos están flanqueados por un arco de flores que guarda los restos de ceremonias pasadas.

La persona con mayor responsabilidad durante la ceremonia es el especialista ritual o *wewetlakatl*, quien ha sido instituido a partir de su experiencia personal, de su herencia familiar y del conocimiento que se traduce como don. El trato que los demás participantes tienen hacia este hombre está sustentado en el respeto y la confianza; saben que su trabajo —o la forma en la que realiza la ofrenda— les permite tener certidumbre en su vida. Este especialista es considerado un conocedor de las ceremonias y de las diversas artes que maneja para entablar un diálogo con los espíritus. Una característica de los *wewetlakatl* que realizan las ceremonias es que en su mayoría son de origen otomí, aunque también los hay de filiación nahua —quienes tienen como padrinos a especialistas otomíes—. Considero que esto último deriva de que la misión evangelizadora de la década de los ochenta permeó el cuerpo de especialistas nahuas, integrándolos al cuerpo institucional de la Iglesia católica.

Un elemento que interviene en el desarrollo del costumbre es el paisaje, el cual está dotado de un dinamismo y agencia que le permite ser percibido como un sujeto o ser social dentro de la trama de relaciones. Así, los cerros, los manantiales, los cauces de agua, las cavidades y la zona de monte adquieren cualidades vitales, las cuales están en estrecha relación con los seres humanos. Un ejemplo de esto son las cavidades y los diferentes cuerpos de agua que se encuentran ubicados en la comunidad, al pie del cerro y en la parte media. En el caso de las cavidades se les atribuye su cercanía con entidades complicadas de controlar, de carácter difícil, siendo su personalidad iracunda lo que las define; la *tsitsimil* es la representante máxima de esta categoría de númenes. En el caso del agua, se tiene como entidad a la *siwamichi* o sirena; las historias que se vinculan con esta mujer refieren que ha sido desplazada de este lugar: después de no relacionarse de buena manera con su esposo, la *siwamichi* decidió abandonarlo; esta situación provocó que el agua saliera de la zona y se fuera hacia la costa; esto le confiere una cualidad caprichosa y delicada; incluso los vecinos

mencionan que esto ha provocado que el agua se vaya de ciertos lugares o simplemente desaparezcan los cuerpos de agua; esto es consecuencia de conflictos o envidias (González, 2020, p. 121). El *atlatlakwaltlistli* sirve para la resolución de esos conflictos.

La ceremonia implica una serie de actividades que se realizan en la casa de costumbre. El *wewetlakatl* dirige una secuencia de actos que producen discursos y mensajes integrados en un marco de conocimientos comunitarios, ambientales, emotivos y éticos (González, 2020, p. 121). El tiempo aproximado para realizar la primera parte de la celebración es de seis días. Previamente, el comité de *xochikalli* visita comunidades vecinas para invitarlas a que participen y para recaudar las materias primas o el dinero que se empleará en la ceremonia; este trabajo del comité se conoce con el nombre de “ranchar” y se realiza con algunos meses de antelación.

El acercamiento que aquí se propone permite identificar, más allá del ritual y la representación, la expresión de un sistema complejo de relaciones entre humanos y no humanos, el cual no puede ser definido, delimitado ni mucho menos constreñido a una forma de conceptualización; por lo tanto, implica abrirse al encuentro y reconocimiento de la alteridad y la complejidad que entraña la relación entre los *masewal* y el agua. En los actos que conforman la ceremonia, se exponen un cúmulo de relaciones que son contingentes a los propios participantes, a los objetos, a los discursos, al comportamiento y a las emociones, generándose con ello un ensamblaje de relaciones, agencias y afectaciones entre los diversos seres que interactúan. Así, considero que, dentro del *atlatlakwaltlistli*, la centralidad que se le confiere a los *tlatekmeh* como actores clave en el restablecimiento de alianzas entre humanos y no humanos es parte de un mecanismo más complejo en el que, a través del trabajo y la ayuda, puede lograrse el mantenimiento de un cosmos en continua transformación (González, 2020, p. 133). Este primer argumento es una invitación a considerar cómo, desde la praxis *masewal*, la construcción de un cosmos relacional parte de la interacción, la cual sobrepasa el antropocentrismo occidental al igualar o restarles jerarquía a los humanos y resaltar su articulación con otros seres sociales, representados por los cuerpos creados por el *wewetlakatl*.

Así, la división entre naturaleza y cultura, origen de la separación materialista y objetiva de las sociedades modernas, encuentra un modelo alternativo que plantea el encuentro entre humanos y otras entidades que integran el cosmos *masewal* durante esta ceremonia bajo una perspectiva

de negociación. De este modo, un acto ceremonial que expande sus relaciones con los integrantes humanos y no humanos, centrado en el diálogo sobre el aprovisionamiento de agua, se convierte en un acto de ontología política, donde el agua se posiciona como un agente político que replantea el relacionamiento con los habitantes de las comunidades *masewalmeh* (Descola, 2013; Ingold, 2000; De la Cadena, 2015; Latour, 2004).

Por lo tanto, la ritualización ha sido el medio para captar este significado, a través del seguimiento del agua como agente social y articulador de relaciones en un contexto de escasez del líquido; esto permite comprender esa red de relaciones que genera acciones en medio de un estrés hídrico y social (Latour, 2005); además de evidenciar cómo se construye un cosmos relacional *masewal* o, tal como lo expone Latour (2013), un modo de existencia más allá de la premisa moderna, con lo cual el sentido de lo social se expande al contemplar agentes que modifican nuestra comprensión de la constitución de diversas naturalezas y formas de construir el mundo y generar otras ecologías. Esta praxis destaca la importancia de crear cuerpos, recrear espacios y renovar alianzas como una estrategia creativa o tecnológica del pueblo *masewal*, en la que se expresan sus valores mediante actos cotidianos como la comensalía y la afectividad; aspectos que no necesariamente implican una lectura funcional de reciprocidad, sino de constantes tensiones e inestabilidad, donde la memoria se vuelve presente y el olvido es una pérdida de relaciones. Por eso se sueña con el agua, con el cerro o el maíz: para recordarles a los humanos el vínculo que tienen con estas entidades (González, 2020).

Una idea clave que coincide con este compromiso de relacionamiento con el agua y otras entidades se manifestó durante 2018 en medio de la sequía: en la parroquia de una comunidad cercana al cerro Postektli, se amonestó a los vecinos por ser malos católicos, lo que tenía como consecuencia vivir en un mundo caliente —como el infierno—. Si bien esta analogía de vivir en un mundo de castigo y pena —como lo representaba la imagen del infierno— no tuvo sentido para los habitantes desde su cosmología, alegaron que ellos no se sentían en un espacio de sufrimiento, sino dentro de una relación ampliada donde el sufrimiento se extendía a otros seres —como el cerro o el maíz— o a otras especies como los caballos, el ganado vacuno o las aves.

