



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

FERDINANDO ALFONSO ARMENTA IRURETAGOYENA

O BALANÇO DA BACIA: água e sensorialidade na Huasteca Potosina central

Recife

2024

FERDINANDO ALFONSO ARMENTA IRURETAGOYENA

O BALANÇO DA BACIA: água e sensorialidade na Huasteca Potosina central

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Antropologia. Área de concentração: Correspondente ao indicado na ata de defesa.

Orientadora: Dra. Laure Garrabé

Recife

2024

Catálogo de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Iruretagoyena, Ferdinando Alfonso Armenta.

O balanço da bacia: água e sensorialidade na Huasteca Potosina central / Ferdinando Alfonso Armenta Iruretagoyena. - Recife, 2025. 154 f.: il.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2024.

Orientação: Laure Marie-Louise Clémence Garrabé.

Inclui referências bibliográficas e anexo.

1. Percepção do ambiente; 2. Etnologia Tének; 3. Sacralização da água; 4. Enfoque de bacia; 5. Habilidades. I. Garrabé, Laure Marie-Louise Clémence. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

FERDINANDO ALFONSO ARMENTA IRURETAGOYENA

O BALANÇO DA BACIA: água e sensorialidade na Huasteca Potosina central

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovado em: 12/11/2024

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Laure Marie Louise Clemence Garrabe (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dr. Pedro Castelo Branco Silveira (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dr. Edwin Boudewijn Reesink (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dr. José Alejandro Fujigaki Lares (Examinador Externo)
Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM

Prof. Dr. Indira Nahomi Viana Caballero (Examinador Externo)
Universidade Federal de Goiás - UFG

Para María del Olvido, Maru.

AGRADECIMENTOS

Pesquisar o que as pessoas fazem, falar do que elas pensam e figurar-se o que elas sentem, para depois culminar esse trajeto apenas com palavras. Sem dúvida, essa tese foi um exercício de coleta de um sem-fim de vozes. Agradecido com todas elas. Em primeiro lugar, agradeço à CAPES pelo apoio financeiro graças à qual foi possível realizar esta pesquisa. Agradeço também às pessoas de todas as comunidades tének e nahua da Huasteca Potosina pelas lições que me deixam e se tornam parte de minha forma de sentir e imaginar. À Dra. Laure Garrabé, pela interlocução sem qual esse texto não houvesse madurado. A minha família, pelo apoio de estar sempre presentes à distância. À turma 2019 do PPGA por me fazer sentir em casa. A todas as pessoas que não conseguiria lembrar por completo e que me acompanharam em diferentes pontos desse percurso: Adriana, Yuri, Thayane, Bajudh, Toño, Tatinha, Lucas, Emmanuel, Mauro, Jessica, Tania, família Noyola, família Enrique Román. Ao Fondo para la Paz, pelo suporte das pessoas maravilhosas que o compõem. E claro, a minha família que é o talismã que me acompanha em todo momento.

Cada uno tiene
su pedazo de tiempo
y su pedazo de espacio,
su fragmento de vida
y su fragmento de muerte.

Pero a veces los pedazos se cambian
y alguien vive con la vida de otro
o alguien muere con la muerte del otro.

Casi nadie está hecho
tan sólo con lo propio.
Pero hay muchos que son
nada más un error:
están hechos con trozos
totalmente cambiados.

(Poesía vertical, Juarroz, 1991).

RESUMO

A escassez de água saudável é um problema que ocupa as agendas política, social e econômicas ao redor do mundo. O conhecimento tradicional, enquanto estratégia de adaptação às mudanças climáticas, desempenha um papel fundamental para pensar em uma racionalidade ecológica como mediadora dessa problemática. O presente trabalho examina a sensorialidade da água entre os tenek da Huasteca Potosina, com o objetivo de compreender o horizonte da percepção e a sacralização do ambiente enquanto síntese cultural. A hipótese de trabalho explora a relação circular entre o modo de identificação tének e o desenvolvimento do sensorial. As habilidades, conhecimentos e tecnologias locais operam como práticas de cativação (Gell, 1998) a partir das quais as pessoas se adaptam as mudanças constantes do ambiente e, de forma concomitante, articulam estratégias de manutenção do ecossistema. Nesse sentido, a metodologia qualitativa a desenvolver deriva de um trabalho de campo extensivo e uma sistematização de dados baseado na saturação de dados. A partir das técnicas de observação direta, entrevista etnográfica, cartografia participativa, registros audiovisuais, reportes oficiais com enfoque de bacia hidrológica e pesquisa-ação, a evidência etnográfica explora a busca da água (*alim já*), o curandeirismo, as *danzas*, o bordado tradicional, as bençãos de poço, e o sistema de cargos como formas de conhecimento intimamente ligadas com as habilidades das pessoas para sentir o ambiente. Os resultados sugerem que a experiência sagrada da água abrange um complexo cosmológico, bem como uma engenharia vernácula para resolver problemas relacionados com o armazenamento, disponibilidade e saneamento da água nas comunidades tének, muitas vezes em resposta à pressão de fatores socioambientais exógenos. Embora a relação entre a visão externa (conhecimento científico implementado pelas instituições públicas na Huasteca Potosina) e o conhecimento local tének (*kwajil alwa*) pondera critérios divergentes, proponho pensar em um continuum epistemológico que concilie uma forma de conhecimento baseada em resultados medíveis com outra forma baseada na capacidade de produzir afetos. Essa tensão positiva buscará abrir uma janela para pensarmos em alternativas à situação ambiental atual.

Palavras-chave: Sacralização da água, Percepção do ambiente, Etnologia Tének, Enfoque de bacia, Habilidades

LISTA DE MAPAS

Mapa 1. Monitor de sequia do México	21
Mapa 2. Mapa do México com a região Huasteca em destaque	30
Mapa 3. Mapa do estado de San Luis Potosí; em amarelo, porção deste estado pertencente à Huasteca, a qual é chamada de “Huasteca Potosina”	31
Mapa 4. Municípios onde se desenvolveu a pesquisa	36
Mapa 5. Delimitação das sete microbacias do projeto “Gestión Comunitaria del Agua en la Huasteca Potosina”.	131

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1. Parcela de cana de açúcar com a qual se elabora a rapadura.	33
Fotografia 2. Trilha do caminho que conecta a comunidade de Ahuehueyo com Texquitote I entre os municípios de Tamazunchale e Matlapa, respectivamente.	49
Fotografia 3. Poço k’aknadh já (água sagrada).	56
Fotografia 4. Mural para o cuidado da água no ensino médio da comunidade de Tzapujá, Tampamolón Corona.	57
Fotografia 5. O senhor Pablo, alim já ou buscador de água detectando uma veia de água na comunidade de Tzapujá, Tampamolón Corona, SLP.	62
Fotografia 6. k’anachtalab an já ou bênção da água na comunidade de Cuechod, San Antonio.	67
Fotografia 7. Bênção do Jajnek mom em Cuechod, San Antonio.	68
Fotografia 8. Músicos durante o ritual de bênção da água em Cuechod, San Antonio.	69
Fotografia 9. Oferendas durante cerimônias tének.	71
Fotografia 10. Poço tradicional com um arco de dhokob (<i>Trichilia havanensis</i>) durante uma cerimônia de bênção.	71
Fotografia 11. Sequência de dançantes em Tamaletom (Dança da Malinche).	72
Fotografia 12. Bordados da estrela tének (ot’) com técnica de ponto cruz.	75
Fotografia 13. Voladores de Tamaletom na Dança do Gavião Bixom T’íw.	83
Fotografia 14. Oferenda de antes da cerimônia de bênção em Tamaletom, município Tancanhuitz de Santos.	91
Fotografia 15. Acercamento um bordado tének com ponto de cruz.	104
Fotografia 16. Poço familiar, comunidad de Cuechod, San Antonio.	117
Fotografia 17. Ceiba petandra de mais de duzentos anos no município de Axtla de Terrazas, (Coleção própria, 2024) En tének: unup	119
Fotografia 18. Venado de Cola Blanca <i>Odocoileus virginianus</i> . En tének: <i>its’amal</i>	120
Fotografia 19. Caracol (<i>Viviparus inornatus</i>). Em tének: ul	120
Fotografia 20. Lagostins (em tének: jích) localizados no olho d’água Jajnek mom na localidade de Cuechod, San Antonio.	122
Fotografia 21. Encontro regional para a formação de organismos cidadãos sociais de água na Huasteca com a bandeira “Não ao fracking”.	135
Fotografia 22. Aberturas para respiração de gás natural funcionando na comunidade de San Pedro, San Antonio, SLP.	136
Fotografia 23. Tima’ ou xícara usada em contexto ritual.	137

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Alfabeto tének e seu som codificado segundo o Alfabeto Fonético Internacional (AFI).	14
Tabela 2. Som das vogais em tének.....	14
Tabela 3. Pergunta e objetivos de pesquisa	18
Tabela 4. Categorias de pesquisa	19
Tabela 5. Relação de municípios e localidades de estudo	33
Tabela 6. Toponímia de comunidades tének em relação com a água.	42
Tabela 7. Modos de identificação segundo Descola (2012).....	80
Tabela 8. Doenças como interpretadas por um médico tradicional tének.	86
Tabela 9. Indicadores de aquíferos ou proximidade de veias de água de acordo com o conhecimento tének.....	118
Tabela 10. Relação entre termos de indicadores segundo o monitoramento de qualidade da água.	124
Tabela 11. Relação entre termos de indicadores da água segundo o ponto de vista tének (kwajíl alwa ou bem-viver tének).....	125
Tabela 12. Microbacias da Huasteca Potosina central e sua nomeação local.	130

