

# EL AGUA EN LA PERCEPCIÓN MAZAHUA: ECOFILOSOFÍA Y NARRATIVA DE LA NATURALEZA

## WATER IN MAZAHUA PERCEPTION: ECOPHILOSOPHY AND NARRATIVE OF NATURE

David Figueroa Serrano\*

Fecha de recepción: 25 de septiembre de 2018 • Fecha de aprobación: 29 de junio de 2020.

**Resumen:** Diversas sociedades han concebido a la naturaleza como un todo integral, una entidad viva. Esta perspectiva ontológica es una forma del *ser en el mundo* y representa otros caminos de la convivencia con el entorno. Este texto busca aportar elementos para entender la lógica de la percepción del agua en los pueblos mazahuas del Estado de México, a partir de referentes cosmológicos. Desde la perspectiva de la ecofilosofía, estas formas de asumir el entorno nos permiten repensar nuestros fundamentos epistémicos sobre la naturaleza. Metodológicamente, se realizó trabajo de campo en las comunidades mazahuas de la región noroccidente y occidente del Estado de México, principalmente se retomaron localidades cercanas a los ríos Lerma y Cutzamala. A partir de entrevistas a profundidad, recorridos de área e información documental se identificó la percepción del agua, así como los diferentes conflictos por los recursos hídricos y los proyectos de trasvase.

**Palabras clave:** agua; pueblos indígenas; ontologías de la naturaleza; ecofilosofía; narrativa oral.

**Abstract:** Various societies have designed nature as an integral whole and as a living entity. This ontological perspective is a form of *being in the world* and represents other paths of coexistence with the environment. This text seeks to provide elements to understand the perception of water in the Mazahua people of the State of Mexico, from cosmological references. From the perspective of ecophilosophy, these cosmological referents are necessary to rethink our epistemic foundations on nature. Methodologically, fieldwork was carried out in the Mazahua communities of the northwestern and western region, mainly in localities near the Lerma and Cutzamala rivers. Based on in-depth interviews, area

\* Facultad de Antropología-Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), México, davdatura@hotmail.com.

tours and documentary information, the perception of water was identified, as well as the different conflicts over water resources and diversion projects.

**Keywords:** water; Indigenous people; ontologies of nature; ecophilosophy; oral narrative.

**Résumé :** Diverses sociétés ont conçu la nature comme un tout intégral, une entité vivante. Cette perspective ontologique est une *manière d'être* dans le monde et représente d'autres voies de coexistence avec l'environnement. Ce texte cherche à fournir des éléments pour comprendre la logique de la perception de l'eau chez les peuples Mazahua de l'État du Mexique à partir de références cosmologiques. Du point de vue de l'écophilosophie, ces façons d'assumer l'environnement, nous permettent de repenser nos fondements épistémiques sur la nature. Méthodologiquement, des travaux de terrain ont été effectués dans les communautés Mazahua du nord-ouest et de l'ouest du pays, principalement dans les localités proches des rivières Lerma et Cutzamala. À partir d'entretiens approfondis, de visites de zones et d'informations documentaires, la perception de l'eau a été identifiée, ainsi que les différents conflits liés aux ressources en eau et aux projets de dérivation.

**Mots-clés :** l'eau ; peuples autochtones ; ontologies de la nature ; écophilosophie ; récit oral.

## Introducción

El agua, como un referente de vida, es expresión de las condiciones de supervivencia biológica y, evidentemente, es un referente simbólico que atraviesa las cosmologías de los pueblos por su relevancia vital. Su trascendencia se transmite en las narrativas que expresan relaciones socioambientales de gran arraigo. Estas son construcciones que se tejen tanto en las formas de vinculación y apropiación del entorno, en los usos, prácticas, conocimientos y significaciones de la naturaleza, como en las posturas ejercidas por las normativas del Estado, sus instituciones y políticas que generan transformaciones en el ambiente y en los paisajes culturales.

Las relaciones socioambientales de las comunidades mazahuas del Estado de México reflejan una serie de procesos vinculados a la protección territorial, valoraciones de la naturaleza, así como de la forma en que se genera una convivencia y aprovechamiento de esta, los cuales pueden ser procesos de construcción y recreación desde lo local, así como efecto de diferentes proyectos de explotación de los mantos acuíferos y políticas ambientales de carácter nacional e internacional.

El Estado de México cuenta con una amplia diversidad cultural y biológica. Su territorio alberga parte de tres regiones hidrológicas: Lerma-Santiago, Balsas y Pánuco, siendo cabecera de las cuencas principales de los ríos que llevan el nombre de sus regiones hidrológicas: Lerma, Balsas y Pánuco. Uno de los ríos más importantes del país, el río Lerma, atraviesa cuatro estados con una extensión aproximada de 1180 km. La cuenca del Río Lerma-Toluca cubre el 23.90 % de la superficie de la entidad (Inegi 2001).

Las regiones mazahuas cuentan con una importante masa forestal. En la zona poniente se tiene el Santuario de la Mariposa Monarca, que se comparte entre el Estado de México y el de Michoacán, cubriendo una extensión de 56 259 hectáreas (CONANP 2001), gran parte de este santuario se encuentra en tierras de propiedad comunal y ejidal.

Boege (2008) plantea que las comunidades indígenas a partir de sus zonas culturales han conservado la diversidad biológica como recurso para la supervivencia; además de ello, sus territorios son espacios de captación de agua muy significativos: el 23.3 % del total nacional en cuanto a captación vertical se produce en el territorio de los pueblos indígenas. La mayoría de los territorios se localizan en cabeceras de las cuencas, lo cual marca un papel central de los pueblos indígenas en cuanto a la *producción* de agua.

El agua, además de ser un referente vital para la subsistencia humana de los pueblos mazahuas, ha marcado diferentes procesos de representación simbólica,

donde esta no es percibida solo como un recurso natural, sino como parte de una realidad integral que es humanizada y sacralizada por estas poblaciones originarias. Por tanto, partimos desde la reflexión de la ecofilosofía para identificar las percepciones cosmológicas que se construyen narrativamente en torno al agua personificada a partir de espiritualidades protectoras.

Las cosmologías sobre la naturaleza dan fundamento a las valoraciones axiológicas del agua en procesos emergentes y que evidentemente no quedan solamente representados en diversas narrativas tradicionales como figuras creativas de la oralidad, sino como elementos vigentes y configuradores de las percepciones sociales. Estos son una base para la acción social y la explicación de procesos históricos que se vinculan con la gesta de proyectos gubernamentales de trasvase. En tal sentido, las narraciones que exponen nociones cosmológicas son una exégesis de las interacciones de la población con su entorno, incluidas las ejercidas con el Estado.

La cosmología es la manera tradicional en la que gentes de todos los lugares y épocas han estructurado su experiencia de la realidad. Dicha experiencia nunca es pura, siempre está mediada por la mente. *La mente de una sociedad forma parte intrínseca de su cosmología [...] La matriz cosmológica nunca es un mero diccionario para interpretar el cosmos tal como es, sino un conjunto de maneras de relacionarnos con él [...]* En las cosmologías tradicionales, esta matriz suele implicar un intercambio recíproco, basado en la participación más que en la coerción. (Skolimowsky 2017, 48-49)

Las narrativas tradicionales como constructos simbólicos y categóricos son parte de la comprensión del entorno, la naturaleza y la vida misma. Es por ello, que partimos de este fundamento para analizar la forma en que el agua es recreada por los pueblos mazahuas del Estado de México, desde las narrativas que responden a lógicas de valoración de esta como entidad integral y anímica que trasciende la percepción de recurso natural.