Esta respuesta generó una reflexión de mayor envergadura a través del concepto *tlaihyowia* o sufrimiento ambiental *masewal* más allá de lo

humano. De manera puntual, este concepto local hace referencia a “estar sufriendo” por la falta de agua, pero esta sensación emotiva era coextensiva a otras formas de vida. Éste fue el primer encuentro con algo que comprendí como una emoción ambiental derivada de la alteración del clima y su lectura a nivel local. Un segundo hallazgo, que fortaleció el concepto, provino de las ideas expresadas por algunos vecinos de edad adulta de Ixcacuatitla, quienes me comentaron que en otras comunidades existía el sufrimiento y no tenían agua porque no hacían costumbre, es decir, ya no se acordaban de ofrendarle al agua.

Esto planteó la cuestión de que esta afectación emotiva derivada de una experiencia sensorial ante la falta de agua —es decir, por un efecto climático— también ponía sobre la balanza la importancia de mantener una relación estable con las entidades humanas que conforman el cosmos *masewal*. Para mi fortuna, estos planteamientos no estaban tan desatinados, pues ya lo refería Goethe: “ciertas ideas maduran en determinadas épocas a semejanza de los frutos que simultáneamente caen en distintos huertos” (citado en Vigotsky, 2004). Así, el concepto de solastalgia planteado por Albrecht (2005) me permitió reconsiderar que, ante la alteración de una ecología local, los efectos percibidos por los habitantes se manifestaban a través de sensaciones que se expresaban mediante un comportamiento corporal y emocional (Ahmed, 2004). De modo que se estaba gestando un tipo de resiliencia ecológica entre los pobladores, quienes enfrentaban episodios ecológicos devastadores, cuyos efectos se manifestaban de forma directa en la salud de las personas, tal como lo identificó Albrecht en comunidades australianas. Así, una forma de subsanar lo acontecido era la recuperación de ceremonias vinculadas con entidades que cohabitan con los humanos (Rose, 2004).

En el caso *masewal*, aterrizar esa afectación por un entorno alterado, expandirla a otros integrantes del cosmos y tener la posibilidad de resolverla se logra a través del *atlatlakwaltlistli*. De esta manera, considero que el conocimiento y la praxis derivada de esta ceremonia tiene una capacidad tecnológica para crear relaciones con diversas entidades que conforman el cosmos, vinculación que genera una atmósfera afectiva que permite recordar y, con ello, restablecer el mundo *masewal*.

La comprensión de esta ceremonia como una tecnología tiene tres elementos fundamentales: primero, concebir una forma de conocimiento aplicado que se extiende más allá de lo humano; segundo, que el desarrollo de esta tecnología implica un sentido de revitalización y recuperación del

cosmos ante las afectaciones cometidas por los humanos, y, tercero, que la percepción de esta crisis ecológica e hídrica es la manifestación de una alteración en el tipo de relacionamiento entre humanos y no humanos, cuyas consecuencias son captadas a través del cuerpo, lo sensorial y lo afectivo. Por lo tanto, la construcción de un conocimiento vinculado a la generación de explicaciones sobre la devastación ecológica desde la experiencia masewal pasa a través del cuerpo, el cual es un filtro que procesa la información registrada día con día y, a partir de ello, genera reflexiones sobre las condiciones que presenta tanto la ecología como la comunidad y la familia. Desde esta reflexividad local se contemplan las acciones a seguir para tratar de mantener en equilibrio una forma de vida masewal.

Así, debemos considerar que la percepción adjetivada como “ambiental” puede entenderse como una toma de conciencia y una comprensión generada desde el entorno a través de la sensibilidad registrada por los individuos (Lazos y Paré, 2000), en tanto que “las percepciones, entendidas como las comprensiones y sensibilidades de una sociedad sobre su ambiente natural, involucran conocimientos y organizaciones, valores que se otorgan a ciertas preferencias, formas de selección y maneras de resolución de conflictos sociales” (p. 23). Sin embargo, dos elementos que, desde la epistemología occidental, podrían suponer un problema en la generación de conocimiento “objetivo” y científico son lo sensitivo y lo emocional, puesto que pasan por el tamiz de la subjetividad individual. Ante esta problemática, el trabajo de Giraldo y Toro (2020) nos da un soporte mediante su propuesta de afectividad ambiental, la cual se asienta en un cuestionamiento y replanteamiento del modelo moderno y occidental de generar, validar y legitimar el conocimiento. Para los autores, este conocimiento alterno puede sustentarse en el cambio de paradigma al pasar de la epistemología a la “epistemo-estesis” —idea que retoman de la filósofa Patricia Noguera— para proponer un tipo de conocimiento surgido de las sensaciones, la sensibilidad, los sentidos y los afectos para pensar en una ética ambiental a partir de un cuerpo sensible a los cambios que afectan los diversos mundos (p. 23).

En tanto, sentir y construir un conocimiento y la praxis derivados de la experiencia corporal que procesa los cambios inmediatos del entorno me lleva a especular que la sequía entre los masewal se conduce a través de la sensación corporal y su emotividad, la cual se manifiesta durante el *atlatlakwiltlistli* en una percepción sensorial colectiva sobre las altera-

ciones que están viviendo localmente. Ante esto, es de vital importancia el reencuentro con las demás entidades que cohabitan el territorio masewal para restablecer un tipo de relacionalidad alterada o, en todo caso, perdida. En consonancia con este planteamiento, es necesario articularlo con el sentido que le doy al concepto de tecnología en este trabajo.

Lo primero que debe tomarse en cuenta es el origen etimológico del concepto, que proviene del griego *techne*: en un sentido amplio, tiene que ver con conocer y poner en práctica ese conocimiento para satisfacer una necesidad, concepción que se denomina “la determinación correcta de la técnica” (Heidegger, 2003; Acevedo 1999). Si bien es vasta la bibliografía generada desde la antropología al respecto, cabe resaltar que el significado detrás de dicho concepto está limitado por la experiencia y el sentido actual de desarrollo y materialidad, derivado de la acepción moderna de tecnología o lo que Acevedo (1999) denominó “esencia de la técnica moderna” —construcción histórica del término—, lo que califica otro tipo de conocimientos desde una postura de imposición y jerarquización.<sup>16</sup>

Este posicionamiento ha estado presente en las diversas escuelas y corrientes teóricas antropológicas que se acercan al tema, problemática que alude a la idea planteada por Latour (2014), quien observa una dimensión dual sustentada en lo material —antropología inglesa— y lo simbólico —antropología francesa—. El autor considera que el problema se sitúa en lo que denomina “frontera de entidades”, que confronta al etnógrafo a través de conceptualizaciones y tipos de relacionamiento que desconoce, y ante los cuales no sabe cómo proceder. Latour enuncia de forma creativa que todo es técnico o, en todo caso, eficiente; sin embargo, este desconocimiento está sustentado por procesos históricos de deslegitimización que permean el sentido y carácter de otras formas de conocimiento aplicado y tecnologías que existen y están activas en el mundo.