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1. Rosa dos ventos do município de Tanlajás, SLP.....	96
Gráfico 2. Climograma 1991-2020, estação meteorológica Ballesmi, município de Tanlajás, estado de San Luis Potosí, latitude: 21.73472222 °, longitude: -98.95 °, altura: 45 msnm.	103

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AFI	Alfabeto Fonético Internacional
INEGI	Instituto Nacional de Estadística y Geografía
CET	Conhecimento Ecológico Tradicional
CONAHCYT	Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías
CONAGUA	Comisión Nacional de Agua
DOF	Diario Oficial de la Federación
INPI	Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas
NOM	Norma Oficial Mexicana
NMX	Normas Mexicanas
pH	Potencial de Hidrógeno
ONG	Organização Não Governamental
SLP	San Luis Potosí

SUMÁRIO

CONVENÇÕES DA LÍNGUA TÉNEK.....	13
GLOSSÁRIO TÉNEK.....	16
INTRODUÇÃO: CORPOS ENCHIDOS DE ÁGUA	17
A CONFEÇÃO DE UM PROJETO DE PESQUISA OU COMO NADA É IMUNE À MUDANÇA DAS COISAS	23
1 A HUAATECA POTOSINA: UMA CARACTERIZAÇÃO SOCIOAMBIENTAL.....	29
ENCONTRO DE OLHARES: ANTECEDENTES DE ESTUDO.....	38
2 CONHECIMENTO É MOVIMENTO	45
2.1 CRÍTICA À “ORALIDADE” POR VIA DA PERFORMANCE	47
2.2 CONHECIMENTO COMO FORMA DE SENTIR O AMBIENTE: SONHOS, PERFORMANCE E ECOLOGIA.....	55
2.3 JOGO E FASCÍNIO: O RITUAL COMO CONHECIMENTO PRÁTICO	63
3 A PERSPECTIVA RELACIONAL E AS POSSIBILIDADES DA ALMA	76
3.1 OS ESPÍRITOS NÃO SE VÊM: SENSORIALIDADE, IDENTIFICAÇÃO E ANALOGISMO	77
3.2 NAS BORDAS DA MESOAMÉRICA: VENTOS, COMIDA E OFERENDA NA HUAATECA.....	89
3.3 <i>JUNKUDHTALÁB</i> : FRACTALIDADE DO PENSAMENTO TÉNEK OU A UNIDADE COMO CONTEÚDO DO TODO	100
CABAÑUELAS.....	101
PONTO DE CRUZ	103
SISTEMA DE CARGOS.....	106
RECIPROCIDADE.....	109
4 O BALANÇO DA BACIA	115
3.1 INDICADORES DA QUALIDADE DE ÁGUA: QUEBRA E <i>CONTINUUM</i>	115
3.2 AÇÕES BASEADAS EM RESULTADOS VERSUS AÇÕES BASEADAS NO <i>KWAJÍL ALWA</i>	126
BUSCA DE ÁGUA: RADIOESTESIA E HIDRÁULICA.....	127
CICLO HIDROSOCIAL	128
AS PARTES E O TODO: PARA UMA MATERIALIDADE ANALOGISTA.....	139
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	144
ANEXO A – MAPA DAS MICROBACIAS MAIORES A 50 KM² DE SUPERFÍCIE NA ÁREA DE ESTUDO	153

CONVENÇÕES DA LÍNGUA TÉNEK

As palavras e expressões em tének se encontram em cursiva. Adoto a grafia sugerida pelo dicionário *Lejkixkáw ti tének ani ti láb káwintaláb* (2013), dicionário em língua tének e espanhol o qual se baseia no alfabeto convencional de 2011 do *Proyecto de Normalización de la Escritura de la Lengua Tének* PNSLT, promovido por Dhuchum Tsalap ti Tének, A. C., e o *Instituto Nacional de Lenguas Indígenas y Escritores en Lenguas Indígenas, A.C.* A convenção contempla a variante tének do estado de Veracruz e San Luis Potosí; essas duas variantes se diferenciam apenas pelo uso da grafia *-ts* na variante potosina quando empregada no meio ou no final da palavra, enquanto na variante veracruzana a grafia empregada para esses casos é *-ch*.

Segundo o *Catálogo de Lenguas del Instituto Nacional de Estadística y Geografía* (2000) a língua tének possui o código 0911, também chamada de “huasteco”, pertence à família maia da qual integra o grupo das línguas do Golfo. Nesse sentido o tének, ao igual que o tseltal, tsotsil, tojolabal, ch’ol e chontal de Tabasco possuem sons glotais como: *t’*, *ts’*, *k’*, assim como vogais glotais (*a’*, *e’*, *o’*, *i’*) que se distinguem das vogais normais (*a*, *e*, *i*, *o*, *u*) e as vogais estendidas (*á*, *é*, *í*, *ó*, *ú*). Vale esclarecer que em outras convenções da língua tének as vogais estendidas se escrevem duplicando a vogal (*aa*, *ee*, *ii*, *oo*, *uu*). O som glótico se pronuncia com a parte traseira da boca fechando e abrindo a glote, a qual é a parte da boca que ao abrir-se permite ver a úvula.

Acorde ao Alfabeto Fonético Internacional (AFI) e as 27 grafias do alfabeto tének da convenção antes descrita, o som para cada letra é a seguinte:

Tabela 1. Alfabeto tének e seu som codificado segundo o Alfabeto Fonético Internacional (AFI).

Grafia tének / Som no AFI	Grafia tének / Som no AFI	Grafia tének / Som no AFI
a [a]	Kw [kʷ] Como o som de [ku] em português	t' [t̚] Som da [t] glotalizada
b [b]	k'w [kʷ] Som da “k” glotalizada mais o som da [u] na palavra “um” em português	ts [t̚s]
ch [tʃ]	l [l]	ts' [t̚sʰ]
ch' [tʃʰ]	m [m]	u [u]
dh [θ] Como o “th” em inglês na palavra <i>think</i>	n [n]	w [w]
e [e]	o [o]	x [ʃ]
i [i]	p [p]	y [y]
j [h] Como a letra “h” em inglês na palavra <i>hit</i>	r [r]	
k [k]	s [s]	
k' [k̚] Som da “k” glotalizada	t [t]	

Fonte: Elaboração própria, 2021

Em todos os casos a presença de uma apóstrofe *'* significa o som glotalizado o qual é codificado pelo AFI com o símbolo [ʔ]. Da mesma maneira, em todos os casos, o til *'* implica a pronúncia prolongada das vogais; como se tivessem dobre vogal como no caso da palavra “compreender”. Antigamente, outras convenções codificavam as vogais estendidas com vogal dupla (por exemplo, ‘aa’, ‘ee’), enquanto na atual convenção é suficiente empregar o til para isto (por exemplo, á= aa, é= ee). Assim, se listam cada uma das vogais quando estendidas:

Tabela 2. Som das vogais em tének

Grafia tének / Som no AFI
á [a:]
é [e:]
ú [i:]
ó [o:]
ú [u:]

Fonte: Elaboração própria, 2021

Atualmente existem diferentes iniciativas para estandardizar a grafia tének, língua a qual junto com o náuatle e o *xi'iuy* (pame) são reconhecidas pelo *Sistema Bilingüe da Secretaría de Educación del Gobierno del estado de San Luis Potosí* (SEGE), e que através das *Escuelas Indígenas* integram a língua, a comida e as tradições locais nos materiais educativos dentro do nível de ensino fundamental.

GLOSSÁRIO TÉNEK

- **Abal kij:** tempo de chuva forte.
- **Coidhomtalab:** festa do milho, que acontecem no terceiro sábado de novembro o na lua cheia mais próxima.
- **Cuetomtalab:** festa da espiga do milho.
- **Dhak cham:** termo que designa a uma pessoa nahua (desde o ponto de vista tének).
- **Ejataláb:** vida ou alma.
- **Eltaláb:** nascimento de Jesus.
- **Ichich:** coração.
- **Já:** água
- **Jalujudhtaláb:** Fase avançada do espanto que o médico tradicional identifica quando não encontra o pulso da pessoa na munheca senão até a altura da articulação do cotovelo.
- **Jik'elomtaláb:** Espanto ou susto (doença social)
- **Junkudhtalab:** unidade, permanecer juntos
- **K'aylem:** o nome que antigamente se dava em tének para o dia dos finados. A peregrinação dos mortos começava no dia 28 de setembro, até começos de novembro.
- **K'etlodh:** invertido.
- **Kij:** tempo (agrícola, meteorológico e cronológico); também se refere à força vital do ser.
- **Kulbel:** contento.
- **Lanim:** olho de água.
- **Mamláb:** Deidade associada ao trovão e que ocupa um lugar de jerarquia entre as outras deidades.
- **Mom:** poço de água.
- **Ok'já:** água de poça sagrada. Aquela água que emana a primeira hora do dia, logo das 12:00 horas. É considerada como sagrada, já que cada dia se renova e surge uma água não tocada pelo humano. Essa água é usada nos rituais de pedimento de chuva e em outras cerimônias.
- **T'uk:** gotas o agua de lluvia.
- **Tadhinab:** refere-se ao movimento ondulante quando um objeto toca a superfície da água (parecido com o efeito doppler).
- **Takixtaláb :** também chamada kak'nax taláb, o agradecimento pela despedida do ano.
- **Tima':** vasilha ou xícara bacia para uso ritual.
- **Tolmichtalab:** trabalho comunitário.
- **Tsalam:** sombra.
- **Ujul mitsu:** literalmente significa pelo de gato, mas se usa para se referir à garoa; uzum ou gusano, já que cada gota de água é germinadora, da mesma forma que o gusano fermenta a terra. Essa é a chuva que se considera mais favorável para o cultivo.
- **Ul:** caracol.
- **Unup:** árvore *ceiba petandra*.

