

Ontologías ecológicas en la Sierra Oriental Hidalguense (México): una mirada sobre la ritualidad de los Ñuhu y Ma'alh'ama' a la Sirena

Gustavo Martínez Patricio

Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, México

ORCID: 0000-0002-7644-8085

Oscar Adán Castillo Oropeza

Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, México

ORCID: 0000-0002-3054-7993

Resumen: En México, en la Sierra Oriental Hidalguense, al igual que en otros territorios custodiados por grupos indígenas, se observa una relación íntima con su territorio y naturaleza, lo cual genera saberes, formas de ser y estar que se transmiten generacionalmente a través de la oralidad y la práctica, que se acuerpan en diferentes rituales. Para el caso de los Ñuhu (otomíes) y Ma'alh'ama' (tepehuas) de este lugar, se observa la presencia de diversas deidades, una de ellas es la «Sirena», misma que comparten entre ambos grupos étnicos. Debido a lo anterior, el presente documento tiene como objetivo principal analizar las ontologías ecológicas de los Ñuhu y Ma'alh'ama' de la Sierra Oriental Hidalguense a través de los *costumbres*¹ (prácticas rituales), en concreto las relacionadas con la Sirena, las cuales fortalecen la relación con su territorio y naturaleza. Este análisis es posible a través de entrevistas semiestructuradas, de la sistematización de compartencias y narrativas de nueve campesinos, y del trabajo etnográfico, apoyado de la observación participante. Finalmente, se concluye que los rituales a la Sirena no solo pueden comprenderse como eventos socioculturales, sino como ensamblajes históricos entre humanos y no humanos, inherentes a la existencia y permanencia de estos grupos indígenas como sujetos políticos colectivos con derechos propios sobre su naturaleza, territorio y libre determinación.

¹ Si bien la Real Academia Española señala que el término "*costumbres*" es femenino, en este territorio hay una práctica cultural de usuario en masculino, y la Revista ha optado por mantenerlo.

Palabras clave: Ontología ecopolíticas. Pueblos indígenas. Rituales. Sirena. México.

Ecopolitical ontologies in the Sierra Oriental Hidalguense (Mexico): A look on the ritual practices of the *Ñuhu* and *Ma'alh'ama'* to the Siren

Abstract: In Mexico, in the Eastern Sierra of Hidalgo, as well as in other territories inhabited by indigenous groups, an intimate relationship with their territory and nature is observed, generating knowledge, ways of being and existing that are transmitted generationally through oral tradition and practice, embodied in various rituals. In the case of the *Ñuhu* (*Otomi*) and *Ma'alh'ama'* (Tepehua) peoples of this region, the presence of various deities is noted, one of them being the "Siren," which is shared among both ethnic groups. Therefore, this document aims to primarily analyze the ecopolitical ontologies of the *Ñuhu* and *Ma'alh'ama'* of the Eastern Sierra of Hidalgo through their customs (ritual practices), specifically those related to the Siren, which strengthen their relationship with their territory and nature. This analysis is made possible through semi-structured interviews, the systematization of shared experiences and narratives from nine farmers, and ethnographic work supported by participant observation. Finally, it is concluded that rituals to the Siren can be understood not only as sociocultural events but as historical assemblages between humans and non-humans, inherent to the existence and continuity of these indigenous groups as collective political subjects with their own rights over their nature, territory, and self-determination.

Keywords: Ecopolitical ontology. Indigenous peoples. Rituals. Siren. Mexico.

Gustavo Martínez Patricio

Licenciado en Desarrollo Sustentable, con maestría en Agroecología, Territorio y Soberanía Alimentaria. Profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo. Reconocimiento de Perfil Deseable por el PRODEP. Línea general de investigación: Estudios para el desarrollo sustentable y el patrimonio biocultural en contextos agroecológicos, campesino-indígenas e interculturales.

Correo: gustavo.mtzpatricio@gmail.com

Oscar Adán Castillo Oropeza

Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Cuajimalpa. Profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo y miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1. Líneas de investigación: Ecología política, sufrimiento socioambiental, ontologías ecopolíticas, estudios sociales sobre agua y metodologías cualitativas.

Correo: oscaradan68@gmail.com

1. Introducción

El hablar de sirenas regularmente nos remonta a pensar en la mitología europea, refiriéndose a una criatura marina con cabeza y torso de mujer, ensamblada a una cola de pez, que acecha a los marineros, y al tenerlos cerca, comienza a ejecutar hermosos cantos que los hipnotizan, esto con el objetivo de lograr que sus barcos choquen contra las piedras, momento que aprovechan para arrastrarlos al fondo del mar para devorarlos o hacerlos sus esclavos eternamente (Morrone & Fortino, 1996; Pedrosa, 2015; Rodríguez, 2009).

No obstante, además de la mirada europea, se puede observar que desde la cosmovisión de algunos pueblos originarios de México también hay seres piciformes, los cuales desarrollan acciones muy diferentes a las de la mitología del «viejo continente» (Báez, 1992; Van't Hooft, 2006; Williams, 1963). Tal es el caso de *Hmuthe* entre los *Ñuhu* (otomíes de la sierra) y *Xa'atsi'xkan* para los *Ma'alh'ama'* (tepehuas del sur) —ambos grupos habitan la Sierra Oriental Hidalguense—, quienes la asocian a los cuerpos de agua (pozos, ríos, lagunas, etc.) y con algunas grutas del territorio.

A este ser anímico le confieren el poder de las lluvias, la protección de los cuerpos de agua y el dominio sobre eventos climatológicos catastróficos, razón por la cual los *Ñuhu* y *Ma'alh'ama'* realizan diversos *costumbres* (procesos rituales) a estos seres o actantes (Latour, 2007), para que con su intervención exista caída de lluvias, disponibilidad de agua necesaria para su cotidianidad y la protección contra eventos climatológicos devastadores, con lo cual buscan asegurar su sobrevivencia.