A partir de lo anterior, mi propuesta consiste en observar etnográficamente y encontrar el sentido de esos dispositivos de conocimiento. Esto dialoga con la propuesta de Hui (2016) del concepto de *cosmotechnics*, que parte de la idea de desarraigar la universalización del concepto de tecno-

---

16 Algunas ideas que suelen acompañar este discurso hegemónico y occidental de la tecnología o técnica moderna son: funcionalidad, perfección, automatización, burocratización, información y eficiencia.

logía y cambiar hacia una forma en que la técnica, en consonancia con una cosmología particular, genere modelos de interacción basados en una ética relacional. Este último elemento es de vital importancia en mi análisis, pues deja entrever que lo importante de las tecnologías no es tanto resolver las necesidades en un plano material, sino la interacción y la restauración de la interdependencia con otras entidades, con las cuales, de forma conjunta y reflexiva, se da sentido a la pérdida de equilibrio en un cosmos relacional. Este planteamiento rompe con la idea occidental de resolver tecnológicamente el problema ambiental a través de una instrumentalización e intervención sobre la naturaleza, idea que respalda la propuesta de Heidegger sobre el sentido y esencia de la técnica moderna, la cual dispone de la naturaleza mediante un modelo racional y extractivo.

Por lo tanto, entiendo esta acción de dar de comer al agua como una tecnología sustentada en un conocimiento sensible interdependiente que constituye el cosmos *masewal*; esto permite explicar la relación de alianza entre los *masewalmeh* con la dueña del agua y otras entidades, la cual continuamente es recreada mediante la disposición de ofrendas para su mantenimiento o *nimokwitlawis*, siendo este último aspecto un concepto que engloba la memoria del grupo y su forma de coexistir en un mundo con seres más que humanos a través del cuidado y el respeto (González, 2020, p. 155).

Este modelo nahua de interdependencia y regeneración continua que opera con ofrendas o técnica de relacionamiento parte de un vínculo con el agua, entendida como un ser-vivo y sintiente. Este paradigma contrasta con el imaginario ideológico tecnocrático de las sociedades modernas que toma al líquido como un recurso. En todo caso, la escasez de agua, dentro de un mundo interdependiente, permite considerar que la inestabilidad del universo, producto del caos, es un desequilibrio —antes que una amenaza— entre los humanos y otros seres; una mediación que requiere de un espacio de reflexión y negociación. Esto nos permite observar cómo se entiende un episodio de crisis que altera el mundo de los humanos y el cosmos nahua, tal como sucede con la sequía, lo que nos posibilita reflexionar hasta qué punto la ceremonia del *atlatlakwaltlistli* es análoga a un dispositivo discursivo y diplomático, pero también tecnológico con fines cosmológicos, el cual se fundamenta en la capacidad de estas comunidades nahuas para enfrentar de forma continua distintas contingencias (González, 2020, p. 139). Es decir, mediante un conocimiento tecnológico se busca restablecer un relacionamiento perdido con otros seres; un acercamiento que a su

vez genera actos reflexivos derivados de la falta de agua, los cuales llegan a manifestarse a través de acciones concretas que buscan aligerar la inestabilidad hídrica que enfrentan estas comunidades.

Algunas de estas acciones se materializaron durante la sequía de 2024, pues la población masewal identificó un quebrantamiento de las relaciones entre humanos y no humanos: diversos aspectos fueron considerados algún tipo de inestabilidad, lo que tenía como consecuencia el *tlaihyowia*. Uno de estos aspectos es el olvido hacia los espíritus cuando dejan de hacer el costumbre, situación que se ha manifestado en varios periodos dentro de estas comunidades, tal como nos lo refirió don Julio —un vecino de Ixcacuatitla— al recordar una sequía que hubo hace muchos años; la estrategia para reparar el equilibrio fue el rescate de las semillas que se habían abandonado en la casa de costumbre.<sup>17</sup> Esto evidencia que el olvido y descuido de estos seres encarnados a través de los recortes habían traído como consecuencia la sequía a la región (González, 2020, p. 135).

Una manifestación de este desequilibrio que se narra recurrentemente en las localidades es la presencia de un niño o niña que presenta una apariencia de descuido y abandono o que se lamenta por ello. Otra materialización es lo que se denomina como *mayantli* (“hambruna”), episodio problemático que ya se ha presentado en estas comunidades. Estos efectos son recordados con tristeza por las personas; lo primero que se menciona es el cambio de alimentación que acontece: en muchos de los casos, la disminución o la pérdida del maíz propició el uso de raíces para obtener un poco de alimento para pasar los días. Aunque los episodios más recientes de sequía no habían significado cambios tan radicales, en 2024 el panorama cambió (González, 2020, p. 135).

Estos episodios de caos pueden ser enfrentados de forma positiva a través de lo que nombran *niitstok* (“estoy”), que se sustenta en la presencia de cada integrante de la comunidad y alude a los aspectos de trabajar y ayudar. Por esta razón, respetar, cuidar y mantener se convierten en los vehículos para afianzar las relaciones a nivel comunitario entre humanos y otros seres. De esta manera, las cuatro categorías que conforman una vida en sociedad son el sustento para el *kwallitiitstokeh* (“pasarla bien”) (González, 2020, p. 136).

---

17 En este caso, se entiende por “semillas” a los cuerpos de los espíritus materializados en los recortes de papel. La semilla principal es el maíz, aunque también se elaboran los cuerpos para el frijol, el chile y la calabaza.

Esta condición de pasarla o estar bien sólo puede darse en estrecha imbricación con todos los seres que interactúan con los *masewalmeh*. Esta idea remite a la propuesta de Descola (2001), quien propone el concepto “esquemas de praxis” para clasificar las formas en que diversos pueblos del mundo objetivan prácticas sociales, formas de conocimiento y relaciones de intermediación reduciendo de forma práctica categorías de relación. En este sentido, la relación que los nahuas establecen con el agua de forma anímica, es decir, viva, puede interpretarse como la evidencia de múltiples relaciones de interacción, las cuales se centran en la producción de un estado de bienestar tanto para los humanos como para los más que humanos. Así, observamos cómo nuevamente las categorías de trabajo y ayuda se presentan como los elementos articuladores de estas relaciones sustentadas en el respeto y cuyo objetivo es el mantenimiento para el bienestar de esta sociedad extendida (González, 2020, p. 136).

En cuanto a la red de relaciones que se entreteje en el cosmos *masewal*, la propuesta de Latour (2005) sobre lo social plantea que “el significado de la palabra se descompone, ya que ahora designa dos cosas completamente diferentes: primero, un movimiento durante un proceso de ensamblaje; y, segundo, un tipo específico de ingredientes que supuestamente lo diferencia de otros materiales” (p. 1). Este aporte de Latour permite ampliar el sentido de lo social y se convierte en un marco de interacciones mayor cuando se refiere a la categoría de asociaciones, entendiéndola como la conexión entre elementos heterogéneos (p. 5), con lo cual busca contrarrestar el reduccionismo: “tendemos a limitar lo social a los humanos y las sociedades modernas, olvidando que el dominio de lo social es mucho más extenso que eso” (p. 6). Por lo tanto, contemplar una sociedad donde se estrechan relaciones entre humanos y no humanos, tal como la *masewal*, permite una apertura a la creación de otros mundos y otras sociedades; las disociaciones a partir de considerar al humano como eje rector en la vida sólo muestra una reducción de estos mundos diversos.