INTRODUÇÃO: CORPOS ENCHIDOS DE ÁGUA

A água tem um papel fundamental na adaptação humana. Hoje em dia, não há um lugar do mundo onde a água doce não represente um desafio para a reprodução biológica e social do humano. Embora o problema da escassez de água seja multifatorial, em todos os cenários trata-se de um problema de origem antrópico. Isto se encontra associado à maneira em que nos relacionamos com a água no cotidiano. Porém, não existe uma única forma de nos relacionar com a água, senão uma diversidade de formas de usar, gerenciar e imaginá-la. Em termos de uso e cuidado da água, seria tendencioso contrapor o meio urbano com o rural, ou o indígena com o ocidental. No entanto, afirmo que entre algumas localidades regidas pelo conhecimento tradicional, a interação com a água repõe sobre uma racionalidade ecológica, a qual poderia ou não ser favorável para a sustentabilidade de um território específico, mas marca sim uma primeira diferença na forma de sentir o ambiente. A ecologia à que me refiro, se enquadra na perspectiva de alguns autores como Eduardo Kohn (2013) ou Donna Haraway (2015) no qual a relação de interdependência entre elementos do ambiente é intrínseca ao humano-social.

Dado seu caráter ineludível enquanto necessidade básica, a água é um elemento chave para pensar divergências entre as “visões de mundo” sobre o lugar do humano no mundo e a sua relação com o ambiente. A partir do momento em que falamos da água enquanto “recurso natural” projetamos a nossa visão instrumental-naturalista; ao contrário, também poderíamos defini-la como parte constitutiva de nosso ser, em vista do que biologicamente somos um corpo-esponja que depende imperiosamente da capacidade de hidratar e reter esse líquido no nosso organismo. No enquadre do pensamento mesoamericano, a água é tida como uma deidade clara e diferenciada do resto, com uma função secular e chave no controle do entorno (BRODA, 2016). Contudo, para os tének da Huasteca Potosina, a água não seria definida de uma forma ou de outra; sua compreensão se encontra ligada a outros elementos do ecossistema onde cosmos, divindades e não humanos determinam o seu lugar no mundo. A propósito de “compreensão”, vou focar em um trecho específico dela, isto é, nas diversas experiências sensoriais derivadas do papel da água no continuum do analogismo mesoamericano. Por isto, a fitoterapia, a bruxaria, o curandeirismo, a comida e o ciclo da dádiva vão ser aspectos chaves para dar conta

do lugar da água desde as experiências narradas pelos interlocutores tének desta tese.

A presente pesquisa tem um objetivo duplo. Primeiro, interessa-me compreender o papel das experiências tidas como sagradas na percepção do ambiente, particularmente quando relacionada com a água. Por “sacralização” refiro-me a uma atribuição divina das coisas baseada na sensibilidade ecológica da pessoa. Em outras palavras, considero como sagrado aquela experiência estruturada que na compreensão do mundo tének surte um efeito de eficácia simbólica na interação com o entorno. Segundo, vou relacionar as ideias locais do sagrado com o gerenciamento do ecossistema para explorar a hipótese de que as práticas mediadas pela sacralização da água têm um papel ativo no gerenciamento do ecossistema e na conservação do ambiente.

Tabela 3. Pergunta e objetivos de pesquisa

Pergunta	Qual o papel da sacralização da água na percepção do ambiente para os tének da Huasteca Potosina?
Objetivo geral	Relacionar a sacralização da água com as condições ambientais das comunidades tének da Huasteca Potosina
Objetivos específicos	Descrever formas de conhecimento local relacionadas com o gerenciamento tradicional da água
	Relacionar o conhecimento tradicional da água com estratégias de conservação vigentes de instituições públicas da região Huasteca
	Relacionar a sensorialidade com sacralização da água
	Identificar habilidades desenvolvidas pelo conhecimento local com relação ao uso e cuidado da água

Fonte: Elaboração própria

Tabela 4. Categorias de pesquisa

Categorias	Subcategorias	Observáveis	Técnica de pesquisa
Conhecimento local da água	Habilidades técnicas	Técnicas de identificação, captação e manutenção da água. Ferramentas e técnicas locais de construção para infraestrutura hídrica	Observação direta, registro audiovisual
	Relatos mitológicos	Histórias, sonhos, música, dança	Conversa informal roterizada
	Rituais	Cerimônias de agradecimento, calendário ritual festivo	Observação direta. Registro audiovisual
Percepção	Sensorialidade	Discurso falado, Percepção própria	Entrevistas em profundidade, conversas, notas de campo <i>in situ</i>
	Modo de relação	Inveja	Entrevistas semi-estruturadas
		Curandeirismo/ fitoterapia/ bruxaria	Observação, entrevistas em profundidade, bibliografia
Ambiente	Corpos de água	Qualidade de água	Informes de monitoramento de qualidade de água
		Bacia hidrológica	Caraterização de sub-bacias hidrológicas da região de estudo ¹
	Território	Gestão comunitária da água	Cartografia participativa. Grupo focal

Fonte: Elaboração própria

¹ Á bacia a que pertence a maior parte da Huasteca e a totalidade da região de estudo é a bacia do Pánuco (região hidrológica 26 de acordo com a classificação nacional da CONAGUA), e as duas sub-bacias compreendidas pelas localidades analisadas neste trabalho.

A propósito da magnitude da problemática da escassez da água no México, há alguns anos que o tema ocupa um lugar prioritário da agenda política e social devido à mistura de fenômenos de origem antrópica que indicam déficit da armazenagem hídrica (principalmente, da recarga hídrica dos lençóis freáticos) causada pela erosão do solo e a aumento das temporadas de seca, o incremento das temperaturas, assim como o aumento na demanda (industrial e doméstica)². Em 2018, o país registrou o maior déficit de precipitação em décadas. Para além do fenômeno meteorológico, chamo a atenção sobre o fenômeno social que se reflete no desbalanço entre a demanda de água e os recursos hídricos gerenciáveis para satisfazer essa demanda. Os dados oficiais do tema indicam que

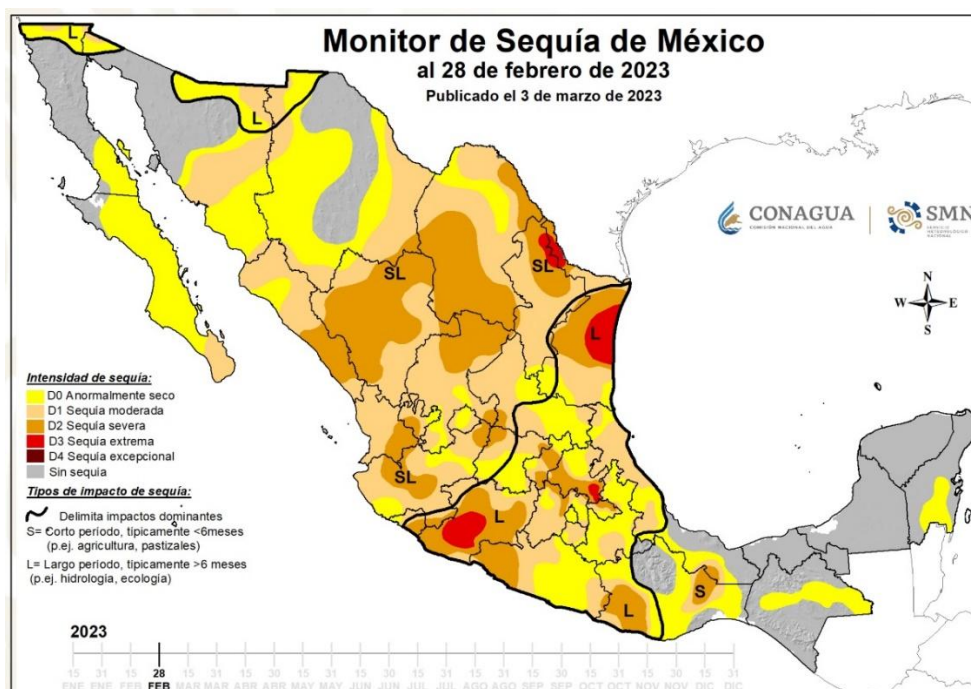
La mayor expansión geográfica de la sequía ha provocado que cada vez más personas enfrenten escasez de agua en magnitudes considerables (...) En el peor momento de sequía en 2018, el 14.1% de la población habitaba en un municipio en emergencia por este fenómeno, en tanto que para 2019 y 2021 este porcentaje ascendió a 11.7 y 44.6%, respectivamente. Esto implica que en 2021 cerca de la mitad de la población habitaba en algún municipio con un déficit de agua de por lo menos el 20%. En el episodio de sequía en 2022, que aún no concluye, se estima que el 15.1% de la población del país habita en regiones que enfrentan problemas de escasez de agua (Banco de México, 2022).

Junto com a escassez, se liga o tema da qualidade da água, a qual acaba sendo afetada nessa saga de conflitos e tensões derivadas da necessidade de disponibilidade imediata de água. Encontramos aqui temas como a contaminação das fontes hídricas, seja por parte dos centros urbanos para as desembocaduras e escoamentos ou até mesmo pelas práticas das próprias localidades na busca por novas fontes de água, como no caso dos poços de água cavados em maior profundidade da adequada e dos quais emana água com metais pesados. Essas mudanças no ambiente são frequentemente assimiladas pelas populações tradicionais na chave de seus marcos referenciais os quais permitem dar conta da contingência e a ameaça que essas alterações sugerem (e.g. KOPENAWA e ALBERT, 2019).