Debido a lo anterior, el objetivo principal de este texto es analizar la configuración de las ontologías ecopolíticas de estos grupos indígenas en su territorialidad a través de los *costumbres* relacionados con la Sirena, las cuales fortalecen la relación con su territorio y naturaleza. Este análisis es posible por la aplicación de entrevistas semiestructuradas, la sistematización de compartencias y narrativas de nueve campesinos, y del trabajo etnográfico, apoyado de la observación participante. Finalmente, se concluye que los *costumbres* a la Sirena no solo pueden comprenderse como eventos socioculturales, sino como ensamblajes históricos entre humanos y no humanos, inherentes a la existencia y permanencia de estos grupos indígenas como sujetos políticos colectivos con derechos propios sobre su naturaleza, territorio y libre determinación.

2. La ontología ecopolítica

En el marco de la modernidad/colonialidad occidental (Alimonda, 2011) es innegable la separación sociedad-naturaleza o cultura-naturaleza. Es un proyecto civilizatorio que se sostiene en una racionalidad antropocéntrica e instrumental, la cual disocia dichas relaciones a diversas escalas, tanto global como local y, por lo tanto, posibilita la supeditación de lo no humano por lo humano, es decir, se entienden como campos diferentes sin ninguna interconexión o articulación en igualdad de condiciones, más que la utilitaria, de lo humano sobre lo no humano (Descola, 2012; Latour, 2007; Viveiros de Castro, 2003). Por ejemplo, en diversos estudios en América Latina y México en particular, se da cuenta de cómo la naturaleza y el territorio son elementos que se entienden, transforman y sobreapropian para la acumulación de riqueza y el control geopolítico de unos países y grupos sociales sobre otros (Alimonda et al., 2017).

En ese sentido, en la «superioridad» ontológica de dicha modernidad, reina la fuerza de lo humano sobre todos los otros elementos no humanos que hacen posible la vida (véase Ulloa, 2019; Ruiz Serna & Del Cairo, 2016). Al respecto, se alude a la necesidad de transitar a un poshumanismo que nos ayude a desinvisibilizar y comprender otro tipo de ontologías, que «difieren de la modernidad no porque, como diría la euro-modernidad, carezcan de lo que tiene la modernidad, sino porque distribuyen lo existente y conciben sus relaciones constitutivas de manera diferente» (Blaser, 2009, p. 886). Esas otras ontologías no son jerárquicas, racionales o no racionales, al contrario, son más horizontales, se coproducen y acuerpan en las múltiples prácticas de diversos sujetos, como es primordialmente el caso de los pueblos indígenas.

Para los pueblos indígenas su relación con la tierra es muy precisa: ayudar en su conservación, en su vida. Su destino está ligado a los astros, no en el contexto de la fatalidad de la astrología occidental, sino por un compromiso de acción con ellos. El pueblo indígena está obligado a cumplir con esta alta responsabilidad. En Occidente, la grandeza del destino es la trascendencia individual; entre los indígenas, su continuidad como pueblo representa la conservación del mundo. Su relación con la naturaleza es por ello distinta [...]. Nada está desligado en la naturaleza, todo está unido (Montemayor, 2000, p. 98).

Es así como los no humanos en los pueblos indígenas juegan un rol indispensable para el entendimiento y la construcción del cosmos (Florescano, 2000). El monte, la lluvia, la milpa, las cuevas o los seres multiformes (sirenas, nahuales, brujas, etc.) se hacen presentes de manera directa o por medio de sujetos —por ejemplo, chamanes, líderes religiosos, curanderos, entre otros (Gudynas, 2014)— que cuentan con las facultades espirituales necesarias para establecer los canales de comunicación y expresión con los demás integrantes del pueblo al que pertenecen.

En su milenaria existencia, los pueblos indígenas co-construyen con la naturaleza y el territorio su cotidianidad, de esa manera la

[...] comprensión de este tipo de ontologías requiere de pensar en multiplicidades, no en binarismos que imposibilitan acercarse a la complejidad de socrionaturalezas heterogéneas. En el entendido, de que hay otras definiciones o conocimientos sobre lo real, resultado de las maneras en cómo los humanos entretejen su coexistencia y definen su carácter político en relación y con los no humanos (Castillo, 2020, p. 35).

De ahí la importancia que tienen los rituales como prácticas a través de las cuales se producen y reproducen este tipo de ontologías, que dan sentido a su propia existencia y reflejan su posición política como pueblos frente al mundo, ante los procesos de modernización latentes e históricamente orquestados desde los Estados y el capital, que siempre han puesto en riesgo su existencia.

Ahora bien, las ontologías políticas de los pueblos indígenas no pueden reducirse a simples manifestaciones culturales, porque se corre el peligro de folclorizar su existencia y, por ende, de formar parte de la mercadotecnia turística, la integración a los programas culturales de los gobiernos o del esencialismo de la investigación académica. Las diferentes ontologías políticas

no son sinónimo de diferencias culturales (Blaser, 2019; De la Cadena, 2009), sino de formas pluriversas de comprender, estar y hacer en el mundo, en relación estrecha e inseparable con los no humanos. Por tal motivo, los rituales son más que prácticas culturales propias de los pueblos indígenas, son una forma de reafirmarse como sujetos políticos.

En este caso, preferimos hablar de ontologías ecológicas de los pueblos indígenas, en el entendido de que «nos referimos al cúmulo de relaciones-coexistencias que estos sujetos crean y reproducen por generaciones con su territorio y todos los no humanos que lo componen» (Castillo, 2021, p. 3). Se entiende como el cúmulo de conocimientos, sentires, haceres y discursos con los no humanos, que se acuerpan, se tejen en prácticas concretas como los rituales, los cuales son inherentes a su propia existencia en diversos territorios situados, como los de la Sierra Oriental Hidalguense, en Hidalgo, México.