En el caso que nos convoca, el agua, la tierra, el cerro o los aires tienen agencia, lo que les permite interactuar con los humanos (González, 2020, p. 137). Es esta vinculación social y la atribución de aspectos compartidos entre humanos y no humanos lo que posibilita concebirlos como personas que pueden comunicarse; a pesar de compartir una vida social idéntica a la de los hombres,

la referencia que comparten la mayoría de los seres animados es aquí la humanidad como condición y no el nombre como especie [...] los humanos y todas las clases de no-humanos tienen materialidades diferentes en el sentido de que sus esencias idénticas se encarnan a menudo descritos localmente como simples vestidos. (Latour, 2005, pp. 40-41).

De esta manera, retomo tres elementos que se desprenden de este análisis: el primero, el tipo de relaciones que se pueden establecer a partir de una cualidad compartida que posibilita la comunicación; el segundo, la asociación que surge al integrar e interactuar con estas entidades no humanas a partir de un modelo de socialización sustentado en un aspecto de humanidad compartida, identificado en algunos conceptos relacionados con la vitalidad como *chikawa* (“fuerza”), *ihiyotl* (“aliento”) o *tonali* (“calor”) (González, 2020, p. 139); y, tercero, una construcción relacional a partir de corporalidades diversas, en donde el cuerpo es un elemento que sirve como contenedor de estos seres otros y a través del cual se materializan sus relaciones —una observación similar a la realizada por Trejo et al. (2014)—.

Todos los partícipes en esta ceremonia poseen un elemento de identificación en común o entidad animada, que localmente se puede traducir bajo las tres formas antes mencionadas; sin embargo, ante la ausencia de una corporalidad en los *tlatekmeh*, el especialista se ve en la necesidad de fabricarla para restituir a esas entidades al plano humano, en donde pueden considerarse parte de la comunidad y actuar en conjunto mediante alianzas que permitan recordarles a los humanos en este cosmos, constantemente asediado por la adversidad (González, 2020, p. 139).

Esto permite observar cómo los *masewalmeh*, durante el desarrollo del *atlatlakwaltetlistli*, generan una socialización extendida con otros seres, cuya interacción posibilita mediar circunstancias que afectan el desarrollo de la vida. En este sentido, la presencia del agua es prioritaria pero no limita ni omite la participación de una pléyade de entidades con las cuales se recrea un cosmos dinámico ligado a la vida y tiempo de los no humanos; este ensamblaje de sujetos, colectivos y espacialidades denota vivir en un mundo de creación constante a partir del respeto, los conocimientos y valores que sustentan el costumbre (González, 2020, p. 139).

Este último se circunscribe a un acto protocolario; cada una de las actividades que lo integran tiene como propósito crear las condiciones

idóneas para establecer contacto con los espíritus, corporizados a través de los *tlatekmeh*; así, cada gesto, palabra o acción que se desarrolle frente a ellos tiende a juzgarse como buena o mala. Este dispositivo local de conocimiento y praxis permite interpretar una situación relacional y de agenciamientos que se pone en marcha con el fin de expresar un sentido respecto al mundo y las condiciones de cada ser que interviene en él (González, 2020, pp. 139-140).

Este cambio de paradigma posibilita un acercamiento a otras formas de construir el mundo, las relaciones y los sujetos. Destaco este último aspecto por las implicaciones de la condición de sujeto en las relaciones que se establecen en el *atlatlakwaltlistli*, pues no sólo se centra en una intencionalidad humana sino en la plena intersección con múltiples entidades, las cuales son encarnadas mediante la confección que realiza el *wewetlakatl* (González, 2020, p. 215).

El trato que se tiene con estas entidades es totalmente deferente: se les recibe con música, se les alimenta, son atendidas con cortesía y hospitalidad; ante ellas, la sensibilidad se expone mediante el llanto y la alegría. Además, todas las acciones desarrolladas dan cuenta de un orden jerárquico mediante actitudes y afectividades que se demuestran ante estos seres. En algunos casos, el sentimiento de temor se relaciona de forma específica con los aires, pues ellos pueden ocasionar muchas afectaciones, incluidas calamidades y enfermedades. En el caso de los padres de la tierra, a ellos se les expresa respeto; no cualquiera puede tener contacto con ellos ni tampoco se les manipula de forma constante. En cambio, al *Chikomexochitl* se le consiente, se le mimica; es un niño al que hay que cuidar de forma análoga a cualquier infante de la comunidad, por lo cual siempre se le deben procurar buenos cuidados. Por último, una entidad que demuestra un carácter caprichoso es la sirena o dueña del agua, quien puede alejarse de la vida de los humanos y ponerlos en riesgo si se le hace sentir mal o se le maltrata (González, 2020, p. 216).

En este caso pretendo presentar un modelo de sociedad que trasciende el ámbito de lo humano y que sólo puede ser aprendido y descrito en sus propios términos. Esto nos aleja de cualquier lectura que minimice la intención y la agencia de todos los participantes, práctica muy común en los acercamientos etnográficos, donde se sobreponen categorías que intentan asimilar a términos propios, reduciendo su capacidad de interacción e incluso de construir a la sociedad. Por lo tanto, como se relata

en este apartado, el *atlatlakwaltlistli* deriva de una práctica comunitaria identificable, considerada un protocolo ceremonial con fines diplomáticos, mediante el cual se expresan las relaciones entre la comunidad masewal y las entidades no humanas que conforman una sociedad extendida en un cosmos relacional (González, 2020, p. 216).

Plantear este modelo de interpretación nos conduce a posicionarnos frente a las denominadas peticiones de lluvia, las cuales han sido fundamento de los análisis en la relación de las poblaciones indígenas en México con el agua. Las representaciones y los significados que se desprenden de estos análisis tienen como fundamento una teoría de la reciprocidad y el intercambio, lo que genera una lectura funcionalista donde la mayor capacidad de interacción corresponde a los humanos (González, 2020, p. 216).

Retomando la disertación, ante los embates climatológicos derivados de la temporada de sequía, un dispositivo local que permite relacionarse con la entidad que posee este recurso es el *atlatlakwaltlistli*. Esta ritualización está sustentada en la noción de mantenimiento, categoría local que remite a cuidar y conservar en la memoria a estas entidades y a través de las actividades generadas con ellos; el desarrollo completo de este acercamiento ceremonial se compone de cinco elementos: crear, interactuar, fortalecer, renovar y conciliar; elementos que integran lo que he denominado protocolo ceremonial de un cosmos relacional. De acuerdo con lo registrado durante esta ceremonia, considero que éste es un proceso que involucra el trabajo y el involucramiento tanto de los presentes y el especialista ritual como de los seres que se presentan a recibir las peticiones de las personas mediante las ofrendas. En su conjunto, se puede entender como el acto de adoptar un contrato social metahumano, el cual tiene como principio la socialización en un cosmos inestable (González, 2020, p. 217).