Metodológicamente, se realizaron diferentes estancias de trabajo de campo durante cuatro años (agosto de 2014-octubre de 2018) en ocho localidades mazahuas de la regiones noroccidente y occidente, cubriendo comunidades que bordean las cuencas del río Lerma y el río Cutzamala, pertenecientes a los municipios de San Felipe del Progreso, Atlacomulco, Ixtlahuaca y Villa de Allende. Se efectuaron cincuenta entrevistas a profundidad con hombres y mujeres entre los treinta y setenta y cinco años, así como pláticas informales. Esta información se fortaleció con diversos recorridos de área, la realización de etnografías locales, así como una revisión documental que permitió contextualizar y profundizar la

información sobre el tema y la definición de las dos regiones mazahuas. A partir de ello, se identificó la percepción del agua, así como los diferentes conflictos por los recursos hídricos y los proyectos de trasvase.

## Las regiones mazahuas

Según el censo del Inegi (2010), en el Estado de México hay 116 240 hablantes de la lengua mazahua, lo cual la hace la lengua originaria con mayor vitalidad en la entidad. La población mazahua del Estado de México se concentra principalmente en trece municipios (véase mapa 1), los cuales son colindantes entre sí, formando una franja regional en el occidente y noroccidente del estado, en los límites con Michoacán. Tanto por el aprovechamiento de las cuencas hidrológicas, así como por los procesos de comunicación y transporte, la región occidente ha desarrollado características específicas en su relación con los afluentes del Balsas, a diferencia de las comunidades mazahuas del noroccidente, las cuales históricamente han estado relacionadas a la cuenca del Lerma. Las poblaciones mazahuas de la cuenca del Lerma se han vinculado con las rutas que se dirigen hacia el norte del país, mientras que las comunidades de la cuenca del Cutzamala históricamente han tenido fuertes relaciones con ciudades y pueblos del occidente de México:

Esta región ha sufrido severos cambios sociales y ambientales originados por la explotación de la raíz de zacatón y por las actividades agropecuarias desarrolladas en las haciendas durante el siglo xix y hasta los años treinta del siglo xx. El acelerado cambio del paisaje ambiental no se da, sin embargo, con el reparto agrario, sino con el retiro paulatino del Estado en materia de desarrollo agropecuario, en los últimos 20 años. (Vizcarra-Bordi 2002, 10)

La agricultura de autoconsumo y comercial fue la base económica de los pueblos mazahuas, apoyada por la ganadería y aprovechamiento de animales de traspato y recolección de frutos, vegetales y hongos en las llanuras y bosques. Este proceso tuvo una severa transición a partir de procesos migratorios laborales hacia diversas ciudades del país, principalmente la Ciudad de México, para el trabajo en la construcción, comercio ambulante y servicio doméstico (Vizcarra-Bordi 2002; Gómez Reyes 2011a). La formación de zonas industriales cercanas a la región mazahua ha generado una transición de los esquemas laborales regionales, así como el uso y aprovechamiento del suelo, proceso que



Mapa 1 - Comunidades con mayor población de origen mazahua.  
Elaboración del autor, con apoyo técnico de Ariadna Mayte de la Rosa Sánchez.

se agudizó de manera drástica a partir de la década de 1960 con la incorporación de la zona industrial Pastejé en el municipio de Jocotitlán, así como la migración internacional para el trabajo en los campos agrícolas de países del norte del continente.

*Transformaciones en el paisaje regional de las comunidades mazahuas*

El Estado de México se caracteriza por diversos cuerpos de agua que en su aprovechamiento histórico generaron sistemas culturales lacustres por parte de los grupos de origen mesoamericano (mazahuas, otomíes, matlatzincas, nahuas y tlahuicas), así como por poblaciones mestizas que se fueron forjando en el periodo colonial y el crecimiento de villas y ciudades vinculadas a la agricultura, el comercio y la vida lacustre. Este estilo de vida que caracterizó el valle de Toluca, y los valles aledaños, se vio trastocado por los procesos de industrialización y urbanización de mediados del siglo xx con los proyectos de aprovechamiento de los recursos hídricos destinados a las ciudades que por ese entonces afianzaban su crecimiento.

Este proceso con el tiempo generó diversos problemas, uno de ellos fue la desecación de lagunas y mantos acuíferos. De igual forma, la contaminación afectó drásticamente las cuencas a partir de los residuos industriales que han sido vertidos a sus afluentes. El caso más drástico de contaminación lo presenta el río Lerma: «El diagnóstico de la calidad del agua en la cuenca del Lerma indica que casi en su totalidad no es apta para el abastecimiento de agua potable; sin embargo, se puede considerar que un 60 % tiene calidad regular para uso recreativo y para la conservación de flora y fauna, y un 40 % es de buena calidad para uso agrícola e industrial» (Inegi 2001, 64).

A diferencia de esta cuenca, el río Cutzamala, en el occidente del estado, se ha convertido desde hace cuarenta años en el sistema hidrológico más importante para la distribución de agua hacia la Ciudad de México y municipios conurbados del Estado de México. Perteneciente a la región hidrológica del Balsas, la cuenca del Cutzamala atraviesa los municipios donde se encuentran las tierras comunales y ejidales de los pueblos mazahuas del occidente. Según el Inegi (2001), el Plan Cutzamala recolecta 24 m<sup>3</sup>/s.

A partir de las acciones del Plan Cutzamala y sus efectos en la zona, se han generado conflictos socioambientales ligados a los derechos comunales y las afectaciones agrícolas provocadas por las inundaciones de tierras de los pueblos mazahuas en los municipios de Villa Victoria y Villa de Allende, en el occidente del Estado de México. El caso más representativo es el del Movimiento de Mujeres Mazahuas en Defensa del Agua, el cual se gestó en la protesta contra la Comisión Nacional del Agua (Conagua) al verse afectadas las tierras de cultivo de las localidades de Salitre del Cerro, Los Berros, El Jacal y San Isidro, pertenecientes al municipio de Villa de Allende, en el periodo de lluvias de 2003. El problema se generó por la inundación de dicha zona al desbordarse la presa Villa Victoria, que es aprovechada para el Sistema Cutzamala. A ello, se sumaron otros factores históricos como «la extracción del agua, a través de la planta potabilizadora de Los Berros, que es parte del Sistema Cutzamala [...] así como la desigual distribución del líquido entre las localidades mazahuas» (Gómez Reyes 2011b, 88). Los campesinos, a través de sus representantes ejidales y delegados municipales, intentaron conseguir una indemnización por parte de la Conagua ante la pérdida de los cultivos de maíz de las trescientas hectáreas que se vieron afectadas, pero no obtuvieron respuesta:

En enero de 2004 los/as ejidatarios/as se organizaron y comenzaron la lucha por la defensa de su territorio, voluntad movida, inspirada y avivada con la

respuesta de la Comisión Nacional del Agua, quien después de inspeccionar la zona afectada, determinó que las tierras inundadas estaban ubicadas en la zona federal del río El Salitre, por lo que no procedía el pago de las indemnizaciones. (Orozco y Quesada 2010, 33-34)

Los afectados demandaron en un pliego petitorio la dotación de agua potable a las comunidades, la restitución de tierras expropiadas por la Conagua que no fueron utilizadas para el Sistema Cutzamala, un plan de desarrollo sustentable para la zona, además de la indemnización por los daños ocasionados por la inundación (Gómez-Fuentes 2009), con estas acciones se empieza a gestar la formación del Frente para la Defensa de Usos y Costumbres de los Derechos Humanos y Recursos Naturales del Pueblo Mazahua, que es comúnmente conocido como el *Frente Mazahua*.