3. Materiales y métodos

3.1 Zona de estudio: Sierra Oriental Hidalguense

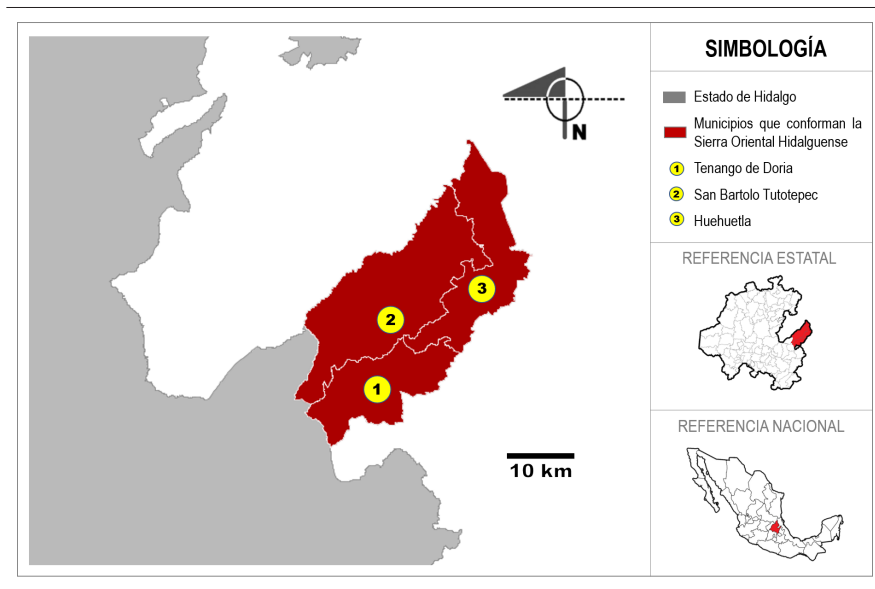
El estado de Hidalgo forma parte de la zona centro de México. Limita al norte con San Luis Potosí, al noroeste con Veracruz, al este y sureste con Puebla, al sur con Tlaxcala y el Estado de México, y al oeste con Querétaro (INEGI, 2020). Esta entidad federativa está dividida de manera administrativa en regiones, una de ellas es la Sierra Otomí-Tepehua o también llamada Sierra de Tenango. Esta región la conforman los municipios de Acaxochitlán, Agua Blanca de Iturbide, Metepec, Huehuetla, San Bartolo Tutotepec y Tenango de Doria (Báez, 2012).

No obstante, debido a su heterogeneidad físico-geográfica, cultural e historicidad, se pueden agrupar sus municipios en dos subregiones: 1) Altiplano: Metepec, Agua Blanca de Iturbide y Acaxochitlán, con mejores condiciones de acceso a carreteras, vivienda y necesidades básicas; y 2) Serranos: Huehuetla, San Bartolo Tutotepec y Tenango de Doria, estos con mayores necesidades básicas, realidades más precarias, menor cobertura de servicios y una mayor marginación a nivel estatal y nacional (Carrillo, 2014).

Es así como este estudio se desarrolló en la subregión serrana y no en la totalidad de la región. Es por ello que la información que aquí se plasma hace referencia a los municipios serranos, mismos que se encuentran enclavados en parte de la Sierra Madre Oriental (Figura 1), a los que se les ha designado en su conjunto como Sierra Oriental Hidalguense (SOH).

De manera general, estos municipios cuentan con una sucesión de biotipos de bosque tropical perennifolio (selva), bosque mesófilo de montaña, bosque de encino, bosque de pino-encino, pastizal, vegetación acuática y subacuática (Pérez, 2006), mismos que abarcan diversas altitudes, que van desde los 300 m s. n. m. en San Bartolo Tutotepec y Huehuetla, o los 600 m s. n. m. en Tenango de Doria; llegando a altitudes de 1400 m s. n. m. en la parte más alta de Huehuetla, 2500 m s. n. m. en San Bartolo Tutotepec y 2800 m s. n. m. en Tenango de Doria.

Figura 1. Mapa de los municipios pertenecientes a la Sierra Oriental Hidalguense



Fuente: Elaboración propia con datos del Marco Geoestadístico de México (INEGI, 2022).

3.2 Los *Ñuhu* (otomíes de la sierra) y *Ma'alh'ama* (tepehuas del sur) de la SOH

En la SOH habitan principalmente dos grupos étnicos, los *Ñuhu* (otomíes de la sierra) y los *Ma'alh'ama'* (tepehuas del sur). Ambos grupos viven en condiciones de predominancia rural y con una vocación económica hacia lo agropecuario (Carrillo, 2014; Vargas, 2011). De manera general, los cultivos realizados están dirigidos hacia dos panoramas: 1) el autoconsumo y 2) la comercialización. Para el caso del primero, el referente principal es la milpa —

agroecosistema histórico asociativo—. Respecto a los cultivos con miras a su comercialización, se observan algunos monocultivos de maíz, frijol, cacahuate, jengibre y otros. Asimismo, algunos realizan actividades pecuarias de pequeña escala como cría de vacas, cerdos y borregos. La producción agropecuaria es mayormente de ladera, pues las condiciones físico-geográficas así lo dictan. El cultivo del café está mayormente enfocado a su comercialización y hasta hace algunos años era la principal fuente de entrada de recursos económicos.

Estos grupos han desarrollado estratégicamente una diversificación y la no especialización en las acciones del campo como una táctica de vida que les ha funcionado por generaciones, razón por la cual, con dicha diversificación, buscan satisfacer —en la medida de lo posible— sus necesidades básicas, siendo estas complementarias entre sí. Por un lado, buscan la subsistencia alimenticia, y por otro, las condiciones monetarias para adquirir productos que no pueden autogenerar.