Este apartado se enfocó en exponer otra forma de concebir y habitar el mundo, la cual ha quedado en resguardo de los abuelos del costumbre. Pensar esta forma de conocer el mundo se suma a muchas otras que confluyen en su cotidianidad, las cuales no pueden ser omitidas ni desvalorizadas, sino homologadas como una vía más para enfrentar y resolver las carencias de agua, lo que deriva de lo que se conoce como *kwalitiitstokeh* o pasarla bien. Esta noción alude a la organización, al diálogo, el respeto y los acuerdos que se toman en conjunto, como comunidad. En todo caso, este término que engloba los principios de una buena relación o una ética masewal nos remite a uno de los fundamentos de la cosmopo-

lítica, basado en el diálogo ante la diversidad de puntos de vista sobre un tema común, incluso cuando las perspectivas sean tan divergentes y los intereses múltiples (véase González, 2020, p. 217).

Un relato que sustenta el argumento general de este apartado proviene de la explicación de un vecino sobre el sentido de la ceremonia:

Hay muchas religiones; ya no, ya no obedecen, no, ya no; hay mucho evangelio, dice; ya no obedecen, dice; sí, ya no lo creen en la capilla, ya no, ya no, y por eso nos castiga el Dios, dice; nos castiga, pero, nos castiga parejo: los que tienen dinero, no tienen dinero, maestros, licenciados, el que sabe, de gobierno; vamos parejo; los que tienen dinero comen; los que no, no: van a sufrir, dice; tienes dinero, pero si no hay agua ¿con qué vas a revivir? (Comunicación personal, Teacatl, junio de 2019)

Este relato plantea algunas ideas generales sobre el conflicto que enfrenta esta ceremonia, derivado de la separación comunitaria por otras manifestaciones religiosas católicas y evangélicas, además de las cuestiones políticas, las cuales han provocado que la participación en el costumbre disminuya. Como dato relevante, debe considerarse que, durante la década de los ochenta, en la región de Chicontepec, la pastoral indígena llevó a cabo lo que se denominó “misiones de evangelización”, acción que se ejecutó directamente sobre la población masewal para realizar su conversión al catolicismo, pidiéndoles que renunciaran a sus costumbres.

Ante la poca participación en el costumbre, los habitantes han cambiado su relación con el territorio<sup>18</sup> y la forma de percibirlo; actualmente, la mayoría de la población no entiende la falta de agua como una falta de respeto, sino como un problema natural o ambiental. Después de la sequía de 2024 se desencadenó una reconsideración del costumbre ante la crisis hídrica: actualmente, los habitantes plantean la idea de sufrimiento para entender la situación por la que están pasando, la cual ya no sólo incumbe a las comunidades y a la población masewal, sino que se ha hecho extensiva a la población mestiza.

---

18 Esto no quiere decir que los pueblos son idealmente ambientalistas; también han sido parte de una transformación ecológica que han asumido como parte de su devenir histórico y lo han integrado a sus prácticas y valores culturales.

Por último, debe considerarse otro factor: la aparición de especialistas ha aumentado; sin embargo, muchos de ellos han encontrado una barrera para desarrollar su actividad. Los vecinos argumentan que el trabajo del *wewetlakatl* es de mucha responsabilidad y compromiso, por lo cual no se puede tomar a la ligera, ya que generaría una afectación mayor por falta de respeto. Esto último contrasta con las experiencias de jóvenes que han publicado parte de sus ofrendas en Facebook como una forma de legitimarse frente a especialistas mayores, pero también de difundir su conocimiento. Sin embargo, la lectura que se tiene de este acontecimiento es que el equilibrio relacional que se alcanza mediante las ceremonias ahora tiene un efecto negativo; el cosmos se ha escapado a través de las redes sociales y se encuentra en una convulsión total, dado que esta difusión ocasiona una alteración al trascender los límites de la comunidad física y albergarse entre las comunidades del mundo virtual. Una afectación que sólo puede ser restablecida escuchando los mensajes que comunican los seres a los especialistas, mediante la realización de las ofrendas correspondientes y restaurando el sentido de respeto. Un problema más por resolver.

### ¿Hacer el agua para quién?

La pregunta que encabeza este apartado surgió en 2020, cuando se anunció que el agua era un recurso que ingresaría a la bolsa de valores, bajo la premisa de mercantilizar el líquido. Esta narrativa contrastaba radicalmente con mi investigación de maestría —que había acabado de escribir la noche anterior— y con lo que había encontrado entre los *masewalmeh*. Si bien ambos ejemplos representan dos formas de relacionamiento con el agua, el primero seguía manteniendo una lejanía y cosificación de algo tan importante como este líquido, lo cual, desde mi perspectiva, no resolvía la esencia del problema.

El dilema reside en la forma de percepción y vinculación con el agua: mientras que para las comunidades nahuas ésta es una entidad con vida, para las sociedades occidentales es un recurso que se mercantiliza mediante su extracción, principalmente de territorios indígenas. Entonces, “¿hacer el agua para quién?” es una manera de cuestionarnos si necesitamos transitar de un modelo racional a uno de tipo relacional y afectivo que contribuya a nuevos modos de crear sociedades hídricas. Tal como lo demuestra el *atlatlakwaltlistli*, hacer el agua es posible mediante otras formas socio-afectivas sustentadas en la reflexión, el cuidado y el respeto. Un modelo

que contrasta, incomoda y contraviene al pensamiento de las sociedades modernas que no encuentran la manera de restablecer su condición hídrica.

Durante 2019 pude recuperar uno de los relatos sobre por qué el agua se había ido de la región de la Huasteca, por qué ya no llovía y por qué había sequía. Desde una perspectiva ecológica, el *wewetlakatl* refirió:

[...] pues para mí, para mí... Pues ya no, ya no llueve de plano, ya no quiere llover porque ya no somos iguales. Ya no somos iguales, como antes era; antes era los abuelitos, los respetaba, los respetaba mucho; ellos se juntaban y después ahí estuvieron, estuvieron, estuvieron hasta que termine y ahorita ya no. Ahorita lo que se hace todavía no más unos cuantitos y unas personas; ya no hace caso.

Ellos están trabajando, ellos están haciendo cosas, [a] ellos no les importa qué es lo que, lo que, estos, nos está pasando y por eso así estamos. Por eso ya, ya nos castiga, también. Pero el diosito no nos castiga, nomás [a] ellos; nos castiga a todos porque no, no, no se puede quitarlos porque estamos revueltos. Y por eso así estamos.

En partes de plano ya no lo respeta. En partes, en partes, todavía lo respetan, en tradiciones, las costumbres. Nomás imagínate ahorita cómo estamos. Cómo estuvimos. Desde aquí empieza, se va derecho, aquí está el cerro. Todavía venía el agua, pero para allá abajo, ¿por qué? Porque allá de plano ya no respeta, ya no, no quiere nada eso. Y por eso el castigo ahí está. Ahí nos dan el ejemplo.

Si nosotros pensaríamos que sí hace falta eso que estamos haciendo, lo haría todos. A la mejor todavía se pudiera, se podría regresar. Ellos dicen que no, no comen lo que nosotros estamos poniendo; lo que estamos ofrendando no come, claro, no come. Pero él está viendo que nosotros estamos viendo también todavía por ellos. Y yo así, así siento. Dicen las personas por qué están poniendo, ese no come. No come lo que ofrendamos. Así dicen.