La organización fue fortaleciéndose y las demandas no se limitaron solo a aspectos relacionados con los recursos hídricos y las tierras afectadas, sino también a la generación de oportunidades para desarrollar la región y minimizar la marginalidad. Ante ello, se solicitaron proyectos económicos principalmente ligados a la agricultura. A las comunidades antes mencionadas, se unieron las de Soledad del Salitre, San Felipe Santiago, Loma de Juárez, San Martín y San Cayetano, las cuales también se han visto afectadas por la extracción de agua sin pago alguno. A principios del 2014, se empieza a intensificar las acciones de los demandantes, realizando una marcha a la planta potabilizadora de Los Berros, perteneciente al Sistema Cutzamala. Realizaron un cierre simbólico de las instalaciones, entregaron un oficio a la Conagua para negociar el caso y se instalaron a la entrada de la planta alrededor de una semana. Las negociaciones fueron lentas, sin claros planteamientos resolutivos por parte de las instancias federales.

Nominalmente, el movimiento social se hizo llamar Ejército Zapatista de Mujeres Mazahuas en Defensa del Agua, en cierta medida retomando la fuerza del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En ese contexto, se expusieron los problemas de marginación y desigualdad en la distribución de los recursos hídricos, así como la discriminación étnica y de género que ha sido una constante histórica en México. En esa índole, se retomaron algunos elementos culturales para buscar legitimar el movimiento social desde una perspectiva étnica.

Más allá de los elementos simbólicos de carácter étnico y de representatividad social, hay un conjunto de referentes cosmológicos en el pensamiento mazahua que tienen como componente central el agua y la milpa, de los cuales se despren-



de un calendario ritual y festivo, así como narrativas que muestran una lógica de comprensión de la naturaleza que será expuesto más adelante.

## Ecofilosofía y narrativa de la naturaleza

En años recientes, la búsqueda del reconocimiento de las epistemologías indígenas ha sido una base de los movimientos sociales que tratan de hacer visible los sistemas de colonización cultural, epistémica y económica. En esa medida, se han generado proyectos de etnogénesis (Bartolomé 2008) que resultan significativos para el proceso de revalorización de las sabidurías indígenas, algunos de ellos ligados a la defensa de los territorios ancestrales, simbólicos y cotidianos que han sido afectados por las políticas neoliberales y la acción de grupos empresariales para monopolizar el espacio y los recursos naturales. En ese sentido, parte de los movimientos indígenas han generado una defensa *bioterritorial*, es decir, proteger los territorios considerados como espacios de vida, porque el espacio mismo es asumido como una entidad viviente, al tiempo que es un territorio donde habitan entidades naturales y supranaturales, así como un espacio que da vida al ser humano desde un sentido integral.

Arturo Escobar (2015) plantea que los movimientos *etnoterritoriales* no solo son luchas políticas en defensa de los territorios o de los recursos, sino que enfatizan otras dimensiones: la dimensión de la vida o dimensión ontológica. Estos movimientos presentan resistencias y afirmación de los territorios u oposición a los sistemas hegemónicos, aunque en algunos casos se vinculan a aspectos económicos, ecológicos u otros.

Los movimientos etnopolíticos surgidos en pueblos indígenas andinos, en el Amazonas o en las diversas regiones de Oaxaca y otras latitudes de América Latina han marcado un importante parteaguas en la revaloración de las sabidurías ancestrales. A su vez, otras dinámicas sociales se han sumado a estas luchas, tal es el caso de la formación de intelectuales indígenas forjados en el activismo, las universidades públicas e interculturales o incluso desde la participación directa en la política local y nacional.

Además de ello, es en la cotidianidad de las comunidades indígenas donde se reproducen los valores, saberes y conocimientos referenciales de sus cosmologías, las cuales pueden ser entendidas en términos epistémicos y pragmáticos. En ese proceso, la práctica cotidiana es una forma de transmisión, así como el constructo

narrativo que vivifica las valoraciones y categorías locales en términos de discursos y sentidos ontológicos de la naturaleza y el ser humano.

Este tipo de valoraciones pueden ser entendidas desde la ecofilosofía. Esta perspectiva ha puesto atención en una filosofía que atañe a las cuestiones de nuestro planeta, nuestra casa. Etimológicamente este término se origina de las palabras griegas *oikos* ('hogar'), *philos* ('amor') y *sophía* ('sabiduría'): *amor a la sabiduría del hogar*. Esto significa que la ecofilosofía no solo busca reflexionar sobre las relaciones que se constituyen entre el ser humano y la naturaleza, sino, más bien, el ser humano y la biósfera como una totalidad. Por tanto, esta vertiente no solo parte de fundamentos filosóficos, sino también de aquellos devenidos del conocimiento científico, principalmente de la ecología (Ciner 2002).

Se considera a Arne Naess (1973) como uno de los precursores de la ecofilosofía —o ecosofía, como la define este autor—, a partir de su movimiento de ecología profunda. Esta es una perspectiva filosófica ambiental que reflexiona sobre una visión ecológica total. Su propuesta parte de un biocentrismo como construcción antrópica, en el cual hay un cambio del lugar que ocupa la especie humana con respecto a los demás seres vivos. Esta postura asume que los seres vivos humanos y no humanos tienen derechos comunes, vinculados a la vida y la preservación de su ser.

Por tanto, la *ecosofía* es una filosofía del equilibrio ecológico y la totalidad de la vida. Parte de un tipo de saber, de la *sophia*, la cual es abiertamente normativa y contiene postulados de jerarquización de valores, como también hipótesis concernientes al estado de cosas en nuestro universo. La sabiduría es una sabia política, en una prescripción que no se limita a las descripciones y predicciones científicas (Naess 1973).

Otros conceptos también han sido de gran influencia para la ecofilosofía, como la *ética de la Tierra*, de Aldo Leopold, en la cual se aspiraba a la inclusión de consideraciones morales de las entidades bióticas, abióticas y de manera colectiva, a la Tierra; así como la recuperación darwiniana del parentesco evolutivo de las especies a través de la metáfora del *árbol de la vida*. De igual forma, la metáfora conceptual de la *red de la vida* de Carson, la cual se enfoca a las interconexiones entre especies biológicas y el ambiente físico, ha sido de notoria influencia (Ciner 2002; Rozzi 2004).

Como apunta Ciner (2002), esta *cuasinueva* disciplina ecofilosófica tiene importantes antecedentes provenientes de tradiciones filosóficas místicas y metafísicas, siendo Plotino quien inaugura un modelo epistemológico del Alma Universal, el cual está presente en la ecología contemporánea. A este antecedente, también

sumaríamos las diversas tradiciones indígenas de América o de otros pueblos aborígenes y campesinos del mundo que, desde campos marginales, han mostrado sus formas de convivencia con la naturaleza, las cuales se caracterizan por una condición reverencial, integral y relacional.