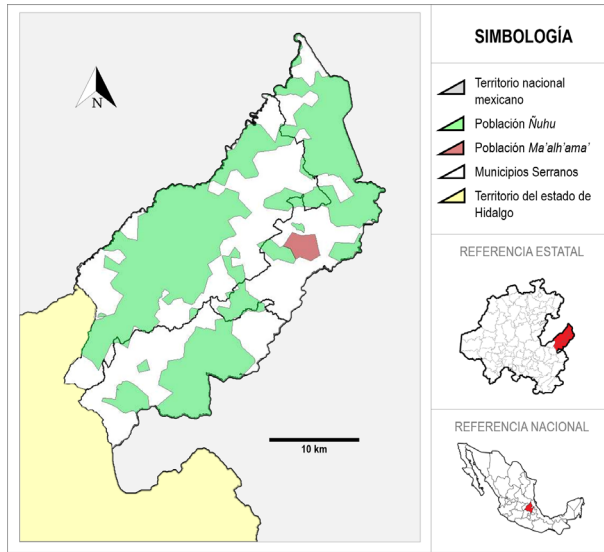
Respecto a las cuestiones étnicas, en el censo poblacional que desarrolló INEGI en el año 2020, en la Sierra Oriental Hidalguense habitaban un total de 20 113 personas de cinco años y más que se autorreconocían como parte del pueblo *Ñuhu*. En el municipio de Tenango de Doria se autoadscribieron 4364 personas, en San Bartolo Tutotepec el número fue de 5037 y en Huehuetla de 9056 (Mapa 2).

Para el caso de los tepehuas del sur, Felipe Aparicio (2014) menciona que no existe mucha bibliografía que pueda retratar los diferentes procesos que este grupo originario ha desarrollado en la SOH. Esta aseveración es una continuación de lo que mencionan Hernández y Heiras (2004), quienes señalan que los tepehuas son un grupo etnolingüístico poco conocido por la sociedad nacional, siendo escasas las investigaciones que se les han dedicado a ellos; por esta razón, cualquier aportación al conocimiento y difusión de su cultura es de suma importancia.

Refiere Flores (2014) que, en el estado de Hidalgo, este grupo se encuentra únicamente en la cabecera municipal de Huehuetla y en algunos barrios como Barrio Aztlán, Barrio Cuauhtémoc, Plan del Recreo, Arrollo Negro, Colonia Nueva y Linda Vista 1 (Mapa 2). Es importante mencionar que este grupo ha perdido un gran número de personas que se autoadscribían a él. Por ejemplo, en el Censo poblacional de INEGI en 2010, se autorreconocían 1818 como tepehuas, no obstante, en el Censo poblacional de INEGI en 2020 el número de autoadscritos fue de 1656, observando 162 personas menos (8.9%) que se adscribieron como parte de este grupo originario.

A pesar de esta disminución de personas en el grupo *Ma'alh'ama'*, es importante decir que en la Sierra Oriental Hidalguense sigue habiendo un gran número de personas que se autoadscriben como otomíes o tepehuas, pues la suma de ambos grupos es de 21 769 individuos (INEGI, 2020).

Figura 2. Mapa con la distribución de la población originaria de la Sierra Otomí-Tepehua



Fuente: Elaboración propia con mapa base del Marco Geoestadístico de México (INEGI, 2022).

3.3 Metodología y herramientas investigativas

Este documento se logró gracias a las compartencias de seis hombres y tres mujeres colaboradores (Leyva & Speed, 2008), con edades que oscilan entre los 38 y 72 años, quienes han organizado y participado en los *costumbres* a la Sirena. El documento parte de un trabajo mayormente etnográfico (Guber, 2001). El grueso de la información se obtuvo a partir del trabajo de campo realizado en 2018, 2019 y 2020, en el cual se aplicaron entrevistas semiestructuradas y la observación participante (Guber, 2001; Restrepo, 2016); posteriormente se sistematizaron las compartencias y narrativas de las y los colaboradores.

Esta investigación cualitativa fue desarrollada desde lo inductivo, de esta manera se creó una interacción con los colaboradores, mismos que parten de su propia experiencia, con lo cual se buscó conocer y sistematizar sus *costumbres*, cómo las hacen y para qué las hacen, dándoles sentido desde su significancia y re-significación.

4. Resultados

En la construcción de las ontologías ecopolíticas de los *Ñuhu* y los *Ma'alh'ama'* es fundamental comprender que la realización de los *costumbres* (prácticas rituales históricas) es su afirmación como sujetos políticos colectivos que buscan un equilibrio entre lo material y lo espiritual, como una especie de intermediarismo entre ellos, sus ancestros y las deidades. La comunicación con sus ancestros generalmente se hace por medio de los sueños, en donde se les presentan para que reciban el «don»; quienes lo aceptan, comienzan a ser instruidos por los especialistas rituales de mayor trascendencia, para que así continúen con el legado.

Entre los *Ñuhu*, a estos especialistas les denominan *Bädi* o «el que sabe», y los *Ma'alh'ama'* les llaman *A'ku'chu'nu'* o «los que curan». Algunas personas refieren que, entre los tepehuas, antes también había otros actores llamados *Tapupan*, que al igual que los *Bädi* se interpretaría como «los que saben», sin embargo, ahora ya no existen.

Dicen los viejitos que antes, cuando se hacía el *costumbre*, quienes se encargaban de decir cómo se tenía que hacer, qué ofrenda se tenía que dar y cómo hacerle, eran los que llamaban *Tapupan*, pero, como ya todo va cambiando, ahora ya no hay de esos, ahora solo se quedaron los *A'ku'chu'nu'*, pero antes eran dos, ahora ya no. [...] De a poco todo va cambiando, por eso es que ahora ya no se hacen las cosas como deben de ser, ya se va haciendo como uno entiende, pero, aunque ya no se haga bien, uno busca que sea lo mejor posible [...] (Colaborador 1, *Ma'alh'ama'*).

Por medio de los *Bädi* y/o *A'ku'chu'nu'*¹ las deidades y los ancestros les indican a los pobladores qué hacer y cómo conducirse en los *costumbres*. No obstante, si dichas acciones no se llevan a cabo como «deben de ser», estos también los

¹ Históricamente, los *Bädi* y *A'ku'chu'nu'* fueron muy importantes y respetados en la SOH, sin embargo, con la llegada de la religión católica (y después otras religiones del cristianismo) a la sierra, se les estigmatizó e incluso satanizó, llamándoles de manera despectiva como «brujos», término que lo consideran una ofensa.

pueden castigar; regularmente de manera indirecta con alguna eventualidad climatológica.