Nomás, como te digo, ya no somos iguales, mucha gente que nomás nos están viendo, mucha gente está riendo de nosotros. Ahora, si fuera parejo, fuera parejo, fuera iba a decir ellos también. Pues todo queremos. Queremos esas cosas. Aunque no voy, pero doy mi dinero. Para que trabaje mi familia, pero ellos no. Ellos, sí, tienen ahí en la bolsa, pero no quieren dar ni un poquito. Eso es lo que yo digo por lo

que pasa eso. (Especialista ritual, comunicación personal, Ixcacuatitla de los Pinos, junio de 2019)<sup>19</sup>

El siguiente es otro relato —identificado como un cuento en la oralidad local— más cercano a los habitantes y que representa un acontecimiento que conforma la historia de las comunidades en su relación con el agua, tal como lo relató doña Florencia, mujer que participa en las ceremonias y en el comité como madrina del Chikomexochitl y del agua:

El agua está viva... es por la sirena, dicen; los abuelitos así nos decían. La sirena se fue porque se enojó. La sal viene del mar. La sal es de la sirena. Entonces dice la sirena que, cuando ella era una muchacha y que, este, se bañaba y cuando se bañaba en una tina, dice que le sacaba la sal de las axilas. Entonces ella preparaba su comida sabroso, con sal...

Que le regañaron, que le dijeron que cómo lo hace y nomás se quedaba callada. Pero, este, una ocasión, la cachó su suegra o su marido, no sé quién fue. Y le dijo, dijo que es bien cochina, que la corrió, pues que se vaya ahí. Entonces la sirena se fue, pero se fue a transformar a otro lado. No sé a dónde, pero se fue a transformar lejos, del mar. Y aquí ya no llegó, ya no hubo sal, pues. La sirena se fue, por eso dicen que está vivo, *yoltok*. (Comunicación personal, Ixcacuatitla, julio de 2019)

Esta narración evidencia la vinculación histórica entre los nahuas y el agua; más allá de los episodios entretajidos de encuentro y desencuentro, se mantiene presente en la memoria que la falta de respeto pone en situación de vulnerabilidad la relación con la sirena, una de las detentoras del líquido. Sin embargo, también presenta la posibilidad de conservar esa relación para tener vida o *yoltok*. Esta cualidad, podemos argumentar, se manifiesta de forma concreta mediante dos acciones: la primera es que, cuando a alguien se le pide que comparta agua de alguna fuente hídrica que tiene en su propiedad, siempre accede, ya que consideran que, al negarse, el agua escucha y siente la negativa del posesionario, por lo cual

---

19 Este relato sustenta la investigación de maestría realizada por el autor (González, 2020, pp. 205-206).

lo castiga alejándose del espacio, que queda seco. La segunda pudo observarse en el comportamiento que tuvieron los habitantes de Ixcacuatitla ante la falta de agua en otras localidades: dado que ellos contaban con líquido en su pozo, nunca se negaron a compartirlo con los demás, aun cuando se presentó un comportamiento voraz por parte de los ajenos a la comunidad, quienes se abastecían en grandes cantidades. Pese a que estaban en una situación delicada, no podían enojarse ni negarles el acceso al líquido; por ello, de común acuerdo, se decidió limitar la cantidad en un sentido de racionamiento: cercaron el acceso al pozo y establecieron horarios para la obtención del agua, ya que era en las noches cuando más se saqueaba a la comunidad.

Por otra parte, la relacionalidad establecida con otras entidades no humanas está presente tanto en la memoria como en las prácticas cotidianas de los *masewalmeh*. Estas narrativas, desde una experiencia cultural distante —como la nuestra, siendo ajenos a la comunidad—, parecen insertarse y adecuarse dentro de conceptos como mitos, cuentos o historias locales; sin embargo, muchas de ellas dan cuenta de la conexión con las entidades con las que cohabitan; asimismo, interpretan los mensajes que se transmiten a través de estos contactos, ya sea en actividades diurnas —principalmente durante el trabajo en la milpa— o nocturnas —a través del sueño—. Estos episodios de comunicación están mediados por el especialista ritual, quien, a través de su don —o trabajo—, permite conocer las causas de estos encuentros, los cuales, en la mayoría de las ocasiones, terminan con la entrega de algunas ofrendas cuyo objetivo es generar un sentido de cuidado, respeto y manutención de la conexión con esas otras entidades. Así lo refirió don Eulalio, un hombre mayor de la comunidad de Teacatl, quien ha tenido este tipo de encuentros en su milpa con la entidad del maíz:

Yo vi a una niña, a una señora, y fui a ver al viejito de allá arriba [aquí se refiere a un anciano habitante de la comunidad que tenía el don —o el trabajo— como especialista ritual]. Yo le dije que lo vi [a la niña] en la milpa, al mediodía; las matitas apenas estaban floreando los elotitos, tienen sus elotitos chiquitos... Y hace mucho calor, como este calor, al mediodía. Así estoy sentado en la sombra, y vi que viene una abuelita así de lejos, una abuelita con cabellos [largos] con naguas, y no había amarrado su cabellito; viene caminando, viene caminando la

abuelita. Yo vi que venía, y como cuando la vi cerré mis ojos y, cuando los abrí, ya no estaba. Sí, ese es Chikomexochitl... Yo por eso siempre hago la costumbre de los elotes... cada cosecha. Mi papá lo hacía. Es un gasto... Mucha gente ya no lo quiere hacer. Cuando ya hay elotes sólo lo sacan y ya lo van a comer... Cuando lo fui a ver, me dijo: “hágallo su costumbre, es lo que quiere”. (Comunicación personal, Teacatl, junio de 2019)

Cabe mencionar que, durante aquella temporada, le afligía ver cómo sus plantas de maíz no se desarrollaban por falta de agua, exceso de calor y el estado del suelo; estas condiciones presentes en su milpa las consideraba un sufrimiento extendido hacia sus plantas, pues padecían las inclemencias del sol. Esta situación lo llevó a un episodio de dolor que culminó con la destrucción de su parcela, pues la agonía de sus plantas era mayor bajo aquellas condiciones climáticas.

Ahora bien, existe otro tipo de relacionalidad que está limitada a la experiencia del especialista ritual con las entidades —o dioses— que le han entregado el don para comunicarse con ellos a través de su actividad durante las ceremonias —principalmente, la confección de los recortes de papel o cuerpos de las entidades—, la lectura del maíz —o consultas— y los encuentros establecidos entre los espíritus y los *masewal*. En este caso, las nociones de cuidado y mantenimiento son centrales para entender la encomienda que tienen los especialistas, pues de ellos depende en cierta forma la continuidad de las ceremonias: ellos son los encargados de preservar el conocimiento y la memoria dentro de las comunidades, tal como lo refirió don Víctor, especialista ritual, quien recordó que, tras la realización de las ceremonias en Ixcacuatitla, en su propia localidad no querían hacerla; sin embargo, ésta era necesaria porque las consecuencias de la sequía ya se estaban presentando en su comunidad:

Aquí también no querían hacer. [...] A la tercera, fue cuando ya se agarraron unos cuantos señoras, dijeron: mejor nomás nosotros vamos a hacer, unos cuantitos vamos a hacer... Yo con mucho gusto, le digo, con mucho gusto, yo les ayudo, pero ahora sí nos vamos a poner de acuerdo, vamos a ir reunir allá en *xochikalli*.