² O Monitor de Sequía de América del Norte indica que, para maio do 2023, México presenta um déficit do 12% da armazenagem total das 210 maiores barragens em relação à média de armazenamento nacional (CONAGUA, 2023).

Sobre o papel das formas organizativas da água na reprodução social, Lansing (1987) chama a atenção sobre como o gerenciamento local do ambiente configura-se como uma forma de poder perante o estado na disputa pelo acesso da água desde o caso balinês. A Huasteca Potosina não é alheia a nenhuma dessas circunstâncias antes mencionadas. Trata-se de uma região geográfico-cultural de floresta húmida, localizada entre a Serra Madre Oriental e o Golfo do México. Atualmente, essa região atravessa um processo de degradação ambiental irreversível, com crescente desmatamento das partes montanhosas, contaminação da maioria de seus rios e superexploração de suas fontes naturais de água. Desde 1991, considerou-se que a Huasteca havia se degradado com uma redução de até 90% de sua vegetação original (ALGARA-SILLER, et al, 2009). Como consequência desse processo de deterioração ambiental em nível regional, somado aos efeitos das mudanças climáticas, tem se acrescentado a severidade e duração da seca na região.

Mapa 1. Monitor de sequia do México



Fonte: CONAGUA-SMN (2023)³

³ Consultado em <https://smn.conagua.gob.mx/es/climatologia/monitor-de-sequia/monitor-de-sequia-en-mexico>

Em 2019, a Comissão Nacional da Água declarou estado de emergência devido à seca através de uma Declaração de Desastre Natural no setor agrícola (JUÁREZ, 2021) e uma Declaração de Seca Extrema (ESTRADA, 2021). Em 2022, eventos de seca moderada a severa foram registrados de acordo com o Monitor de Secas do México (MSM, 2022). Somado ao aumento do impacto da seca, as populações tradicionais enfrentam escassez de água, a qual está relacionada à contaminação das nascentes de água principalmente em decorrência de sistemas de drenagem e uma gestão inadequada de resíduos sólidos, mas também com resíduos de agrotóxicos ou medicamentos para pecuária, assim como as grandes áreas de monocultura industrializada, a transformação em uso de terras para o gado, entre outros. No entanto, o empenho do governo e do investimento privado favorece a instalação de drenagem nas comunidades, apesar das denúncias de poluição derivada do referido serviço, bem como o estabelecimento de monocultivos e atividades pecuárias como atividades produtivas promissoras. Entretanto, uma vez a água encanada tem esgotado (no caso das localidades que possuem encanamento), as comunidades consomem água das fontes disponíveis como rios, córregos e barragens que na maioria das vezes se encontram contaminados pela dinâmica atrás mencionada, o qual se torna uma ameaça para a saúde dessas populações.

Contudo, essa resenha visa apenas fornecer um panorama e uma justificativa da problemática geral. Não é do meu interesse aprofundar nos pormenores da escassez da água, nem na seca e nem mesmo nas mudanças climáticas da Huasteca, porém considero que essas circunstâncias delimitam as condições materiais de existência das populações do qual o presente estudo decorre. Como anunciei no começo, meu interesse particular pela água se centra nas atribuições sagradas do ambiente e o seu vínculo potencial com a perspectiva da conservação ambiental. Mas em vista do que essa problemática surgiu no meio de um processo de “afetação”, no sentido de Favret-Saada (1990), vou reconstruir esse percurso que me traz para esse tema de pesquisa.

A CONFEÇÃO DE UM PROJETO DE PESQUISA OU COMO NADA É IMUNE À MUDANÇA DAS COISAS

Por volta de 2011, comecei visitar a região geográfico-cultural chamada de Huasteca no centro-norte mexicano como parte do projeto do meu TCC (defendido em 2014) na *Escuela Nacional de Antropología e Historia*, na Cidade do México. Particularmente, fiz trabalho de campo na porção da Huasteca que faz parte do estado de San Luis Potosí, chamada de Huasteca Potosina. Naquela época me foquei no tema de costume jurídica e direitos agrários, porém durante os próximos anos me debruçaria sobre a área da antropologia da música. Assim, para o primeiro ano do doutorado em 2019 construí um projeto relacionado com a música tradicional huasteca sob a base de uma literatura especializada neste tema. Particularmente, interessava-me o *vinuete*, música para os mortos e os espaços funerários entre os nahuas nos municípios de Tamazunchale e Matlapa no extremo sul da Huasteca Potosina. Como todo projeto que nasce de inquietações puramente acadêmicas, na hora de conhecer o tema em primeira mão muitas coisas mudaram. Para começos de 2020, voltei para a Huasteca, para visitar os lugares prediletos dos *vinuetes* de acordo com a bibliografia canônica. Depois de um mês e meio de trabalho de campo e de achar muitas outras coisas que não eram propriamente música, decidi repensar o projeto desde um olhar mais etnológico. Ainda me interessava a música, mas como uma categoria sujeita a outra mais ampla: as habilidades. Isto é, as habilidades que dão lugar à música e outras formas expressivas desenvolvidas como resultado da interação com um entorno específico.

Após aquela estância, voltei pro Brasil pra retomar o doutorado, porém, duas semanas mais tarde começaria a contingência sanitária pela Covid-19. Só meados do 2021 consegui voltar para a Huasteca, dessa vez para a zona centro da Huasteca Potosina, maioritariamente povoada por populações tének, grupo indígena próprio desta região e que, junto com os nahuas e, em menor proporção, o pames, são os grupos de maior relevância histórica na formação histórico-social da Huasteca Potosina. Só até esse momento consegui capturar o panorama do meu tema de interesse e decidi focar principalmente neste grupo indígena. Apesar dos nahuas e os tének serem grupos de troncos linguísticos completamente diferentes (yuto-asteca por um lado e maia por outro) é impossível desligá-los nesta região. Os nahuas da Huasteca têm uma relação íntima com seus pares tének devido ao que o registro histórico aponta, sendo que os nahuas foram deslocando aos tének para o norte

daquela região conhecida hoje como Huasteca, seja pela expansão do seu território ou pelos conflitos armados relacionados com a Revolução Mexicana. De igual maneira, outros povos como pames, tepehuas otomies e os mestiços também se viram obrigados a se deslocar para os arredores da serra, circunstância que mais tarde configuraria o continuum cultural da Huasteca.

Durante esse tempo comecei a trabalhar numa ONG que atua na região pelo desenvolvimento comunitário de localidades indígenas e onde a água ocupa um dos principais temas da agenda de trabalho. Neste revezamento, me interessaram as habilidades que funcionam com sinais diacríticos, não no sentido de “identidade”, mas como ancoragens da noção de pessoa de qualquer grupo. Entendi esse traço distintivo como habilidades que tem a capacidade de encantar, cativar ou fascinar aos outros, aquela forma expressiva cuja intenção colateral é maravilhar. Para o caso da música, descobri que para alguns habitantes, o huapango (música tradicional da Huasteca) não fascina propriamente; em comunidades indígenas⁴ a música não é nunca vista como um fim, mas um meio para a sociabilidade, seja para atingir convivência (em contexto festivo) ou por aproximação às divindades (em contexto cerimonial). No entanto, as danças fascina sim. Por “dança” me refiro aos eventos rituais nos quais músicos e dançantes cumprem uma sequência de *sones* e uma coreografia durante um tempo considerável (de 6 a 12 horas), intercaladas por benção de alimentos, oferecimentos (oferendas) e ingestão de *yuco* (aguardente). Um dos momentos mais importantes do ciclo ritual *tének* se encontra marcado pelas cerimônias de pedimento de chuva e de benção relacionados com corpos de água (poços, olhos de água, riachos, quebradas, etc.).

Tudo isto fez me voltar para o projeto e reajustar o escopo da pesquisa. Além da correção do projeto, senti a necessidade de outra adequação: refiro-me à unidade de análise ou à população de estudo. Percorri comunidades nahuas da Huasteca Sul e, posteriormente, *tének* da Huasteca zona Centro. Dado que o projeto tinha começado na escrivania, sobre todo ao redor de bibliografias sobre “os nahuas”,

⁴ Não chamarei de “aldeia” a essas localidades porque esse término implica uma figura jurídica que não existe no México. Por agora chamarei de “comunidade” ou “localidade” a todo núcleo agrário por igual. Todavia, especificarei mais tarde a diferença entre o tipo de tenência da terra entre o núcleo agrário “ejidal” (*ejido*) ou “comunal” (*comunidad*) (duas figuras jurídicas em que se divide o campo mexicano e que merece especial atenção).

rapidamente comecei perceber uma desfasagem entre os textos e os construtos em campo. Onde alguns etnólogos sugeriam continuidade eu percebia atomismo, mesmo entre uma forma de ser nahua e outra, assim como também entre os grupos tének. Percebi esta desfasagem recorrentemente em explicações antropológicas dos rituais de um grupo sob o corpus mitológico de outro. Por exemplo, na explicação do ritual de *Tlamanes* (ritual de agradecimento após a colheita do milho) dos nahuas de San Luis Potosí a partir dos registros mitológicos de outro povo nahua em Veracruz; especificamente na hora de falar de *Chicomexóchitl* (Deus do Milho), associado aos nahuas de Chicontepec, Veracruz, mesmo que essa deidade não seja chamada assim nas comunidades de San Luis Potosí. A variabilidade do mito tem sido analisada em profundidade por alguns autores como Peter Gow (2001), que considera que as variações às narrativas piro são uma das características gerais da *mitopoiese* (atividade de criação de mitos através da interlocução dos “velhos” com os “antigos”), e as quais se encontram ligadas às experiências vividas dos narradores ao longo de sua vida.