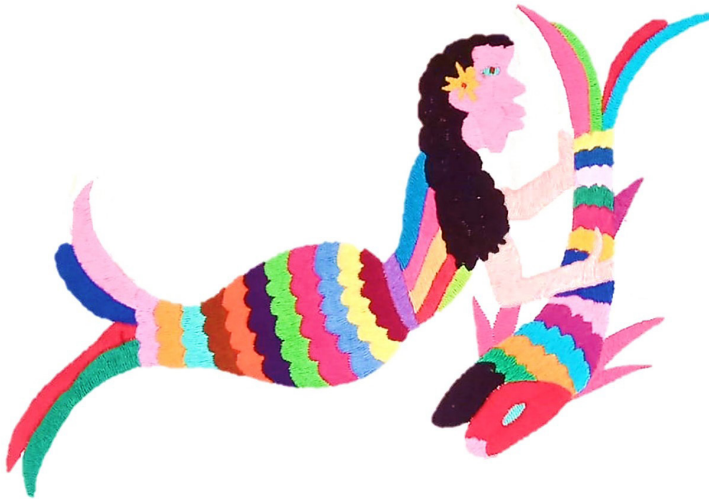
Para todo se debe de pedir permiso, por eso es que se debe de hacer el *costumbre*, por ejemplo, cuando es el tiempo de sembrar, porque si no se hace, luego no sale la milpita, como que la tierrita también se enoja, ha de decir, cómo quieren que les dé, si ni un refino me dan, o un pan, una veladora, o algo de eso. [...] La otra vez, un compadre iba a sembrar, y le pidió a mi señor [su esposo] que le ayudara, y como nosotros siempre ponemos aunque sea una ofrendita, él llevó un poco de refino, pero, ya cuando iban a comenzar a sembrar, mi señor le preguntó a mi compadre que si no le iba a dar algo a la tierrita, y él le dijo que no, que eso no sirve, que solo se desperdicia, y no me lo vas a creer, pero no se le dio nada, la milpa se *jiló* [las plantas de maíz no se desarrollaron] y ni para pastura sirvió (Colaboradora 1, *Ñuhu*).

A partir de lo anterior, se observa que los *costumbres* se convierten en actos fundamentales que se celebran tanto en etapas determinadas del ciclo agrícola (siembras o cosechas), así como en fechas estipuladas en el calendario litúrgico cristiano, como en el día de la Santa Cruz y en el día de San Juan; además, se pueden realizar en circunstancias excepcionales, por ejemplo, en las sequías (Galinier, 1990). Es así como, con el *costumbre* se busca una regeneración — simbólica— periódica de la tierra, en donde, desde una mirada vitalista, se procura frenar su debilitamiento (Galinier, 1990), además de reafirmar su coexistencia con la naturaleza y territorio a través de estos.

4.1 El *costumbre* a *Hmuthe* (Sirena) entre los *Ñuhu*

Los *Ñuhu* realizan el *costumbre* o *màté* a *Hmuthe* —Señorita (dueña) del agua—. Esta deidad es representada como una mujer piciforme, de cabello largo (Figura 3), que habita en los cuerpos de agua (pozos, ríos y/o manantiales) y en algunas grutas. En la tradición oral, se dice que la «casa original» de *Hmuthe* era «la gruta de los manantiales» en San Bartolo Tutotepec, sin embargo, debido a que por un tiempo le dejaron de hacer su *costumbre*, la Sirena se enojó y decidió irse, viajando entre las «veredas» de las grutas, hasta llegar a Huehuetla, Hidalgo.

Figura 3. Detalle de un bordado «tenango» que representa a la Sirena



Fuente: Intervención digital propia a bordado presente en la Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo.

Refieren algunos colaboradores que, cuando la Sirena se fue de los manantiales, se desataron varios desastres en la SOH, tal fue el caso de sequías y lluvias torrenciales, razón por la cual los habitantes regresaron a hacer *los costumbres*. Con estas celebraciones pedían el regreso de la Sirena y, con ella, las lluvias. No obstante, narran que aun cuando hasta la fecha no ha regresado, ellas y ellos seguirán haciéndolo, para que no se vuelvan a desencadenar desastres naturales como huracanes, ciclones, granizadas, entre otros.

Según los antiguas, decían que la Sirena vivía ahí en la cueva de los manantiales, pero, como las personas ya no le hacían su *costumbre*, ella se enojó, y que a un señor que cura (*Bädi*), de por San Miguel, en su sueño le dijo que mejor se iba a ir, porque estaba enojada, porque ya no le hacían su *costumbre*, [...] cuando esto pasó, dicen los antiguas que se vino el agua (lluvia) con un aironazo muy fuerte, que tiró árboles, se desgajaron cerros y tiró todas las milpas, [...] ya después de eso, siempre sí las gentes se organizaron para hacerle su *costumbre*, para que no pasen más tragedias [...] (Colaborador 2, *Ñuhu*).

Para hacer el *costumbre*, el pueblo *Ñuhu* acude a los cuerpos de agua a colocar una cruz de madera adornada con flores. Al pie de la cruz depositan una ofrenda o *'bots'e*, generalmente compuesta por «ramitos» hechos de palmillas y flores amarillas —generalmente utilizan *cempaxúchitl*—; veladoras, «velas de cebo» o amarillas, blancas o parafinas y otras pequeñas de colores; asimismo, le colocan comida (regularmente mole con carne de pollo), pan blanco, pan de trigo o pan de manteca; aguardiente/refino/caña, cerveza, cigarros y refrescos. Al momento de poner la ofrenda, la sahúman con copal colocado en las brasas, mientras un trío huasteco toca música de *costumbre*.

Además de lo anterior, el *costumbre* también lo pueden realizar en algunas grutas sagradas, donde usan estalagmitas «especiales» para representar a *Hmuthe*, misma que atavían con diversos elementos como blusa con bordado de pepenado, una falda sujeta con una faja tejida, capa y velo de colores brillantes, un par de aretes, peineta, collares y listones de colores, además de un «canastito» con tazas, platos, escobetillas y flores de colores hechas de papel metálico o de plástico.