Esa misma noche, me vinieron a dejar a una niña. Una niña me lo trajeron aquí, me dijeron que yo le cuide a la niña porque su mamá,

ella salió, se fue. Se fue su mamá, ya no puede estar aquí, pero su hija se va a quedar todavía aquí. Bueno, yo le dije que sí la recibo, yo lo voy a cuidar. Así, otra noche. Otra vez, otra me lo trajeron. Una niña pero feo, feo, su carita, todo sucio, está su ropita todo sucio. ¿Qué quiere decir? Quiere decir porque nosotros no lo cuidamos. No lo cuidamos, aunque lo tenemos no lo cuidamos y por eso así. Y también lo recibí, aquí lo recibí. (Comunicación personal, El Limón, julio de 2019)

Esta relacionalidad es extensiva no sólo a las entidades con las cuales se convive, sino también a los espacios en que habitan y que funcionan como marcadores en el territorio. Un elemento que demuestra esta relación activa es la presencia del cerro Postektli; para los visitantes, éste opera como un marcador en el paisaje ritual huasteco, pero, para los participantes en el costumbre y los especialistas rituales, tiene otras acepciones, tal como lo refirió don Víctor:

Para mí es una oficina. Es una oficina, no cualquiera, es una oficina. Haz de cuenta como que es la presidencia. Lo que yo hago, hago, es, es lo que yo trabajo, hago como solicitud. Un trámite así. Así yo pienso, así la tengo en mi mente. Por eso le digo, mucha gente dice: ¿Y ahora por qué no llueve? ¿Por qué no llueve, si ya hicieron esa costumbre? [Contesta:] ¿Ustedes van en la presidencia? ¿Va a solicitar? Cualquier cosa, siempre van a la presidencia; ahí solicitan. Nosotros igual. Nosotros solicitamos para que llueva, para que haya maicito; eso es lo que pedimos. Y es lo que queremos y aparte, este, ahí queremos el agua. Para que, para que crezca, que crezca el maicito; el maicito es el que le decimos Chikomexochitl; es lo que le decimos. Pero no va a vivir, no va a vivir así, nada más va a crecer así, nada más. Siempre él va a crecer, pero con agua, porque sin agua no va a crecer, aunque está limpio la tierra, está limpio en la tierra, pero si no tiene agua no va a crecer. ¿Por qué? Porque no tiene su fuerza, no tiene su sangre. Tampoco nosotros. Si no tomamos agua no vamos a vivir, no vamos a tener sangre. Es la sangre de la tierra, el agua. Es la sangre de la tierra, ése es lo que estamos tomando. Por eso estamos aquí, por eso también tenemos sangre.

Para mí es así, es así, es un municipio. ¿Por qué? Porque la mesa grande, yo le digo, es ahí; está el presidente y los demás son como

vocales. Son como vocales porque por eso da muchas, muchas partes. No un solo parte, no; por eso cada parte, cada parte, cada parte lleva su corte diferente [en este caso, cada espacio contiene diferentes seres de papel recortado, cada uno con sus propios atributos]. ¿Hace su trabajo? Porque cualquiera, cualquiera oficinita tiene su trabajo, no. Haz de cuenta el agente ministerio, el comandante. Yo le digo al comandante, aquí al pie del cerro cuando entramos en la cerca... en la tranca donde pasamos, para mí un comandante está cuidando ahí y por eso le invito un poquito de aguardiente, un cigarrito; ahí lo paso a dejar para que me dé permiso para entrar. Por eso hago eso, pero no cualquiera hace. No sabe. ¿Por qué? Porque no han visto. (Comunicación personal, Ixcacuatitla, junio de 2019)

Como se observa en este apartado, el sentido de hacer agua se sostiene en los actos de conservar y recrear las relaciones con las entidades que cohabitan junto a los *masewalmeh*. Si bien esta conexión en la mayoría de las ocasiones se oculta o no se refleja abiertamente, en la realización de las ceremonias se revela ese vínculo afectivo con los seres. La atmósfera general de la ceremonia, la solemnidad de ver cómo van apareciendo los cuerpos de los espíritus, la sonoridad aguda de los sones que identifican de forma semántica y pragmática cada una de las acciones realizadas por el especialista dotan de una sensibilidad a los participantes; ésta se manifiesta en la forma en la que tocan o le hablan a los recortes, la sutileza de ataviarlos con viandas nuevas, así como a través de las súplicas y el llanto ante los espíritus por olvidarse de ellos, por dañarlos. Esta ceremonia que despliega el cosmos con el que conviven los *masewal* es un recordatorio de otro modo en el que las sociedades han convivido con otros seres de forma respetuosa e interconectada, construyendo relaciones de interdependencia, cohabitando un territorio y generando vitalidad para los pueblos.

### Consideraciones finales. Volver a la afectividad hídrica

Una reflexión derivada de esta sequía que se ha plantado en la región, como lo refieren las personas, es la necesidad de hacer volver al agua a la Huasteca. Esta idea se sustenta en la aparición, durante 2023 y 2024, de diversos *xochikalli* en la región, tanto en comunidades *masewal* en donde no existían estas casas de costumbre como en las que ya no se realizaban las ceremonias, así como en comunidades mestizas que colindan con los *masewal*.

Esta preocupación generalizada entre *masewalmeh* y mestizos —porque ahora sí afecta intereses económicos mayores— se ve reflejada en los registros de las casas mediante sistemas de información geográfica (SIG), que ha dado como resultado un entendimiento aproximado e interpretativo de la aparición de estas ceremonias en un cinturón hacia el sur del municipio y a lo largo de los dos principales ríos de la región: el Calabozo y el Vinazco. Este despertar ecológico y de reflexión hídrica ha generado una situación de alerta; la misma que inició con el mínimo sentido de *tlaihyowia*, sólo que ahora ha tomado el significado de una crisis total que afecta a todos por igual; esto se traduce en el desarrollo de un marco espacio-temporal crítico a través del concepto de *tipoliwíseh* (“vamos a desaparecer”).