No entanto, apesar das pontes que podemos estabelecer entre o papel das divindades dos nahuas (e até mesmo entre tének e nahuas da Huasteca), cada contexto elabora uma versão do mito acrescentando uns detalhes e minimizando outros. Embora para os povos indígenas as fronteiras estaduais não sejam necessariamente significativas, podem sim ser demarcadores toponímicos, tais como rios, colinas e córregos. Pelo que me parece, a tentação em que caem muitos antropólogos de fazer uma generalização monolítica dos povos com quem estudam poderia ser neutralizada se fosse evidenciada a abrangência espacial onde a pesquisa foi realizada. Daqui que o componente ambiental tome relevância, o qual se reforça no estudo centrado no componente hidrológico dos lugares de estudo.

As críticas sobre o olhar “etnologizante” merecerão atenção no percurso deste trabalho. Trata-se de um vício comum na antropologia, criticado de maneira tanto regional (ver por exemplo, Barrientos, 2018) como global (ver por exemplo, Galinier, 2017). Contudo, reconheço que é possível estabelecer conexões e constantes na variabilidade de uma forma expressiva e, no sucessivo de um mito, assim em formas simbólicas ao longo de diversos grupos, porém, defendendo que o enfoque da singularidade é tão valioso quanto a generalização. Contudo, a meu ver, cada um supõe desafios específicos. A singularidade, no sentido boasiano (ver, por exemplo,

BOAS, 1920), tem a ver com a relação com o espaço no qual se desenvolve, assim como com o curso específico da história do lugar, e das trajetórias das pessoas que o transitam. As generalizações resultam da capacidade de perceber padrões de comportamento (ver, por exemplo, BENEDICT, 1934). Mas defenderei que esses *insights* não deverão ser o resultado de um falso processo de raciocínio indutivo que emprega convenientemente a descrição de um fato para explicar outro. Pelo contrário, imagino a possibilidade de generalização, mais como um enfoque fractal (e.g. WAGNER, 2010) no qual as trajetórias pessoais e as singularidades, quando suficientemente descritas, podem dar conta de um processo de maior escala, chame-se grupo, tecido social ou “totalidade”.

Um exemplo paradigmático da importância do binômio água-território nas relações sociais pode ser ilustrado pelo lugar que ocupa uma localidade no espaço abrangido pela sub-bacia, unidade de território que dá conta do comportamento das precipitações segundo os aspectos biofísicos e atitudinais: em outras palavras, esse enfoque detalha o comportamento da água a partir dos elementos geográficos do território e da diferença de alturas do relevo, o qual condiciona o trânsito da água da chuva através dos escoamentos e o fluxo da água subterrânea que infiltra-se pelo solo.

Nesse cruzamento, me pergunto como diferenciar uma comunidade de outra, mesmo se tratando da mesma língua, mesma região e inclusive do mesmo grupo indígena? Qual é o arco gradiente de uma representação coletiva através do tempo e do território? Sem dúvida, esse espectro de variabilidade poderia ser reconstruído desde diversos domínios e abordagens, a partir de referentes como as variantes dialetais de uma língua, na morfologia social, nas particularidades históricas, ou na especificidade sociodemográfica que compõe uma localidade, assim como pelas condições ambientais do espaço que ela ocupa. A maneira em que me interessa compreender essas singularidades será no encontro das três categorias antes declaradas, a saber, o ambiente, a percepção individual e as expressões sagradas em relação com a água em comunidades tének da zona centro da Huasteca Potosina.

A confecção dessas categorias estará atravessada pela relação entre o conhecimento tradicional e o entorno imediato onde ele adquire sentido. Assim, no primeiro capítulo darei conta das características espaciais da Huasteca Potosina e dos lugares onde a pesquisa acontece; também esboçarei os “sinais diacríticos” dos povos

que protagonizam este estudo. Isto para entender a Huasteca como um grande conjunto, cujo sistema nervoso é regulado pela diversidade de atores humanos e não humanos que o integram.

No segundo capítulo, desenvolverei o papel do movimento e da performatividade no ato de conhecer. Através do conceito de “habilidade” vou explorar o vínculo entre percepção, sentimento e ambiente, triada que considero poder ser abstraída dos sonhos a partir dos quais as pessoas atribuem expressões sagradas para algum acontecimento que está por vir. O espaço onírico como lugar de elaboração do conhecimento e estímulo das habilidades vai trilhar o caminho para nos aproximar da imagética do modo de relação analogista. Neste sentido, a ritualidade, visto pelos pedimentos de chuva ou as *danzas*, formam uma relação específica entre corpo e ambiente que deriva em um conhecimento prático.

No terceiro capítulo me interessa aprofundar no conjunto de elementos que formam o sensorial na experiência do sagrado. No intuito de manter uma linha não representacionista da percepção, vou refletir sobre as diversas abordagens possíveis para isto, tal como, Descola (2012), Henare et. al. (2007), Viveiros de Castro (1996; 2002; 2015), Gell (1999), Ingold (2001; 2021), Wagner (2010; 2018) e Pitarch (2013; 2017; 2020). Decantarei essa reflexão para a análise de diversas formas expressivas entre os tének, tal como os bordados, a música e as danças, bem como a bruxaria e a fitoterapia; tudo isto sob a noção de fractalidade como método de pesquisa (e.g. WAGNER, 2010). De maneira colateral, me interessa problematizar os efeitos epistemológicos do enfoque generalista versus a visão singular na etnologia indígena, para defender a importância da diferença cultural perante o abuso da “dedução selvagem” dos dados etnográficos.

Por fim, no quarto e último capítulo me interessa voltar ao conhecimento tradicional tének sobre as formas de gerenciamento local da água para examinar dois tipos de raciocínio: aquele derivado da cosmovisão tének, e outro originado no saber científico que normatiza a noção de uso da água e os princípios de saneamento. Com isto, me interessa encontrar “lugares de equivalência” ou pontos confluentes para favorecer a formação de pontes entre as instituições públicas e as comunidades indígenas. Através da busca tradicional das veias de água e dos indicadores locais de qualidade de água, se explora a continuidade entre o conhecimento tének e os parâmetros científicos que algumas instituições empregam na implementação de

políticas públicas para regular o uso e consumo desse recurso. Esse último exercício resultará chave na tentativa de arranjar estratégias de adaptação às mudanças climáticas que incorporem o conhecimento local na implementação da vertente público-administrativo da ciência. Trata-se de achar caminhos onde seja possível aproveitar o potencial de diversas formas de conhecimento para enfrentar o problema da escassez de água e a crise ambiental em que se enquadra.

1 A HUASTECA POTOSINA: UMA CARACTERIZAÇÃO SOCIOAMBIENTAL

A região Huasteca encontra-se situada no pé da Serra Madre Oriental, uma das principais cordilheiras e demarcadora da orografia do México. Desfiladeiros extensos, vales estreitos interrompidos por colinas, e estradas; o clima tropical chuvoso dominam toda a área. Rios correntes, córregos permanentes e nascentes que fertilizam a terra, a qual forma um barro vermelho usado tradicionalmente na produção de cerâmica e atualmente na construção das vivendas. Como apontado antes, a região compreende seis grupos étnicos distribuídos em mais de 30 municípios e seis estados (tének ou “huastecos”, nahuas, pames, tepehuas, otomíes e mestiços), e apesar das variações linguísticas e as particularidades de cada contexto que habitam, dividem algumas crenças, traços da cosmovisão e religiosidade (Valle, 2004), bem como algumas atividades económicas, expressões musicais e gastronômicas.

Historicamente, a região Huasteca é nomeada assim por ser o território onde se desenvolveu a cultura huasteca⁵, ou seja, a cultura tének. Em outras palavras, existe uma sinonímia entre “huasteco” para se referir à região e para se referir ao grupo indígena. Devido a isto e porque os tének que eu conheci não se reconhecem a si mesmos sob o rótulo de “huastecos”, vou me referir a eles daqui em diante como o “grupo tének”. Distinto do que foi no passado, os tének habitam atualmente apenas a zona septentrional da Huasteca Potosina e Veracruzana⁶, já que os registros da população local e dos cronistas coincidem no fato de que foram invadidos tanto na época pré-colombiana por distintos grupos vindos do centro da Mesoamérica, quanto na época moderna pela invasão dos caciques e as tropas revolucionárias no começo do século XX. Contudo, apesar das diferenças étnicas, políticas e económicas, os grupos que habitam hoje a Huasteca se encontram ligados, entre outros aspectos, pelo meio físico, por uma vasta história regional, atividades agrícola-ganadeiras, uma infraestrutura que conecta às principais cidades da região e onde a maior parte da população é indígena (BASSOLS, 1992), além dos ciclos rituais (como festas

⁵ A palavra “huasteca” provém do náuatle, do termo *cuextécatl*, que segundo as fontes dos cronistas poderia se referir aos *guajes* (cabaça), mas existem diferentes hipóteses sobre outras possíveis origens da palavra; o importante a apontar é que se trata da forma em que os nahuas chamaram aos tének após a sua chegada ao território do que hoje é tido de Huasteca.

⁶ “Potosino” corresponde ao estado de San Luis Potosí, enquanto que “veracruzano” se refere ao estado de Veracruz.

patronais, ciclos agrários etc.) da iconografia compartilhada e das comidas típicas associadas a essa região.

Mapa 2. Mapa do México com a região Huasteca em destaque.



Fonte: Elaboração própria a partir de Google Earth (2021).