Cada año el curandero (*Bādi*) debe de hacer un *costumbre* en la gruta, aquí en San Bartolo lo hacen en «los manantiales» o allá por El Mavodo [...]. Él lo hace con ayuda del mayordomo [quien organiza la fiesta]. Antes de que llegue la fecha, entre los dos van viendo lo que se va a comprar, aunque también luego llegan las personas con su ofrenda [...]. Todo lo que se va a poner en la ofrenda lo deben de sahumar ahí en el sahumador, y ya el curandero va rezando en otomí, pidiendo que la Sirena nos ayude [...]. Yo he visto que le ponen unos ramitos, pan, café, caña, unas flores, listones y otras cosas, pero eso sí, debe de ir bien vestidita la «Santa piedrita», con su vestido, aretes y trastecitos, como una mujercita [...] (Colaboradora 3, *Ñuhu*).

Además, algunos *Bādi* y personas de las localidades de Acuatla, San Ambrosio, San Esteban, San Gregorio (Huehuetla) y San Andrés (San Bartolo Tutotepec), realizan una peregrinación, la cual consiste en llevar una ofrenda a la localidad de San Isidro la Laguna (Tenango de Doria). La procesión comienza en el río de Zicatlán —parte del río Pantepec que pertenece a Huehuetla—, caminando por su cauce río arriba hasta llegar a la cabecera municipal de Huehuetla; continúan por el mismo río hasta San Clemente (Huehuetla), para después subir a la parte urbana de dicha localidad y transitar por el «camino real» que va a San José del Valle, hasta llegar a «la poza» de San Isidro la Laguna (ambas localidades pertenecientes a Tenango de Doria). Una vez que llegan a este lugar, los *Bādi* y acompañantes realizan el *costumbre* colocando la ofrenda en la laguna. Al terminar, regresan a sus hogares, de nuevo en peregrinación.

4.2 *Xa'atsi'xkan* (Sirena) entre los *Ma'alh'ama'*

Los *Ma'alh'ama'* realizan el *costumbre* o *alak'ulhtunti* a *Xa'atsi'xkan*² —Mujer joven (Señorita) del agua—, y al igual que los *Ñuhu*, el *costumbre* lo pueden hacer el 3 de mayo, así como en abril o mayo, cuando las lluvias son escasas y generan sequías; además, lo pueden realizar en julio o agosto, cuando hay presencia de lluvias fuertes, buscando evitar que se inunde la cabecera municipal; así como en septiembre, mes de ventarrones, con lo cual se procura minimizar su impacto.

De acuerdo con los colaboradores, el *costumbre* a *Xa'atsi'xkan* es porque ella es la dueña del río.

Siempre se le debe de hacer el *costumbre* a la Sirena, porque para todo se le debe de pedir permiso, por ejemplo, cuando es el tiempo de sembrar, cuando no llueve, o cuando quiere bajar la creciente [así se le llama cuando llueve mucho y el caudal del río lleva más agua de lo común], también la partera tiene que pedir permiso a la Sirena antes de lavar la ropa de la recién parida y del recién nacido, para que así no se los «lleve», también le tiene que poner su ofrenda y regalarle un chorrito de *pinkí* (aguardiente) en el río [...] (Colaboradora 2, *Ma'alh'ama'*).

Los *Ma'alh'ama'* históricamente han tenido una relación muy estrecha con el río Pantepec, pues muchos de ellos se dedican a la pesca artesanal, razón por la cual, antes de entrar al río a realizar esta actividad, le piden a *Xa'atsi'xkan* que les dé permiso, generalmente para dos cuestiones: 1) para no ahogarse y 2) para tener buena pesca. Si bien en la actualidad no comercializan su pesca, lo hacen en algunas temporadas para complementar su alimentación.

En la ofrenda a la Sirena, los *A'ku'chu'nu'* y mayordomos colocan mole con pollo, pan, refino/aguardiente, el *xinula'* o vestido, zapatos, peine, aretes, collares, pulseras, listón y algunas flores. Además de colocar velas y encenderlas a un costado de la ofrenda, a la par de decir oraciones en *lhi'ma'alh'ama'*. Seguido de lo anterior, proceden a enterrar un pollo o guajolote en la orilla del río Pantepec, además de vaciar un poco de refino/aguardiente en el río, con lo cual sellan su agradecimiento o, en su caso, el pedimento de lluvia. Refieren que cada año se debe de realizar esto, para que así las lluvias no escaseen y obtener buenas cosechas.

² Dentro de la tradición oral es común que los *ma'alh'ama'* también llamen a la Sirena como *Xinula'*, no obstante, esta palabra refiere a la vestimenta tradicional que usan las mujeres de este grupo originario, misma que se usa para ataviar a esta deidad, de ahí la confusión respecto al nombre.

Es importante mencionar que, de acuerdo a la tradición oral, cuando se ve a *Xa'atsi'xkan* cerca del pueblo —en algún arroyo o en el río Pantepec—, realizando alguna actividad que hacen las mujeres en su cotidianidad, es un presagio que indica la llegada de algún evento climático catastrófico, ya sea un huracán, ciclón y/o ventarrón, por lo que, si se quiere disipar o aminorar su impacto, se debe de hacer inmediatamente un *costumbre*, pidiéndole a la Sirena que detenga su enojo.

La otra vez bajé en la mañana del Barrio (Aztlán) para poner mi puesto, bien que vi cómo la Sirena se estaba bañando y lavando su ropa ahí por el puente, pero no me dio miedo, porque supe que ese era una señal, que nos estaba avisando que se vendría el agua; y como fue, a los pocos días se vino el huracán, creció bien grande el río, que casi se mete a las casas, [...] pero eso pasa porque ya no le hacen su *costumbre*, por eso como que se enoja, y pues es que don José ya no puede, ya está grande, y como no hay quien lo haga se viene fuerte el agua [...]. El huracán tiró árboles, la milpa toda la «trilló» [dañó], ese ya no se va a componer, ¡ay Dios!, este año sí le vamos a sufrir por el maicito, ¡ay Dios!, ni nos va a alcanzar para irla pasando [...] (Colaborador 3, *Ma'alh'ama'*).