Por lo tanto, desde la experiencia de los *masewal* de la región de Chicontepec, podemos reflexionar sobre el sentido que puede tomar la crisis hídrica en las sociedades, las cuales tendrán múltiples prácticas, técnicas y dispositivos para resolver su carencia de agua. Sin embargo, como lo deja entrever este trabajo, no se trata de resolver una necesidad sin un proceso reflexivo sobre el origen que ocasiona ese problema: en este caso, la sequía y el olvido de las ceremonias. Lo que propone la práctica *masewal* de forma radical es buscar un cambio de relacionamiento con todo el entorno y los seres que coexisten en y dentro de las comunidades, pasando de una reflexión epistemológica y racional a una propuesta afectiva y relacional. Así, darle de comer al agua es un acto representado a través de las ofrendas, pero guarda un valor más profundo en el reconocimiento de aquellas relaciones que se establecen con seres más allá de lo humano, tal como se ha planteado mediante una tecnología relacional en el Antropoceno. Es una muestra de que el acto de la vida se crea con trabajo, ayuda mutua y respeto bajo un sentido de compromiso y en colectivo. Así, como se ha intentado demostrar a través de la narración de esta experiencia acaecida en 2024, compartir el conocimiento entre *masewal* y mestizos es un acto de responsabilidad colectiva para reflexionar y actuar de forma conjunta ante la escasez hídrica. “Hacer el agua” es una responsabilidad colectiva, política y sensible para el reconocimiento de una interdependencia más que humana.

## Bibliografía

- Acevedo, J. (1999). *Heidegger y la época técnica*. Editorial Universitaria.
- Acosta, E. (2019). Una antropología crítica para repensar el despojo de territorios. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4(13), 99-111.

- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh University Press.
- Albrecht, G. (2005). Solastalgia: A new concept in health and identity. *Philosophy Activism Nature*, (3), 41-55.
- Ariel de Vidas, A. (2003). *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Ariel de Vidas, A. (2021). *Combinar para convivir. Etnografía de un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana en tiempos de modernización*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis.
- Ávila Quijas, A. O., Gómez Serrano, J., Escobar Ohmstede, A., y Sánchez Rodríguez, M. (coords.). (2009). *Negociaciones, acuerdos y conflictos en México, siglos XIX y XX. Agua y tierra*. El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Bold, R. (ed.). (2019). *Indigenous Perceptions of the End of the World*. Palgrave.
- Broda, J., Iwaniszewski, S., y Montero García, I. A. (2007). *La montaña en el paisaje ritual*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Bryant, R., y Knight, D. (2019). *The Anthropology of the Future*. Cambridge University Press.
- Cadena, M. de la. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University Press.
- Camacho Servín, F. (2024). Padece México histórica ola de calor, alertan especialistas. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/noticia/2024/05/23/politica/padece-mexico-historica-ola-de-calor-alertan-especialistas-4933>
- Centro Nacional de Programas Preventivos y Control de Enfermedades. (2024). *Temporada de calor 2024*. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/salud/cenaprece/es/articulos/temporada-de-calor-2024>
- Certeau, M. de. (1984). *The Practice of Everyday Life*. University of California Press.
- Clifford, J., y Marcus, G. E. (eds.). (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.

- Collins, S. (2008). *All Tomorrow's Cultures Anthropological Engagement with the Future*. Berghahn.
- Crutzen, P. J., y Stoermer, E. F. (2000). The "Anthropocene". *Global Change Newsletter*, (41), 17-18.
- Descola, P. (2001). *Antropología de la naturaleza*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lluvia Editores.
- Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press. (Obra original publicada en 2005)
- Domínguez, J. (2019). *La política del agua en México a través de sus instituciones, 1917-2017*. El Colegio de México.
- Escobar, A. (2008). *Agua y tierra en México, siglos XIX y XX [vols. I y II]*. El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis.
- Galinier, J. (2018). *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centre National de la Recherche Scientifique, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giraldo, O., y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Universidad Veracruzana, El Colegio de la Frontera Sur.
- González, C. (2020). *Tlaihyowia: La emergencia del agua en una comunidad nahua de la huasteca veracruzana [tesis de maestría]*. Universidad Iberoamericana.
- González, D. (2019). *Llover en la Sierra: Ritualidad y cosmovisión al rayo entre los zapotecos del sur de Oaxaca*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, M. (2019). *Maseual ojtli. Grafías de la diferencia nahua en la huasteca meridional*. Ediciones Navarra, Centro de Investigación y Capacitación Rural, Instituto Veracruzano de la Cultura, Colegio de Psicoanálisis Lacaniano.
- Good, C. (2020). La lógica cultural nahua y sus principios generadores: Desde la etnografía a nuevos modelos teóricos. En P. Pitarch (coord.), *Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica* (pp. 57-93). Nola.
- Harvey, D. (2014). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Profile Books.
- Heidegger, M. (2003). *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria.
- Hui, Y. (2016). *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*. Urbanomic.

- Ingold, T. (2000) *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge.
- Kruell, G. (2021). Los caminos olvidados de la “cosmovisión mesoamericana”. En M. Martínez y J. Neurath (coords.), *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis* (pp. 41-64). Sb.
- Lakoff, G., y Johnson, M. (2022). *Metáforas de la vida cotidiana*. Teorema. (Obra original publicada en 1986)
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
- Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2014). Technical does not mean material. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1), 507-510.
- Lazos, E., y Paré, L. (2000). *Miradas indígenas sobre una naturaleza “entristecida”: Percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- López, F. (2023). *Agua y pueblos indígenas. Entre la espiritualidad, el derecho humano y el mercado*. Akal, El Colegio de San Luis.
- Moctezuma, P. (2023). *El agua en nuestras manos*. Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías.
- Navarrete, F. (2021). La cosmohistoria: Cómo construir la historia de mundos plurales. En M. Martínez y J. Neurath (coords.). *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis* (pp. 23-39). Sb.
- Peña, F. (2004). *Los pueblos indígenas y el agua: Desafíos del siglo XXI*. El Colegio de San Luis.
- Pitarch, P. (coord.). (2020). *Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica*. Nola.
- Questa, A. (2023). *Montañas que danzan. Laboratorios maseual para el mantenimiento del mundo*. Sb.
- Rojas, J. de. (2021). *La etnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de sus historias*. Sb.
- Rose, D. B. (2004). *Reports from a Wild Country: Ethics for Decolonisation*. University of New South Wales Press.
- Sandstrom, A. (2010) *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis,

- Universidad Autónoma de San Luis Potosí. (Obra original publicada en 1991)
- Siméon, R. (1977). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Siglo XXI.
- Steffen, W., Crutzen, P. J., y McNeill, J. R. (2007). The Anthropocene: Are humans now overwhelming the great forces of nature? *Ambio*, 36(8), 614-621.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, (14), 17-41.
- Trejo Barrientos, L., Gómez Martínez, A., González González, M., Guerrero Robledo, C., Lazcarro Salgado, I., y Sosa Fuentes, S. M. (2014). *Sonata ritual: Cuerpo, cosmos y envidia en la huasteca meridional*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Vargas Cetina, G. (2007). Tiempo y poder: La antropología del tiempo. *Nueva antropología*, 20(67), 41-64.
- Vigotsky, L. (2004). *Teoría de las emociones. Estudio histórico-psicológico*. Akal.
- Williams, R. (2004). *Los tepehuas*. Universidad Veracruzana.
- Zainos, D. (2024). ¿Qué son las olas de calor anormales que afectan a México en 2024? *Milenio*. <https://www.milenio.com/estados/que-son-las-olas-de-calor-anormales-2024>