La ecofilosofía, desde una posición crítica, puso especial atención en la crisis ambiental como resultado de los valores y prácticas de la humanidad sobre la naturaleza. Las epistemologías del mundo occidental han fragmentado la relación del hombre con su entorno a partir de la idea del conocimiento como un elemento abstracto y desarticulado de su realidad total. En esa dinámica, la fragmentación de los campos disciplinares como una forma de especializar el conocimiento fue una estrategia de la ciencia de los siglos XVIII y XIX, sin embargo, esto marcó una desarticulación del conocimiento científico (Skolimowsky 2017). A su vez, estas dinámicas de pensar el ser humano como externo a su entorno acentuaron el individualismo y la confrontación con la naturaleza pensada como recurso. Por tanto, la visión del desarrollo se ha centrado en la dominación de la naturaleza, en un nivel de confrontación y supremacía del ser humano como especie.

A partir de ello, la crítica de la ética ambiental ha puesto atención en la necesidad de generar cambios éticos en la relación de la sociedad y la biósfera a partir de la modificación de las formas de percibir y conocer la naturaleza (Rozzi 1999). Algunas propuestas de la ética ambiental han partido de la premisa del bienestar conjunto de las sociedades humanas y la naturaleza, así como del tipo de decisiones y acciones éticas que debe tomar la sociedad ante el cambio medioambiental global. Rozzi et al. (2010) proponen una aproximación ética alternativa que supera la dicotomía disciplinaria entre el qué debemos hacer (derivado de la ética) y el qué podemos hacer (derivado de la ciencia). Esta propuesta es significativa para entender las interrelaciones entre los modos de investigar la naturaleza y los modos de habitar en ella.

Otras propuestas han enfatizado los conocimientos y sabidurías locales de grupos campesinos para repensar la conservación ambiental. Desde la aparición de la etnoecología (Conklin 1954), que se centró en los conocimientos locales sobre el ecosistema, ha existido una constante investigación sobre la percepción, los conocimientos y las formas de clasificación que cada sociedad desarrolla a partir de su interacción con el ambiente.

Para Toledo (1990, 23) «la etnoecología estudia aquella porción del conocimiento tradicional sobre la naturaleza». Por tanto, es de gran relevancia la comprensión de concepciones, percepciones y conocimientos que posibilitan a las

sociedades rurales producir y reproducir tanto las condiciones materiales como espirituales de su existencia social desde un adecuado manejo de los ecosistemas.

Desde la notoria influencia de *la ciencia de lo concreto* de Lévi-Strauss, Toledo (1990) identificó la relación de un conjunto de conocimientos (corpus) y las prácticas productivas (praxis). Posteriormente, esta propuesta fue ampliada a partir de la inclusión de un sistema de creencias (*kosmos*) del cual surge el conjunto de conocimientos y prácticas (Toledo y Barrera-Bassols 2008).

Si bien el acercamiento a los sistemas de creencias, conocimientos, sabidurías, sistemas de clasificación y prácticas productivas humanas son sin duda indispensables, un aspecto que ha quedado desfasado es el presupuesto desde el cual se asume la interacción entre el hombre y su entorno, es decir, el estatus ontológico que culturalmente se le ha impuesto a cada entidad. De ello se desprenden las formas de pensar a la vida misma, que es lo que constituye las lógicas de la naturaleza.

En el campo antropológico, este debate ha llevado a entender las concepciones de la naturaleza (o naturalezas) desde una ruptura con el modelo de interpretación dualista, asumiendo como elemento central los procesos relacionales y las nociones ontológicas. Descola (1998) propuso una perspectiva teórica que concibe sistemas de clasificación-relación que están sustentados en el sentido ontológico de las entidades. Esta propuesta es una búsqueda de una antropología monista, en la cual la naturaleza y las facultades humanas no deben de ser tratadas como sustancias autónomas e instancias causales.

Un elemento central en esta perspectiva es el carácter social y relacional que tienen las entidades de la naturaleza, de tal forma que la naturaleza inanimada del pensamiento occidental, para el caso de los pueblos amazónicos es la prolongación de un mundo familiar, doméstico. «Parientes consanguíneos para las mujeres, parientes por alianza para los hombres, los seres de la naturaleza se convierten totalmente en compañeros sociales» (Descola 1998, 221).

Puesto que la ontología es un sistema de propiedades que los seres humanos le atribuyen a las entidades, las posibilidades del ser viabilizan las relaciones entre humanos y no humanos, constituyendo diferentes tipos de mundos. Con ello, Descola (2011) busca replantear la interpretación multiculturalista de la realidad que se sustenta en la existencia de una noción de naturaleza de la cual se desprenden diversas valoraciones. En una posición cercana, el perspectivismo multinatural de Viveiros de Castro (2002) también retoma el sentido ontológico del cual se forjan las relaciones y «puntos de vista» de un mundo habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no humanas, constituyendo representaciones de naturalezas distintas, es decir, un multinaturalismo.

Estas posturas toman como elemento nodal las cosmologías o cosmovisiones de los grupos indígenas que replantean las posibilidades de comprensión y convivencia entre las diferentes entidades del mundo. Para el estudio de la cosmovisión, la antropología ha tomado ciertas bases de la propuesta filosófica de Wilhelm Dilthey (1988), quien a partir del *weltanschauung* (*welt*, 'mundo', y *anschauen*, 'observar, mirar') refiere a una visión del mundo que da apertura al pensamiento desde una experiencia vital e histórica del ser humano; por ello, la noción de mundo depende de una razón histórica y un contexto circunstancial.

Sin embargo, la influencia más notoria se ha generado desde los estudios históricos mesoamericanos. López Austin (2001), en su concepto de *núcleo duro*, asume la existencia de una matriz de pensamientos y ciertas concepciones que presentan una continuidad en la cosmovisión de los pueblos de origen mesoamericano. No obstante, este concepto ha tenido ciertas críticas, puesto que las concepciones que lo integran, más allá de ser una continuidad histórica, son parte de los procesos de reelaboración cultural (Bartolomé 2005; Barabas 2008).

Por ello es significativo hablar de la cosmovisión de los pueblos de origen mesoamericano, en términos de pluralidad, es decir, no hay una sola cosmología, sino que son constructos cosmológicos que se han diversificado a lo largo de más de quinientos años de contacto con tradiciones culturales europeas y de otros orígenes. De igual forma, es importante asumir que, desde el periodo mesoamericano, difícilmente se podría considerar la existencia de una sola cosmología, ya que los procesos de identificación y percepción del entorno dependen de los roles, contactos culturales, el género y demás disposiciones sociales que propician que la interpretación de la realidad no sea uniforme por las condiciones de diferencialidad cultural.

Bartolomé (2005) concibe en la cosmovisión un conjunto de representaciones colectivas, social e históricamente constituidas, resultantes de las experiencias sociales y simbólicas milenarias, que tienden a permanecer y reproducirse gracias a la plasticidad y capacidad de incorporar nuevas concepciones a su estructura de sentido. Este concepto, parte de las condiciones concretas que generan las posibilidades de transformación y adecuación de estos elementos en condiciones contextuales.

En una posición semejante, Barabas (2008) ha planteado que las cosmovisiones indias, las mitologías y las prácticas rituales se reconstruyen como parte de la dinámica cambiante de los procesos sociales; aunque, al mismo tiempo, existe una densidad significativa desde la cual persisten concepciones y prácticas sociales. Las representaciones sobre el espacio y las pautas culturales de construcción

de la territorialidad son categorías profundas de larga duración en las cuales se fundamentan estas concepciones.

Descola (1998) identifica en la cosmología un proceso de vinculación de diferentes entidades a partir de las formas en que diversas facultades, comportamientos y códigos morales son compartidos. Este autor adhiere un aspecto más a las conceptualizaciones antes mencionadas: la condición social que da forma a la experiencia vital a partir de los constructos ontológicos desde los cuales forjamos nuestras experiencias con las entidades del entorno.