Las y los *ma'alh'ama'* refieren que en muchas ocasiones llegaban algunos *Bādi* de San Antonio, Acuatla y San Gregorio (Huehuetla) a participar con ellos en el *costumbre* a *Xa'atsi'xkan*. En peregrinación le llevaban una ofrenda hasta su «casa», que, de acuerdo a la tradición oral, es la cueva que se encuentra sobre el cauce del río Pantepec, en la localidad de Chicontla (Huehuetla). La peregrinación la hacían llevando consigo sonajas tradicionales, bailando al compás de la música de *costumbre* a cargo de un trío huasteco, con un sahumador en la mano.

Aun cuando ya se hace poco el *costumbre*, todavía se llega a hacer; [...] le echan un traguito de aguardiente al río como un agradecimiento, también le llevan un trío y bailan un rato en la cueva de Chicontla, eso se hace para pedir que caiga el agua y así se componga la milpita [...]. Muchos dicen que ya está todo caro, que ya no es como antes, por eso ya se hace poco. Ahora ya solo alcanza para un poco de refino y unos panes, luego ya ni para los cuetes tenemos (Colaboradora 2, *Ma'alh'ama'*).

Es importante mencionar que estos *costumbres* están disminuyendo, entre otras cosas por el poco relevo generacional, porque los jóvenes ya no se interesan en seguir con las tradiciones. Además, mencionan que el señor José Romero Huerta, «el tata», es el último *A'ku'chu'nu'*, y que debido a su edad

avanzada y enfermedades ya no puede hacer los *costumbres* como antes, no obstante, dentro de sus posibilidades trata de continuar realizándolas, para que estas tradiciones no se pierdan, tratando de seguir ofrendándole a *Xa'atsi'xkan*, para así obtener las lluvias necesarias, que son fuente de toda la vida, con lo cual buscan asegurar su sobrevivencia.

5. Discusión

Las ontologías ecológicas de estos dos pueblos indígenas de la Sierra Oriental de Hidalgo, que se pueden comprender a través de la práctica de los *costumbres* a la Sirena, representan un elemento fundamental de su existencia histórica, principalmente por la co-construcción paralela de vínculos colectivos con la naturaleza y el territorio. En los *costumbres* se recrean sus formas de ser y estar, en y con el mundo, por lo tanto su práctica es un pilar fundamental para su autodeterminación política (Castillo, 2020), dado que expresan otras definiciones y conocimientos para nombrar su propia realidad en una perspectiva más horizontal, híbrida y complementaria.

En ese sentido, los *costumbres* a la Sirena desarrollados por estos pueblos manifiestan algo más profundo que coincidencias, diferencias o rasgos culturales, son más bien formas diferentes de co-existencia en las cuales la separación entre humano-naturaleza, propias de la ontología moderna (Blaser, 2019; De la Cadena, 2009), no existe, sino que se recrea mutuamente, visibilizando que lo no humano y sus múltiples personificaciones son inherentes a su propio devenir.

Así pues, son ontologías ecológicas en la medida en que la relación de estos pueblos con la naturaleza y los no humanos que la habitan es intrínseca. Es decir, el vínculo de los *Ñuhu* y los *Ma'alh'ama'* con la Sirena es a partir de «los que saben» y significa entonces que lo no humano juega un papel preponderante, dado que este actante (Latour, 2007) ayuda en su conservación y puede ser determinante para su co-existencia no solo como fatalidad, sino como autoafirmación, no individual, sino colectiva, como pueblo (Montemayor, 2000).

Estos pueblos indígenas asocian y creen que no hacer los *costumbres* a la Sirena puede ocasionar desastres que ponen en juego su vida cotidiana. Al estar en proceso de desaparición esta práctica, implica enfrentar un riesgo permanente a estos sujetos y sus familias, tal como se puede apreciar anteriormente en los testimonios de las y los colaboradores.

Los *costumbres* a la Sirena han pasado de generación en generación, principalmente a través de la oralidad, aunados con la praxis. No obstante, debido al poco relevo generacional, existe un riesgo latente de que estas prácticas desaparezcan y con ellas exista una desterritorialización. No obstante, a pesar de la disminución en el desarrollo de los *costumbres*, quienes los siguen realizando buscan reforzar el vínculo entre los humanos y los no-humanos, propiciando el equilibrio vital, buscando la revitalización de la tierra; en este caso, teniendo como intermediaria a la Sirena, presentándole intercambios de «favores» por ofrendas, música, comida, peregrinaciones y demás muestras de respeto, buscando asegurar la disponibilidad y suficiencia del agua —tanto la que se encuentra en los cuerpos de agua, en la lluvia y en sus múltiples formas—, para así afianzar su propia existencia.

Lo anterior es un esfuerzo conjunto, pues solo se logra con la intercesión de los *Bádi* y/o *A'ku'chu'nu'*, para que colectivamente entretejan la (re)apropiación, (re)construcción y (re)comprensión múltiple de su territorio, apuntalando las relaciones históricas y colectivas entre las deidades, sus ancestros y la Sierra Oriental Hidalguense.

6. Conclusiones

En este texto se puede encontrar que, a pesar de la diferencia en las ontologías de los *Ñuhu* y *Ma'alh'ama'*, existen algunas similitudes entre ambos grupos étnicos, mismas que desarrollan vínculos colectivos históricos entre la naturaleza y el territorio que habitan, dando como resultado una multiplicidad en las formas de ser y estar, en y con el mundo, los cuales son reflejados en los *costumbres*, y entre ellos el que dirigen a la deidad femenina llamada *Hmuthe* o *Xa'atsi'xkan* (Sirena), dentro de los cuales acuerpan su identidad y las relaciones entre lo humano y lo no humano, desarrollando una autodeterminación y sus ontologías ecopolíticas, que en su conjunto son elementos que generan una sobrevivencia, tanto de las comunidades humanas como de los territorios y lo que ellos resguardan.