Marcos Algara Siller e outros autores (2009), descrevem de forma climática à Huasteca Potosina como uma região tropical subúmida distribuída ao longo de 700.000 hectares aproximadamente, que alberga diversos ecossistemas, e entre eles a floresta mediana subperennifolia, floresta decidual baixa, floresta de azinheiras tropicais e palmeirais. Também dentro da zona estão as áreas protegidas da Sierra del Abra-Tanchipa e da Sierra Gorda-Río Moctezuma, lugares que ainda preservam a floresta de espinhos, floresta tropical subdecidual, floresta tropical decidual e floresta de quercus, entre outros ecossistemas. Dentro deste contexto, a região tem chuvas abundantes que variam ascendentemente de leste a oeste, na medida que aumenta a altitude acima do nível do mar. Precipitações de 1.000 a 1.200 mm por ano ocorrem nas partes baixas, enquanto nas áreas altas da Serra Madre Oriental atingem valores de mais de 3.000 mm por ano; registrando na maior parte da área uma faixa de 1.200 a 2.000 mm por ano. Isto significa que Huasteca possui uma grande diversidade biótica, com uma cobertura vegetativa vasta, assim como uma fauna diversa; algumas

das espécies animais notáveis são papagaio, tartaruga, cascavel, gavião, cotovia, lebre, gato-do-mato, texugo e gambá, iguana, javali, *tepezcuintle* (*cuniculus paca*), raposa, perereca e salamandra, cervo, jacaré, entre muitos outros.

Mapa 3. Mapa do estado de San Luis Potosí; em amarelo, porção deste estado pertencente à Huasteca, a qual é chamada de “Huasteca Potosina”.



Fonte: Elaboração própria a partir de Google Earth (2023).

A respeito da composição étnica da Huasteca Potosina vale resenhar brevemente os dois grupos de maior presença que aparecerão neste trabalho, refiro-me aos tének e aos nahuas. Apesar de focar nos primeiros e de ambos os grupos terem sinais diacríticos diferentes, considero imprescindível contemplá-los como pivô ecológico na hora de pensar o entramado humano-ambiental na noção de pessoa tének. A língua tének pertence à família de línguas maienses ou protomaias, especificamente do ramo das línguas huastecanas, da qual o tének é a única língua viva⁷. Por tanto, trata-se da única língua que se encontra apartada geograficamente do resto dos outros grupos falantes desta família linguística (sul do México e a parte septentrional de Centroamérica). Devido a isto, geralmente se aceita a hipótese de que os tének provém de uma extensão da população maia que habitava a costa do Golfo do México e que se escindiou com a chegada dos totonacos e mexicas durante

⁷ A outra língua desse ramo foi a chicomusulteca, localizada no estado de Chiapas na península de Yucatã, até os anos oitenta, e hoje extinta.

o período Pré-clássico de América (INPI, 2018). À diferença dos nahuas, os tének habitam principalmente na Huasteca, ora na parte norte de Veracruz (ao longo de 16 municípios) ora na parte sul de San Luis Potosí (em 14 municípios) conformando 149,532 falantes da língua no total (INEGI, 2009).

Os nahuas são um grupo linguístico falante do náuatle, distribuídos ao longo do México e parte da Centroamérica, associados aos antigos povos do *Anáhuac*⁸. Dado que os “nahuas” enquanto comunidade linguística encontram-se espalhados por diversas áreas geográfico-culturais do país, como no Norte, centro e nas costas do México, assim como parte de Centroamérica, é sugestivo falar de “povos nahuas” ao invés de um grupo homogêneo embora possa ser defendido algum tipo de reconhecimento transcomunitário entre eles (para além da língua). Assim, os “nahuas da Huasteca” traçam uma configuração étnica e política própria, já que apesar das similitudes linguísticas entre os povos nahuas, e até mesmo as conexões ao nível de elementos identitários, não necessariamente convivem com outros povos nahuas nem compartilham um mesmo projeto como grupo.

No entanto, é comum achar cruzamentos no cotidiano que confirmam a interrelação histórica entre os tének e os nahuas da huasteca. O principal exemplo, encontra-se nas atividades produtivas relacionadas com a cana de açúcar e o conhecimento tradicional ao redor da elaboração da rapadura ou *piloncillo*, dado importante levando em conta que o estado de San Luis Potosí responsável cada ano do 70% da produção total mexicana desse produto. Além disso, embora com diferentes estilos e iconografias, o artesanato tem sido espaço de articulação histórica, particularmente o bordado artesanal. Um caso concreto é a estrela tének (*Ot'*), elemento gráfico de origem tének que pode ser encontrada nos bordados dos grupos nahuas; dessa forma, os tének se referem comumente a elementos insígnies de sua cultura em palavras ou termos derivados do náuatle da Huasteca. Por exemplo, na indumentária tradicional das mulheres tének existe uma espécie de poncho ou capa (tecido de quadrilha) chamada comumente de *quesquemetl*, palavra náuatle para referir-se a esta peça, sendo que já existe a palavra tének *dhayemláb* para referir a mesmo.

⁸ Termo com o qual os antigos nahuas referiam-se à extensão de território de influência mexicana, equivalente ao que Kirchoff (1943) denominou “Mesoamérica”.

Fotografia 1. Parcela de cana de açúcar com a qual se elabora a rapadura.



Fonte: Coleção do autor (2022).

Voltando para a radiografia da região da Huasteca Potosina, é importante distinguir três áreas geográficas: sul, centro e norte. O presente trabalho vai se focalizar na zona centro, espaço que concentra a maior parte da população tének. Na tabela a seguir são listadas as comunidades que fizeram parte do percurso do trabalho de campo e cujas informações foram sistematizadas, conformando assim a região de estudo ao longo de diversas estadias entre 2020 e 2023.

Tabela 5. Relação de municípios e localidades de estudo

Município	Localidades	Grupo indígena
Tamazunchale	Ixteamel centro	Nahua
	Ahuehueyo	Nahua
	Xiliapa	Nahua
Tamán (Delegação Tamazunchale)	Chilocuil	Nahua
Matlapa	Texquitote 1	Nahua
Tancanhuitz	Tamaletom 2	Tének

	Tzepacab	Tének
	Tzapicté	Tének
Aquismón	Tancuime	Tének
Tanlajás	Paixtzán	Tének
	Tres Cruces	Tének
	Agualoja	Tének
San Antonio	Pokchich	Tének
	Cuechod	Tének
Tampamolón Corona	Tajinab	Tének
	Tzapujá	Tének

Fonte: Elaboração própria (2022).

Apesar de que, como foi aclarado antes, vou focar nas comunidades tének da Huasteca Potosina Centro, considero importante referir-me às comunidades nahuas com quem consegui trabalhar, já que mesmo defendendo o atomismo etnológico, considero importante o continuum de alguns traços persistentes que fazem parte do que Steward (1947; 1948) chama de “área cultural”⁹.

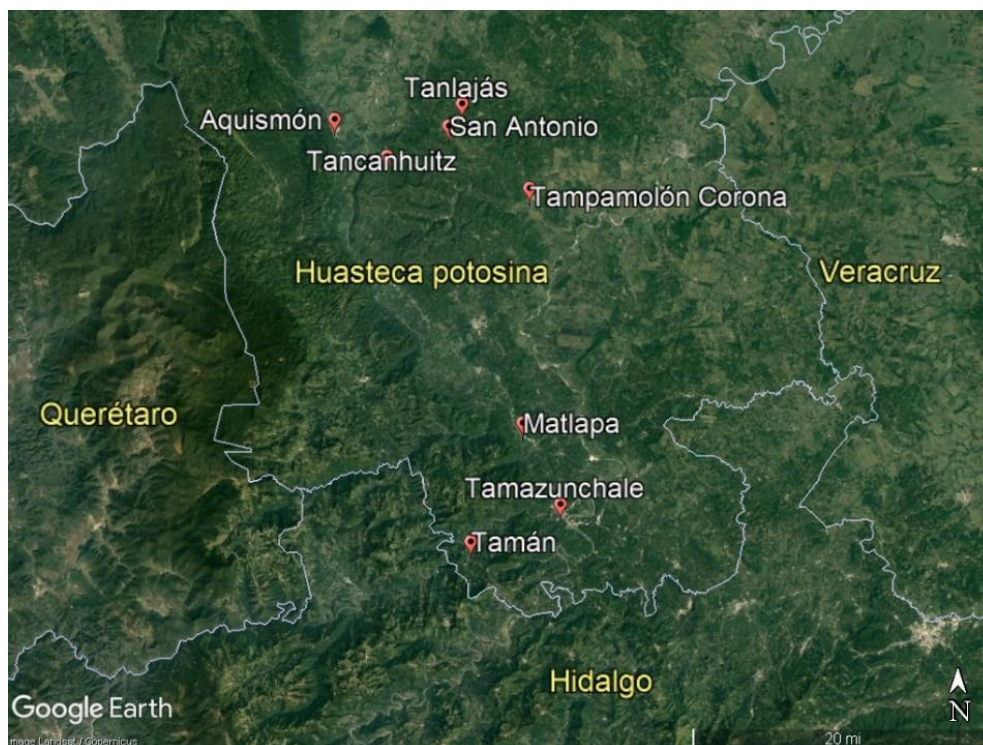
Meu trajeto de pesquisa no interior da Huasteca Potosina começou desde começos do 2020 até o presente (2023) através de pelo menos sete municípios. No Sul da Huasteca Potosina, predominantemente nahua, realizei um mês e meio de trabalho de campo em Tamazunchale e Matlapa, tendo como base a comunidade de Ahuehueyo (município de Tamazunchale), bairro da localidade de Ixteamel, e a qual se localiza a três quilômetros da Estrada Federal 85 (Mexico-Laredo) a 10 km da sede municipal (Tamazunchale). Estando nesta localidade, aproveitei para realizar uma estadia curta de uma semana em Chilocuil, durante a festa patronal e dias prévios à festa de San Felipe de Jesus. Na localidade de Texquitote 1 (município de Matlapa), registrei a fabricação de dois cordofones típicos da música da região, a *jarana* e *quinta huapanguera*, assim como também entrevistei dois luthiers. Em Xiliapa, também bairro pertencendo a Ixteamel, entrevistei pessoas encarregadas da cerimônia de *Tlamanes*, festa do milho na qual se agradece pela colheita e se abençoa as primeiras espigas da temporada. Eu já tinha conhecimento destes municípios devido a que minha

⁹ Mais tarde vou defender a possibilidade de falar de atomismo etnológico e “áreas culturais”, separando o nível epistemológico em que cada uma se localiza.

pesquisa de graduação tinha acontecido nestas comunidades, mas só nesta estadia consegui me envolver com mais famílias e com a dinâmica regional da comunidade. Em seguida, voltei para estas localidades em momentos específicos como em algumas festas às que fui convidado e aos velórios de familiares das pessoas com quem gerei uma relação de amizade; inclusive, alguns dos interlocutores dessa pesquisa faleceram durante o processo da escrita.