El fundamento de la percepción de la naturaleza en cada sociedad es un referente de los sistemas cosmológicos desde el cual están sustentadas. Skolimowsky (2017, 17) asume que «cualquier cosmología que intente comprender la estructura y los orígenes del universo ha de ser especulativa [...] Un elemento central de la ecofilosofía es el *pensamiento reverencial*». Este podemos identificarlo en la percepción de diversas comunidades indígenas u originarias alrededor del mundo, que piensan sus dinámicas de vida no como confrontación, sino como sacralidad de la naturaleza que los envuelve. Varias de estas sociedades comparten sistemas comunitarios que marcan dos elementos centrales en el debate de la percepción de la naturaleza: la confrontación entre sistemas comunales y la propiedad privada y, por otro lado, la perspectiva sacralizada o por lo menos anímica de la naturaleza en contra de la naturaleza como capital (Figueroa 2019).

Las cosmologías despliegan un conjunto de valoraciones, ontologías y axiologías que dan sustento y sentido a las prácticas culturales, es decir, hay principios éticos ligados a las grandes narrativas que se convierten en un marco de comprensión del entorno, la naturaleza y la vida misma. Las narrativas como exégesis cotidianas son una base de acción humana, en la medida en que las personas interpretan su realidad a partir de los referentes culturales, y sus propias vivencias objetivadas configuran la continuidad de las valoraciones del mundo.

En ese ámbito, asumir a la naturaleza desde un sentido integral donde el ser humano es parte de esa relación anímica con su entorno en términos relacionales, activos e integrativos refleja valores epistémicos del conocimiento de las cosas. La episteme que se valora desde un sentido ecofilosófico es una contraposición y una crítica a lo que Skolimowsky define como cosmología mecanicista.

Como tal, el agua y la naturaleza, como un conjunto totalizante, son fundamentales en el universo simbólico que se interioriza en la sociedad a partir de sus prácticas narrativas. Las comunidades indígenas, en la mayoría de los casos, tienen un constructo cosmológico muy rico en narraciones, donde la creación narrativa

no solo tiene tintes referenciales y de entretenimiento, sino que las historias suelen transmitir de forma directa un sentido ontológico y axiológico que, a su vez, se refuerza con aspectos anecdóticos y cotidianos de la relación de los pobladores con el entorno natural.

La acción narrativa es la recreación de lo percibido, de lo transmitido por otros en contextos comunitarios y mediatizados, por tanto, es un influjo básico de la creación y recreación de las cosmologías, ecomitologías y sus representaciones concretas que definen las bases y presupuestos de nuestra visión del mundo y nuestro papel en él. Nos interesa dar algunos elementos sobre la forma en que el agua ha sido concebida por los pueblos de origen mazahua, asumiendo que las formas de percepción sobre este elemento responden a una base simbólica, la cual se va adecuando y resignificando a partir de nuevos elementos, valoraciones y usos del entorno.

### **Agua, naturaleza y narrativa en las comunidades mazahuas**

Las tradiciones orales mazahuas, como referente vivido de la memoria comunitaria, son sistemas de narraciones que conjuntan diferentes niveles ontológicos y axiológicos de la naturaleza. Estos reflejan procesos sincréticos que marcan una interacción de significados que probablemente han sobrevivido de las cosmovisiones mesoamericanas, en procesos de apropiación de otros significados provenientes de diversos flujos culturales.

El volcán Xinantécatl (también conocido como *Nevado de Toluca*), en conjunto con el volcán de Jocotitlán, tienen una simbología relevante para los pueblos mazahuas. Este último, también conocido como *Cerro de Jocotitlán*, se considera que tiene agua en su interior y tanto este como el Xinantécatl son vistos como entidades vivas que platican entre ellas (Galinier 2006).

Algunos rituales propiciatorios de lluvia de la época prehispánica aún se hacen presentes en las poblaciones otopames contemporáneas: se siguen realizando peregrinaciones y rituales en los cerros y cuerpos de agua; además de ser rituales para el beneficio de las siembras, se concibe a los espacios como entidades vivas que se manifiestan tanto en la energía generadora de agua, como en la personificación de esta en figuras que pueden llegar a convivir con los seres humanos en ciertas condiciones (Figuroa 2019).

Diversos estudios (Broda, Iwaniszewski y Montero 2007; Dow 2005; Soustelle 1993, entre otros) muestran la pervivencia de rituales sobre el agua que se realizan

en los cerros considerados como sagrados, donde se agradece a las entidades de la lluvia y se le rinde culto a los ancestros; ellos son los protectores de los cerros, considerados como la morada de diversas entidades sagradas (Vázquez 2008), algo que en otros pueblos de origen mesoamericano es percibido como la figura del Señor del Monte (Madraza y Urdapilleta 2008, entre otros).

Retomando el caso de las entidades de los cerros, Barabas (2008) considera que para entender la interrelación entre lo humano y lo sagrado se debe tomar en cuenta la ética que rige estas relaciones, ya que a través del *don* se establece una alianza entre las deidades y los humanos que permite la negociación entre ellos. La geografía simbólica implica asumir que a cada lugar le pertenece una entidad anímica territorial; esto es parte de lo que constituye el etnoterritorio.

Las fiestas religiosas y, en general, el calendario ritual están vinculados con la temporada de agua y de secas, un sistema ritual asociado a la siembra del maíz de temporal (aunque en la actualidad también se hace presente la producción de riego en las comunidades mazahuas). La fiesta del Día de la Cruz (el 3 de mayo), así como la festividad de San Isidro (15 de mayo), son fundamentales por su relación con el inicio del periodo de lluvias. En el occidente del Estado de México, las mayordomías realizan el *lavatorio* de las prendas de los santos en los manantiales y ríos de sus poblados en Domingo de Ramos. Con ello, se da la conjunción de los rituales de la Semana Santa, con la simbología de purificación del agua fluvial. Este ritual es previo a los rituales propiciatorios de lluvia como es el caso de la festividad de la Cruz y San Isidro. De igual forma, son de relevancia las festividades dedicadas a la Virgen de la Asunción (15 de agosto), para recibir el maíz y preparar simbólicamente los próximos terrenos para la siembra. Carreón y Camacho (2011) consideran que la presencia de esa matriz agrícola ha sido una constante y se expresa mediante elementos que permiten u obligan el culto a los santos.

Las dos regiones mazahuas han conformado imaginarios semejantes, aunque con ciertas diferencias, producto de sus propios procesos socioculturales. Esta distinción regional también se ha visto reflejada a partir de la creencia en ciertas entidades de la naturaleza. Los pueblos mazahuas del noroccidente del Estado de México, además de tener como referente ritual al volcán de Jocotitlán y el llamado *Cerrillo*, también tienen una tradición oral muy añeja donde figuras como el Menye o Chaparrito continúan vigentes como forma de representar la humanización del agua.

Los cerros y cuerpos de agua, principalmente manantiales, son referentes geoculturales que delimitan los espacios sagrados a partir de ciertas temporalidades, los cuales comúnmente son controlados por entidades supranaturales a



diferencia de los espacios del pueblo vinculados a un orden social, aunque en este también hay injerencia de entidades supraterrrenales en ciertos momentos del día y durante la noche.