Es así como la Sirena se convierte en una protectora de la vida y custodia del territorio a la que se le debe de ofrendar y pedir sus favores, con los cuales buscan afianzar el equilibrio del ciclo vitalista, asegurando, en la medida de lo posible, que las prácticas rituales coadyuven a la conservación del territorio, pero también a su autodeterminación política respecto a la toma de decisiones necesarias para lograr una co-existencia y preservación de las relaciones ecosistémicas, principalmente por medio del agua (en sus múltiples formas) y de la Sirena como dadoras de vida; pero, si no realizan los *costumbres*,

también castigan, poniendo en riesgo la continuidad del territorio y con él a los grupos humanos.

Así, este texto buscó aportar a la literatura existente sobre las ontologías ecopolíticas a partir de elementos teóricos que se entrelazan con las realidades de los *Ñuhu* y *Ma'alh'ama'*. Para ello, se usaron metodologías que parten de la investigación participante y de la co-labor, que permitieron acercarse al posicionamiento de las y los actores, y a partir de estudios de caso se buscó conocer parte de la cotidianidad de los sujetos y de sus prácticas rituales, desarrollando una reinención de su territorialidad, colocando datos que permitan una aproximación a la complejidad de la Sierra Oriental Hidalguense.

Referencias

- Alimonda, H.; Toro Pérez, C. & Martín, F. (Coords.) (2017). *Ecología política Latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Buenos Aires: UAM/CLACSO.
- Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. En H. Alimonda (Coord.). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina* (pp. 21-61). Buenos Aires: CLACSO.
- Báez, J. (1992). *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. México: Universidad Veracruzana.
- Blaser, M. (2009). La ontología política de un programa de caza sustentable. *World Anthropologies Network (WAN) / Red de Antropologías del Mundo (RAM)*, 4, pp. 81-108
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), pp. 63-79.
- Carrillo Salgado, M. (2014). *Producción de café y bordados en la Sierra Otomí-Tepehua; Formas de organización y prácticas comunitarias*. México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo y El Colegio del Estado de Hidalgo.
- Castillo Oropeza, O. A. (2020). La ecología política posthumanista: Algunas notas críticas para su discusión. En: M. Carrillo Salgado (Coord.). *Reflexiones regionales sobre el desarrollo sustentable en contextos interculturales* (pp. 32-44.). México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo.
- Castillo Oropeza, O. A. (2021). La ontología ecopolítica del riesgo en los Tepehuas. Una reflexión sobre el ritual a la Sirena. *Gestión y Ambiente*, 24(2), pp. 1-12.
- De la Cadena, M. (2009). Política indígena: un análisis más allá de la política. *World Anthropologies Network (WAN)/Red de Antropologías del Mundo (RAM)*, 4, pp. 139-171.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Felipe Aparicio, D. (2014). *Pueblos de indios en la Sierra de Tututepeque: Su división y separación en el siglo XVIII*. México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo.

- Flores Aparicio, P. A. (2014). *Tepehuas de Huehuetla: costumbres y tradiciones*. México: Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias y Gobierno del estado de Hidalgo.
- Florescano, E. (2000). La visión del cosmos de los indígenas actuales. *Desacatos*, (5), invierno, pp. 15-29.
- Galinier, J. (1990). *La Mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Primera edición Siglo Veintiuno Editores.
- Gudynas, E. (2014). *Ecologías políticas. Ideas preliminares sobre concepciones, tendencias, renovaciones y opciones latinoamericanas. Documentos de Trabajo No. 72*. Centro Latino Americano de Ecología Social. Montevideo.
- Hernández Montes, M. & Heiras Rodríguez, C. G. (2004). *Tepehuas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- INEGI (2010). *Base de datos de los Principales resultados por localidad (ITER) para el año 2010*. Censo de Población y Vivienda. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). S/P.
- INEGI (2020). *Panorama sociodemográfico de Hidalgo: Censo de Población y Vivienda 2020*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). S/P
- INEGI (2022). *Marco Geoestadístico de México*. Sistema Nacional de Información Estadística y Geográfica del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).
- Latour, B. (2007). *Nunca Fuimos Modernos. Ensayos de Antropología Simétrica*. México: Siglo XXI.
- Leyva, X. & Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En: *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (pp. 65-110).
- Montemayor, C. (2000). *He venido a contradecir. La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales*. Desacatos, núm. 5, pp. 95-106.
- Morrone, J. J. & Fortino, A. D. (1996). De Sirenas y Sirenios. *Revista Museo*, pp. 63-69.
- Pedrosa, J. M. (2015). Las sirenas, o la inmortalidad de un mito (una visión comparatista). *Revista Murciana de Antropología*, (22), pp. 239-300.
- Pérez Akaki, P. (2006). *Los pequeños productores de café de la región Otomí-Tepehua, su problemática y sus alternativas*. [Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México].
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Envién editores. Samava Impresiones.
- Rodríguez Peinado, L. (2009). Las Sirenas. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 1 (1), pp. 51-63.
- Ruiz Serna, D., & Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, 55, pp. 193-204. DOI: 10.7440/res55.2016.13
- Ulloa, A. (2019), Indigenous knowledge regarding climate in Colombia. Articulations and complementarities among different knowledges. En: G. Feola; G., H. Geoghegan & A. Arnall (Eds.). *Climate and culture. Multidisciplinary perspectives on a warming world* (pp. 68-92). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Van't Hooft, A. (2006). La sirena que inunda: una reconstrucción de la comunidad nahua de la Huasteca a través de su tradición oral. En L. Ma. Lepe & O. Granda (Eds.). *Comunicación desde la periferia: tradiciones orales frente a la globalización*. Barcelona/ Toluca: Anthropos Editorial/ITESM Toluca.
- Vargas, P. (2011). Pobreza, migración y desempleo: mujeres en la Región Otomí-Tepehua de Hidalgo. *Nueva Antropología A.C.*, XXIV(75), julio-diciembre, pp. 93-109.
- Viveiros de Castro, E. (2003). *And: after-dinner speech given at Anthropology and Science, the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth*. Manchester, UK: University of Manchester.
- Williams, R. (1963). *Los tepehuas*. México: Universidad Veracruzana.