Na região tének, tive como base o município de Tancanhuitz de Santos (também chamado apenas Tancanhuitz ou Cidade Santos). Desde minha chegada em 2021 e sendo a minha primeira vez nesta parte da Huasteca, pareceu-me um ponto estratégico devido à relevância política deste município na Huasteca Centro enquanto sede do VII Distrito Judicial de San Luis Potosí, e que aloca algumas instituições públicas como a *Secretaria de Finanzas del Estado*, o *Centro Estatal Penitenciario* e o *Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas* (INPI). Um dos aspectos que chamou minha atenção foi a rádio comunitária XEANT (720 AM), a qual faz parte do Sistema de Rádios Comunitárias Indigenistas (SRCI) do INPI. Desde 1990 a rádio transmite nas quatro línguas predominantes da região: tének, nahua, Pame (Pame sur e Pame norte) e espanhol. A rádio possui um arquivo fonográfico de todas as transmissões desde seu início. Por essa razão não hesitei em começar aqui minha pesquisa. Durante duas semanas fiz consulta dos materiais do acervo; programas destinados ao ensino da língua tének, os mitos sobre a água, trovões, animais e uma vasta quantidade de *sones* (música tradicional) de diferentes municípios, assim como outros programas orientados à situação atual do campo e as atividades agrícolas. Após me incorporar na ONG Fondo para la Paz, me mudei para o município de Tanlajás, desde onde teria aproximação constante com localidades deste município e as de San Antonio e Tampamolón Corona. O alvo desta organização é direcionado ao desenvolvimento comunitário de populações rurais predominantemente indígenas. O seu modelo de intervenção baseia-se na agenda comunitária que os comités locais estabelecem através de metodologias participativas no âmbito dos seus usos e costumes. Além disso, a equipe operacional é formada por membros das comunidades da região onde a organização atua, os quais falam a sua língua e fazem parte da sua cultura.

Mapa 4. Municípios onde se desenvolveu a pesquisa.



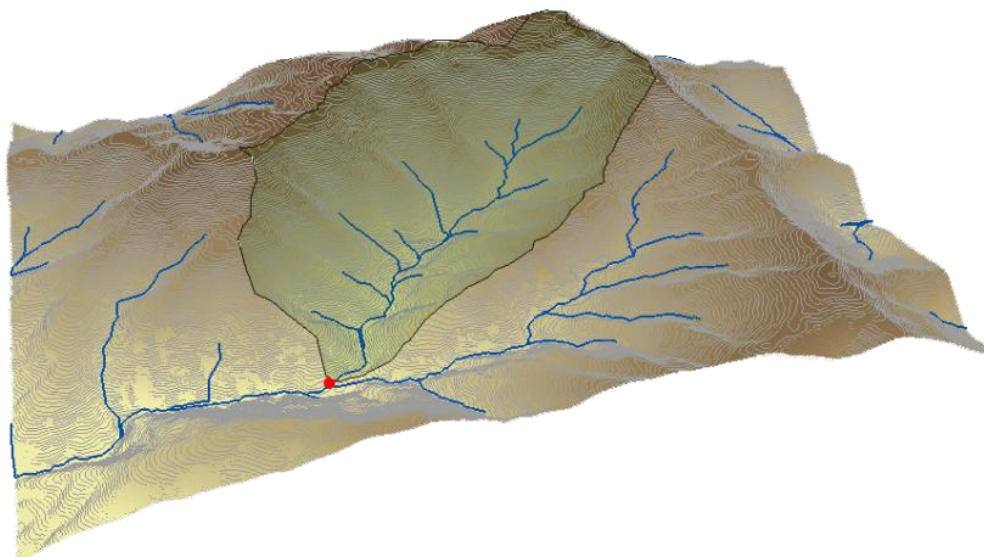
Fonte: Elaboração própria a partir de Google Earth (2023).

Participar desta organização me permitiria ter um ponto de vista privilegiado na complexidade das circunstâncias atuais que atravessam as comunidades indígenas na luta por assegurar suas necessidades básicas e a linha de bem-estar. Desde a função de coordenador e com o suporte de uma equipe de especialistas, teria que planejar e executar atividades orientadas a contribuir processos de desenvolvimento comunitário colocados pelas próprias comunidades por meio de metodologias participativas. Um desses temas principais que encabeçam a lista de problemáticas priorizadas pela população participante é a escassez de água, assim como a falta de gerenciamento comunitário para cuidar, aproveitar e distribuir esse recurso de forma eficiente. As ações para atender a esse eixo de trabalho derivaram de um enfoque interdisciplinar no marco de uma estratégia a longo prazo, desde identificar o patrimônio bicultural através das cerimônias sagradas da água e dos pedimentos de chuva, até a análise técnica de restauração de ecossistemas com ajuda de cartografia participativa e ferramentas de projeção das ciências ambientais, passando por uma coleção de instrumentos para a pesquisa social. É desse encontro de olhares que comecei a ser cativado por duas ideias que se encontram na base dessa pesquisa:

primeiro a ideia de que, embora uma certa incomensurabilidade entre marcos de referência, existe um certo continuum epistemológico entre o conhecimento nativo e aquele das ciências ambientais e, segundo, que existe uma espécie de fractalidade no conhecimento nativo tal como mostram alguns relatos sobre a cosmogonia tének. Porém, desenvolverei essas ideias mais tarde.

Aqui me remito a um exemplo paradigmático do atrás apontado, e que se relaciona com o título do presente trabalho. No âmbito da hidrologia, uma bacia é uma unidade de território fundamental para o planejamento e gerenciamento do ambiente; delimita-se pelo curso de um rio e os seus afluentes (rios secundários) e abarca desde o nascimento do rio até a desembocadura (lago, lagoa ou mar). Normalmente são delimitados por formações montanhosas e outros divisores de chuvas que condicionam o fluxo da água das precipitações. Neste sentido, pensar em termos de bacia hidrológica implica pensar em termos do ecossistema social, já que a partir da altura na qual se encontra a comunidade 'x', influirá sobre o nível de escoamento e, em seguida, a disponibilidade de água da comunidade 'y'.

Ilustração 1 – Exemplo de uma bacia hidrológica ilustrada mediante ArcGIS.



Fonte: Cofrep (2023).

Portanto, a pertinência do enfoque da bacia neste estudo baseia-se na hipótese de que o lugar que ocupam as localidades na bacia hidrológica influi sobre a vitalidade e o sentido das cerimônias tradicionais da água para as pessoas. Pretendo assim, estender essa ideia para esboçar o papel da experiência do ambiente na percepção do sagrado. À procura dessa conexão, chamou minha atenção o fato de que em vários

depoimentos dos entrevistados apareceu a figura da *tima'* (vasilha ou bacia para uso ritual) que balança sobre um *lanim* ou poça de água (notas de campo, 2 de setembro de 2022). De fato, o nome de "*tadhinab*", que se refere ao movimento ondulante quando um objeto toca a superfície da água (parecido com o efeito doppler), remete ao mito de origem que deu nome à comunidade de Tajinab no município de Tampamolón Corona. Esse mito se reforça com os testemunhos de algumas pessoas do avistamento deste fenômeno numa determinada hora da tarde. Alguém comentou que o *tima'* começa a se mexer a uma certa hora do dia. A partir daqui resgatei estes elementos a maneira de analogia: a bacia no sentido do elemento mítico e instrumento ritual é para a sacralização da água o que a bacia hidrológica é ao estudo territorial da água. No entanto, antes de avançar nesta reflexão, me parece apropriado dar lugar aos antecedentes do tema da pesquisa, a saber, a etnologia tének e a antropologia da água, assim como do potencial que essa relação pode desenvolver de acordo com os objetivos da pesquisa.

ENCONTRO DE OLHARES: ANTECEDENTES DE ESTUDO

A questão tének tem sido abordada desde diferentes aspectos que tipicamente chamam a atenção dos cientistas sociais: música, bruxaria, danças, conhecimento de ervas e fitoterapia. Importante mencionar que, apesar de todos esses aspectos se encontrarem ligados entre si, nem sempre são estudados de maneira integral. Porém, vale mencionar alguns casos como Bardoniano Hernández (2007; 2013) quem tem abordado a ecologia simbólica dos tének. No intuito por delimitar um modelo de percepção humano-ambiente, esse autor baseia-se na associação entre água, trovões, e chuva expressa na mitologia tének para assim esboçar a cosmogonia como relatada pelos tének da Huasteca Potosina, em uma localidade muito próxima de onde desenvolvi o trabalho de campo. Além da afinidade com o tema e o grupo étnico, destaco a aproximação que o autor esboça com o perspectivismo amazônico desde o olhar de Descola e Viveiros de Castro. Tal relação me interessa no sentido de situar o lugar de reflexão do humanismo ecológico, como um espaço predileto para tecer diversas perspectivas que propõem fugir de uma teoria representacionista da cultura.