Algunas personas de los pueblos mazahuas consideran que el Menye o Chaparrito es el protector y dueño del agua. Principalmente se le llega a ver en lagunas, arroyos o zanjas, en el monte o incluso en la milpa. Lo nombran el Chaparrito porque dicen que es una persona pequeña «como un niño». Aunque principalmente se le llama Menye, la entidad protectora del agua y los animales que hay en los ríos y arroyos, y en general animales lacustres. También se le considera como un espíritu maligno, puede generar *mal aire* o puede causar el ahogamiento de personas.

La gente de las comunidades mazahuas comenta que la tarde y la noche son los momentos en que el Dueño del Agua está en los manantiales y pozos. Estos lugares se vuelven sagrados, no se puede sustraer de ellos agua si no se ha pedido permiso al Menye. Si no se respetan esos espacios, se puede provocar el *mal aire* que afecta a quien ha corrompido esa norma. Aunque algunos consideran que estas acciones del Menye son una forma de castigar a la gente que no respeta el espacio que él protege o porque no se le pide autorización para pescar, otros consideran que, en sí mismo, es un espíritu maligno. Esta última percepción es parte de un proceso sincrético en el cual las deidades o elementos espirituales de la tradición mazahua han sido concebidos como elementos negativos por parte de la Iglesia católica y por las Iglesias cristianas y protestantes. Diversas historias se cuentan en las comunidades mazahuas cercanas a la cuenca del Lerma, en ellas se habla de personas que le ofrecieron su alma al Chaparrito a cambio de obtener un beneficio, principalmente la abundancia de peces.

Además de la hora en que el Dueño del Agua regresa a los espacios acuosos, se cree que hay momentos en el día que afectan al ser humano. La nombran como la *hora mala*. Esta puede ser a las doce del día o a las siete de la noche. En ese *tiempo*, el espíritu del ser humano se vuelve vulnerable y puede agarrar un *mal aire*, que se impregna en alguna parte del cuerpo, provocando molestias como mareo, dolor, vómito, etcétera. Esos malestares deben ser atendidos por un médico tradicional, quien debe ser del sexo opuesto al enfermo, para poder recuperar su salud. Esas horas están relacionadas con el espíritu de la tierra, son los momentos en que la tierra tiene hambre y necesita algo, por eso el espíritu de la tierra agarra el espíritu de las personas para que le hagan una ofrenda.

Galinier (2006) también ha expuesto la contraposición de los sistemas del día y la noche en las comunidades mazahuas, donde la noche se vuelve el espacio de manifestación de diferentes seres, así como la condición óptica de algunos ani-

males (diferente a su nivel ontológico en el día) que genera riesgos y espacios de conexión de diferentes niveles de la realidad.

Otras figuras anímicas que se relacionan en términos simbólicos con las ya mencionadas son el Tritón, la Sirena y la serpiente del agua. El Tritón es un *espíritu del agua* que de acuerdo a diversas historias se presenta como humano y da abundancia; a ciertas personas les proveía de recursos del manantial. Al presentarse como un hombre, comúnmente lo hacía ante mujeres jóvenes a quienes proveía de peces. En algunas de las historias contadas por pobladores mazahuas, las mujeres desaparecían porque se las llevaba el Tritón. Por su parte, la Sirena, como figura femenina, también era una entidad del agua que ofrecía abundancia. Otras historias relacionan la figura de la Sirena con el de la Llorona, una creencia muy arraigada en México tanto en pueblos indígenas como no indígenas. La Sirena puede tener la cola de pescado o la cola de una serpiente, se le relaciona con el color blanco, al igual que a la Llorona, que también tiene la característica de hacerse presente en espacios de agua.

En el caso de los pueblos mazahuas del occidente, las interpretaciones y valoraciones sobre el agua y la naturaleza mantienen cierta semejanza con la región noroccidente, sin embargo, se han gestado diversos procesos que marcan una forma distinta de relación con el entorno. En estos pueblos también hay una tradición muy fuerte en torno a los rituales del agua, sobre todo el relacionado a la petición de lluvias el 3 de mayo. Algunos rituales se han vinculado a las prácticas católicas, uno de los más significativos es el ya mencionado lavatorio de las prendas de los santos en los manantiales durante la Semana Santa como forma de purificación.

Suelen escucharse historias en las comunidades mazahuas de Villa de Allende donde se habla de la existencia de sirenas, las cuales aún se veían a pesar de que se hayan llevado el agua. Algunas personas entrevistadas mencionan que «todo se acabó» haciendo referencia a la desaparición de productos de los ríos y de los humedales que comúnmente eran aprovechados para la alimentación y comercialización local. La presencia de imágenes sobrenaturales, como las sirenas y los duendes, es anecdótica y cada vez menos frecuente, además de que en el caso de los duendes hay una percepción negativa, vinculada al mal. De igual forma, la importancia del Sistema Cutzamala en la captación del agua de esta cuenca ha enmarcado una percepción ambiental que se liga al desajuste ecológico.

La región noroccidente también fue afectada por proyectos de trasvase. A finales de la década de 1960 inicia el proceso de desecación de la laguna de agua

termal de Los Baños, la cual se encuentra en los límites territoriales de San Pedro de los Baños y La Concepción de los Baños. A diferencia de la región mazahua de occidente, la percepción de la desaparición del agua fue vinculada a diferentes mitos e historias locales ligadas al robo de la cruz de la iglesia construida en la zona de los manantiales termales, así como un castigo provocado por no respetar la propiedad del *espíritu del agua*.

Un caso semejante en que la interpretación de la comunidad retomó referencias míticas fue el del proyecto de desecación de las lagunas del alto Lerma, en los pueblos de San Mateo Atenco y otros que compartían la Ciénega del Lerma, vecina a la región mazahua. Estos pueblos aún mantienen muy presente una memoria sobre su pasado lacustre, sin embargo, al igual que como sucedió con las lagunas de la región de Los Baños en Ixtlahuaca, se vio afectada por la desecación provocada por la obra hidráulica para beneficiar los servicios de distribución de agua para la Ciudad de México, proyecto que se inició en 1950 (Trejo y Arriaga 2009).

Trejo y Arriaga recopilaron algunas historias en la Ciénega del Lerma en la que se habla de figuras míticas como la *Atlanchane* o Sirena de la laguna y su esposo el Sireno, ambos con cola de serpiente. La muerte del Sireno fue provocada por los propios lugareños; su pareja, la Sirena, fue a buscarlo al fondo de la laguna, ambos desaparecieron y con ello el agua. Los pobladores consideran que la Sirena se fue solo de forma temporal y que puede regresar cualquiera de estos días y con ello la riqueza de la laguna.

Los pueblos de origen lacustre comparten algunas percepciones sobre el agua y su relación con entidades anímicas y sobrenaturales. Estas son parte de los referentes narrativos adaptados a la contemporaneidad, en los cuales se hace presente la violación de normas de los espacios simbólicos, sobre todo en las comunidades que acompañan el cauce del río Lerma y sus lagunas.

De acuerdo con Carreón y Camacho (2011) el universo mazahua, conformado por los planos terrestre y acuático, tiene capacidad para actuar en beneficio o en detrimento de los seres humanos. El *xitá* es una figura central en el pensamiento mazahua, se vincula con los santos, los antepasados y los abuelos, marca la interacción entre seres numinosos y seres humanos, por tanto preside estos dos planos:

Este hecho es indicativo de una relación más profunda en la que aparecen no solamente la tierra y el santo, sino otros seres a los que denominan dueños o ancestros cuya particularidad consiste en que se les otorga volición y tienen un accionar frente a los hombres, las más de las veces dañino. En la narrativa

mazahua, a esos seres se les concibe como los habitantes originarios del territorio que ahora ocupan los hombres; se dice que antes el mundo estuvo habitado por gigantes y enanos, seres imperfectos que dios destruyó para que los hombres poblaran el mundo. Más que una desaparición, en el pensamiento mazahua subyace la idea de que esos seres primigenios fueron trasladados a otro mundo, donde habitan y pueden actuar sobre los hombres en momentos o espacios que han sido definidos como umbrales, tales como el sueño o la noche, las cavernas, ríos y montañas. (Carreón y Camacho 2011)

La naturaleza viva y vivificada se vincula a la representación de diferentes entes supraterráneos que, en su posibilidad liminal, generan una relación con entidades humanas; con ello, los elementos que la visión racional identifica como *inanimados* no responden a una lógica de interacción entre objetos y sujetos, sino de personas en un mismo nivel de conciencia, pero al mismo tiempo se diferencian por ser, en el caso de las entidades que representan al entorno, figuras que viven en otros planos. En diferentes momentos del día y la noche estas entidades pueden tener contacto con los sujetos en un nivel de humanidad semejante, pero en un grado distinto en cuanto a sus posibilidades de injerencia en el mundo humano.

La condición anímica de la naturaleza responde a lo que Descola (1998) define como una forma de objetivación social de las entidades que denominamos *naturales*, las cuales están dotadas de un principio espiritual que les permite entablar *relaciones* con los seres humanos, que pueden ser de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios.

En ese sentido, algunas entidades pueden haber tenido un pasado humano al haber vivido en otras etapas del mundo (como el caso de los gigantes y enanos), así como otras entidades que son producto de la relación sexual entre humanos y entes sobrehumanos y que comúnmente se ligan a la abundancia o, en otros casos, a aspectos negativos y, por tanto, su presencia resultará en la catástrofe familiar, como el caso de los hijos que nacen de la serpiente y que son referidos como objetos de maldad.

Desde la visión cosmológica se identifican dos elementos centrales: las representaciones del agua y de la tierra, las cuales están arraigadas a partir de la relevancia de la agricultura y el sistema de la milpa. En esa condición, hay una representación tiempo-espacio: los espacios domesticados o socializados del pueblo, a diferencia de los espacios del monte, de los ríos y manantiales, que comúnmente están ligados a una condición que trasciende el orden del pueblo y el poder de control del ser humano. Estos espacios también pueden ser sagrados y se vuelven marcajes,

desde una connotación geocultural que principalmente se liga a los espacios rituales del agua (manantiales y cerros). De ahí la trascendencia histórica de los cerros y los rituales que en ellos se realizan, así como las propias peregrinaciones que conectan estos espacios geosimbólicos con los pueblos. La importancia de estos cerros se identifica también en su humanización y vínculo mitológico con los gigantes que se cree que existieron en algún tiempo y de los cuales han surgido los montes.

De igual forma, la noción de tiempo en este constructo cosmológico permite filtrar o conectar dos dimensiones o mundos: el de los seres de la naturaleza (humanos, animales y plantas) y el de las entidades anímicas o supraterráneas. A pesar de ser el pueblo el espacio de acción humana, en diferentes *momentos* o *tiempos*, se puede hacer presente un orden *natural* distinto. Por ejemplo, en la noche se transmuta el ser de algunos animales a partir de su humanización, o las *horas malas* donde ciertas energías de la tierra pueden actuar en el ser humano.

Las narrativas que dan sentido al sistema cosmológico no necesariamente son discursividades inmaculadas y prístinas, puesto que las poblaciones mazahuas están en procesos de interacción y negociación simbólicas con otros esquemas de realidad, donde se ponderan otras cosmologías, entre ellas, algunas de carácter dualista que marcan la separación entre el ser humano y la naturaleza, ignorando la relación del mundo como correlato del ser humano, pero que muestran otras posibilidades de articular y pensar a las sociedades y sus entornos naturales.

El flujo discursivo puede tener diferentes orígenes: desde las tendencias institucionales –que promulgan el bienestar social a partir del desarrollo económico–, las provenientes de las instituciones ambientales –que se fundamentan en la conservación de ecosistemas y especies– o las que se han forjado en las propias comunidades indígenas –tanto en un contexto local como en la influencia mediática y activa de los movimientos indígenas latinoamericanos–; todos estos generan un escenario de diversidad y discontinuidad conceptual. No obstante, la capacidad de incorporar nuevas concepciones a las exégesis del entorno ha sido fundamental para las representaciones simbólicas de los pueblos mazahuas que dan un valor anímico a la naturaleza, así como un estatus ontológico de semejanza a diferentes entidades animales. Es precisamente la actitud reverencial que plantea Skolimowsky la que fundamenta la cosmología mazahua en relación con su vínculo íntimo con la naturaleza.

Diversas historias indígenas tienen una implicación ética que puede ser entendida desde la conservación biológica y la filosofía ambiental. Estas nociones

cosmológicas muestran el origen común entre diferentes especies y el ser humano, así como las tramas de interacciones bióticas y abióticas de los ecosistemas (Rozzi 2004).

Estas condiciones de conexión interespecie revelan aspectos normativos y del *ethos* social, que surgen a partir de una condición de semejanza ontológica, ya que las diversas entidades de la naturaleza son parte de una misma concepción del entorno. Estas connotaciones ontológicas dependen de las delimitaciones de los espacios sicionaturales y supranaturales que definen el sentido normativo que rige la convivencia entre las diferentes entidades, sus orígenes míticos y sus actantes sociales.

El agua, como lo hemos mostrado en este texto, se vivifica como un ser a partir de su entidad protectora, es decir, el agua es un elemento que también es humanizado por su *dueño* o por algún ser que aparece en ella como su referente comunicativo ante el ser humano. Al ser más que un recurso, el agua es parte central del sistema cosmológico mazahua, desde el cual gira la relación con la milpa, los ancestros y los santos. Es por ello que este sistema holístico puede entenderse como una ecofilosofía, puesto que da sentido a una forma de vida que enlaza integralmente los ciclos humanos con los del entorno natural y anímico.

## A manera de conclusión

Voltear hacia las prácticas culturales que reflejan cosmologías que caracterizan a la naturaleza a partir de valores diferenciados se vuelve relevante por diversos motivos, ya sea tanto por las prácticas culturales que muestran concepciones de la naturaleza diferentes a la de un capital natural, así como la posibilidad de entender las dinámicas que se construyen en procesos de escasez de los recursos y la distribución de estos en diversos contextos y entre actores sociales distintos. Eminentemente estos aspectos hacen referencia a la interacción de condiciones epistémicas que exponen las situaciones de convivencia social en términos de negociaciones simbólicas que deben tomar en cuenta otros procesos ontológicos y axiológicos. Claro está que las cosmogonías indígenas evidentemente llevan procesos de transición muy amplias que se han agudizado en los últimos cuarenta años por los proyectos de modernización y de explotación de recursos regionales.

Las políticas de modernización y desarrollo del Estado, en las cuales se insertan los proyectos de trasvase de mantos acuíferos, así como las políticas contemporáneas de conservación ambiental y protección forestal, aunado a los pro-

cesos de transformación de la forma de propiedad y uso del suelo, han gestado imaginarios diversificados. No obstante, hay notorias referencias que muestran que en la actualidad las comunidades mazahuas, a pesar de estar vinculadas a los sistemas capitalistas globales, aún mantienen ciertas valoraciones anímicas de la naturaleza. La tradición oral y las prácticas rituales son ejemplos del sistema cosmológico donde se expresan esas percepciones de sacralización de los elementos de la naturaleza y su orden supranatural. El agua es uno de los elementos que mantiene un vínculo sacralizado por las comunidades, esta se liga con el culto a los montes, una ritualidad sagrada que se mantiene desde los tiempos prehispánicos en las comunidades indígenas de la región.

La tradición oral, así como otros procesos rituales, manifiestan referentes de las cosmogonías de la naturaleza que remarcan otros ideales de vida, es decir, lo que podríamos entender como ecofilosofías reproducidas cotidianamente, las cuales han mantenido la presencia de estas representaciones que debe ser tomada en cuenta para repensar los caminos de la modernidad y el desarrollo, no en términos de desarrollo sustentable, sino de proyectos locales que ponderen como fundamento los saberes holísticos tradicionales.

## Referencias

- Barabas, Alicia. 2008. «Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca». *Antípoda*, 7: 119-139. doi: 10.7440/antipoda7.2008.06.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 2005. «Elogio del politeísmo: Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca», *Cuadernos de Etnología*, 3: 1-62. <http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/articulo%3A18945>.
- . 2008. *Procesos interculturales: Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Boege, Eckart. 2008. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, coords. 2007. *La montaña en el paisaje ritual*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Carreón, Jaime, y Camacho, Fidel. 2011. «Los animales del santo: Configuración del nahualismo en la región mazahua», *Cuicuilco* 18 (51): 203-225.
- Ciner, Patricia. 2002. «La doctrina de la providencia en Plotino: Su vigencia en la ecofilosofía». *Journal of the World Union of Catholic Philosophical Societies*, 1: 135-144. <https://people.stfx.ca/wsweet/00-PCT/Vol.%201%202002%20Ciner.pdf>.

- Conklin, Harold. 1954. «An Ethnoecological approach to shifting agriculture». *New York Academy of Sciences*, 17: 133-142. doi: 10.1111/j.2164-0947.1954.tb00402.x.
- CONANP (Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas). 2001. *Programa de manejo de la Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca*. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.
- Descola, Philippe. 1998. «Las cosmologías de los indios de la Amazonia». *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 17: 219-227.
- \_\_\_\_\_. 2011. «Más allá de la naturaleza y la cultura». En *Cultura y Naturaleza: Aproximaciones a propósito del bicentenario de la Independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 54-77. Colombia: Centro de Investigación y Desarrollo Científico.
- Dilthey, Wilhelm. 1988. *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dow, James. 2005. «La montaña sagrada ñähñu (otomí)». *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas* 12 (34): 41-62. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/articulo:10448>.
- Escobar, Arturo. 2015. «Territorios de diferencia: La ontología política de los derechos al territorio», *Cuadernos de Antropología Social*, 41: 25-38.
- Figueroa, David. 2019. *La tradición oral de las comunidades mazahuas del Estado de México. Narrativa de la percepción natural y sobrenatural*. México: Gobierno del Estado de México / Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas.
- Galinier, Jacques. 2006. «El *panoptikon* mazahua: Visiones, sustancias, relaciones». *Estudios de cultura Otopame*, 5: 53-69. [www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/17032/16213](http://www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/17032/16213).
- Gómez-Fuentes, Anahí. 2009. «Un ejército de mujeres. Un ejército por el agua: Las mujeres indígenas mazahuas». *Agricultura, Sociedad y Desarrollo* 6 (3): 207-221. <http://www.colpos.mx/asyd/volumen6/numero3/asd-09-012.pdf>.
- Gómez Reyes, Yúdmila. 2011a. *Vivir donde nace el agua: El movimiento social mazahua en Villa de Allende, Estado de México*. México: El Colegio Mexiquense.
- \_\_\_\_\_. 2011b. «El movimiento social mazahua visto desde el accionalismo». *Contribuciones desde Coatepec*, 21: 85-110. <https://revistacoatepec.uaemex.mx/article/download/225/220/>.
- Inegi (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). 2001. *Síntesis de información geográfica del Estado de México*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Censo de población y vivienda 2010*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- López Austin, Alfredo. 2001. «El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana». En *Cosmovisión, identidad y ritual en los pueblos indígenas de México*, coordinado por Johanna Broda y Félix Báez-Jorge. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.
- Madrado, María, y Marco Urdapilleta. 2008. «La fiesta patronal de Xico, Veracruz: Tradición oral y festividad». *Ciencia Ergo Sum* 15 (1): 9-20. <https://cienciaergosum.uaemex.mx/article/view/7826/6400>.



- Naess, Arne. 1973. «The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement: A Summary». *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences*, 16: 95-100. doi: 10.1080/00201747308601682.
- Orozco, María, y Amaia Quesada. 2010. «Hacia una nueva cultura del agua en México: Organización indígena y campesina. El caso de la presa Villa Victoria». *Ciencia Ergo Sum* 17 (1): 28-36. <https://cienciaergosum.uaemex.mx/article/view/7796/6370>.
- Rozzi, Ricardo. 1999. «The Reciprocal Link Between Evolutionary-Ecological Sciences and Environmental Ethics», *BioScience*, 49: 911-921.
- . 2004. «Implicaciones éticas de narrativas yaganas y mapuches sobre las aves de los bosques templados de Sudamérica austral». *Ornitología Neotropical*, 15: 435-444. <https://sora.unm.edu/sites/default/files/journals/on/v015s/p0435-p0444.pdf>.
- Rozzi, Ricardo et al. 2010. «Filosofía ambiental de campo y conservación biocultural en el Parque Etnobotánico Omora: Aproximaciones metodológicas para ampliar los modos de integrar el componente social (“S”) en Sitios de Estudios Socio-Ecológicos a Largo Plazo (SESELP)». *Revista Chilena de Historia Natural*, 83: 27-68. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/rchnat/v83n1/art04.pdf>.
- Skolimowski, Henryk. 2017. *Filosofía viva: La ecofilosofía como un árbol de la vida*. Gerona: Atalanta.
- Soustelle, Jacques. 1993. *La familia otomí-pame del México central*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Trejo, José Antonio, y Emilio Arriaga. 2009. «Memoria colectiva: Vida lacustre y reserva simbólica en el Valle de Toluca, Estado de México». *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 50: 303-321. <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1261/962>.
- Toledo, Víctor, 1990. «La perspectiva etnoecológica: Cinco reflexiones acerca de las “ciencias campesinas” sobre la naturaleza con especial referencia a México». Número especial, *Ciencias*, 4: 22-29. [www.revistaciencias.unam.mx/images/stories/Articles/ESP4/CNSE0404.pdf](http://www.revistaciencias.unam.mx/images/stories/Articles/ESP4/CNSE0404.pdf).
- Toledo, Víctor, y Narciso Barrera-Bassols. 2008. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Vázquez, Alejandro. 2008. «Rituales en torno al cerro, el agua y la cruz, entre los chichimecas otomís del semidesierto queretano». *Estudios Sociales Nueva Época*, 2: 77-102. [www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/estsoc/pdf/estsoc07\\_2/estsoc07\\_2\\_77-102.pdf](http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/estsoc/pdf/estsoc07_2/estsoc07_2_77-102.pdf).
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Vizcarra-Bordi, Ivonne. 2002. *Entre el taco mazahua y el mundo: La comida de las relaciones de poder, resistencia e identidades*. México: Universidad Autónoma del Estado de México / Gobierno del Estado de México.