Mais um caso importante a referenciar é Anath Ariel de Vidas (2007). Aqui a autora se dedica a estudar o mecanismo da inveja como um complexo regulador social que opera através da doença social, assim como o espelho identidade-alteridade entre

os tének de Loma Larga no estado de Veracruz. Além disso, de Vidas se dedicou em estudar a parte nahua da Huasteca veracruzana, a partir da qual tem produzido alguns trabalhos como *Combinar para conviver* (2021), que exploram a ritualidade e o princípio da reciprocidade dos povos da Huasteca (tének e nahuas) como núcleo da gravidade social. Contudo, faço um marcado distanciamento com a forma em que a autora emprega a ideia de “etnicidade”, já que desde meu ponto de vista o uso desse conceito não faz justiça à eloquência da imersão etnográfica que realiza. Nos seguintes capítulos retomarei esse ponto, mas por agora é momento de resenhar a relação da antropologia com o estudo da água, para decantar os antecedentes dos estudos etnológicos em relação à sacralização da água.

A água enquanto problema antropológico tem tido alguns momentos importantes na história. Um dos principais surge de Karl Wittfogel (1957), que desde um aparelho marxista propõe a famosa “hipótese hidráulica”, a qual propõe que os primeiros indícios da agricultura por irrigação foram a base para uma produção de excedente. Isto é, que os sistemas de irrigação de grande escala levam para um tipo de controle sociopolítico centralizado. Um autor que estendeu essa ideia na interpretação de evidência arqueológica das sociedades andinas foi Julian Steward (1949), para agregar que o surgimento das civilizações se encontra estreitamente ligado com a capacidade de gerenciar esse recurso. Outra linha de pesquisa “clássica” que aborda a relação água-sociedade, embora mais contemporânea, é aquela abandeirada por Stephen Lansing (1987). Essa postura foca no autogerenciamento da infraestrutura de irrigação baseado na religião e a sacralização da água, onde o cultivo de arroz das sociedades balineses cumpre um papel fundamental na regulação e distribuição deste recurso, à margem do poder do Estado. Definitivamente, essa última abordagem marca o horizonte do que me proponho a fazer neste trabalho, aliás, problematizar a relação com o Estado e a visão científico-normativa me parece crucial para compreender a situação atual do que, a meu ver, constitui o despropósito das estratégias para afrontar a mudança climática. Outro aspecto importante desse autor, é a capacidade de interpretar dados etnográficos no cruzamento de uma análise hidrológica e geofísica do problema de estudo (e.g. enfoque de bacia).

A partir daqui quero me debruçar sobre a antropologia da água desde uma vertente mais etnológica. E para isto resgato algumas coletâneas que tem abordado esse tema, começando por *Água y cosmovisión de los Pueblos Indígenas de México*

(2016) coordenado por José Luis Martínez Ruiz e Daniel Murillo Licea, onde alguns pesquisadores como Johanna Broda ou Johannes Neurath e outros pesquisadores, procuram uma constelação mesoamericana de pensamento em relação à água. Neste livro se define o binômio terra-água como chave para entender não apenas a parte mítica e de rituais, mas como unidade mínima da estrutura socioeconômica das sociedades indígenas. Um dos artigos incluídos é escrito por Maria Guadalupe Ochoa Ávila e Fabiola Arias, quem retomam a figura do trovão (*mamláb*) desde os relatos de população tének dos estados de San Luis Potosí e Veracruz. As autoras sugerem que apesar da diferença étnico-linguística, a identidade regional huasteca abrange os territórios nahuas e tének em diversos aspectos como a comida e o calendário ritual, e onde confluem o cristianismo e as crenças locais de forma adaptativa e vitalizadora entre estes grupos indígenas.

Outra “huastecóloga” imprescindível é a etnóloga Anushka van Hooft. No livro *The Ways of Water* (2007) explora as diversas atribuições que os nahuas da Huasteca conferem aos fenômenos relacionados com a água, desde um vasto corpus de relatos, contos e tradição oral. Daqui resgato alguns achados da autora como o papel do trovão como um continuum da Mesoamérica (principalmente por afinidade maia como é o caso dos tének) e os nahuas da huasteca, e que também aplica ao lugar que ocupam alguns animais da água como o lagostim dentro da mitologia nahua e tének. Vou retomar isto no capítulo IV “O balanço da bacia”, mas por agora, quero ressaltar outras referências da produção acadêmica desta autora como *Lo que relatan de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca* que junto com José Cerda Zepeda (2007), literalmente, é uma coleção de contos ou relatos contados em momentos ocasionais sobre diversos temas como bruxaria, desastres naturais como o dilúvio, ou as origens do fogo e do milho entre outros.

Dentro desse quadro se encontra um trabalho recente de Battcock (2023) sobre a compreensão mesoamericana das águas, assim como alguns sistemas de representação simbólica para representá-la, sem deixar de abordar as tecnologias da “habitabilidade” do espaço. Outro livro importante a mencionar é *Los animales del agua en la cosmovisión indígena* coordenado por Alicia María Juárez Becerril (2022), onde se aborda a cosmovisão mesoamericana da água desde uma perspectiva etnológica ao redor de um outro entre seus principais indicadores de conservação ambiental, isto é, a fauna. Considero este um ponto importante, já que mais tarde vou

relacionar flora e fauna enquanto atuantes que se interrelacionam com o estado dos corpos hídricos, ou como dir-se-ia desde a perspectiva do patrimônio biocultural, dá conta de um certo estado de conservação. Desde diferentes autores e autoras, o livro trilha o papel da fauna nos fenômenos climáticos como teorizado pelo conhecimento nativo. A ecologia entre a dinâmica meteorológica, o ciclo agrícola e o comportamento dos animais são elementos chave para interpretar o papel que os grupos mesoamericanos têm conferido aos animais. Interessa-me particularmente pela ênfase que a coordenadora do livro faz em mostrar o conhecimento indígena como produto de uma observação de longa duração, dando lugar a uma racionalidade ecológica antes do que puro simbolismo em ação.

Embora nesta última referência não se resenhe o caso dos tének, caberia agregar que a relação animais-água pode se apreciar facilmente desde os relatos e anedotas utilizados para prever o tempo. Por exemplo, no contexto rural da Huasteca é comum que uma pessoa detecte a iminência de chuvas no momento que as formigas começam a voltar massivamente para a guarida delas; o mesmo caso quando as vacas começam bramar de forma irregular. Complementário a essas atribuições, existem outras técnicas locais de proposição climática; por exemplo, a chamada de *Las Cabañuelas*, técnica que consiste em registrar o tempo durante os primeiros doze dias do ano para depois relacionar cada um desses doze dias com cada mês do ano, isto é, se o primeiro dia do ano teve muito calor então janeiro vai ser mais cálido do que habitualmente é, e se o sexto dia chove então junho com certeza será chuvoso. Desde meu ponto de vista, se expressa aqui o que é ressaltado atrás enquanto “fractalidade”, raciocínio de que a parte pode conter o todo. Também as aracuã (*ortalis*), são indicadores dessa índole, já que se considera que anunciam a vinda da chuva (Juan Santiago de Tajinab, 3 de mayo de 2022). Outros sinais de chuva imprescindíveis: árvores, lua e vento. Formas de observar o tempo. Assim os tempos litúrgicos imitam o tempo meteorológico e o tempo agrícola (Comunicação pessoal, Beningno Reyes, 5 de agosto de 2023). Antes de aprofundar no calendário agrícola-ritual, interessa-me dar conta do lugar da água entre os tének e para dar conta disto quero resenhar a importância da água nos mitos de origem de toda a comunidade, e que pode ser rastreado através da toponímia dos lugares.

Tabela 6. Toponímia de comunidades tének em relação com a água.

Comunidade	Município	Significado em português
Pataljá	Tanlajás	Água de todos
Tadhinab	Tampamolón Corona	Bacia em movimento (sobre a água)
Agualoja	Tanlajás	Água adoçada com rapadura
Malilijá	Tanlajás	Água que forma um remoinho
Tzapujá	Tampamolón Corona	Água salgada
Eleljá	Tanlajás	Água que emerge
Hualitzé	Tanlajás	Na margen do córrego
Pilamom	Tancanhuitz de Santos	Bebedouro ou piscina
Tokoymohom	Tanlajás	Árvore de sabino (<i>ciprés mexicano</i>) junto ao poço
Tamtocow	Ciudad Valles	Lugar de nuvens
Aquichmom	Aquismón	Guásima (árvore) junto à poça
Lanim	Tampamolón	Olho de água
Lejem	San Antonio	Pote de água

Fonte: Elaboração própria (2023).

Como a tabela indica, em cada município visitado achei uma quantia de casos em que os nomes das comunidades remetem a um corpo d'água¹⁰ ou algum fenómeno relacionado com isto. Nenhuma novidade se pensa em comparativa com outras regiões de outras partes do mundo. Inclusive o próprio mito de origem nacional mexicano é aquele dos antigos mexicas quem, sob a ordem do Deus Huitzilopochtli, deviam fundar a capital pré-hispânica de Tenochtitlan aonde os antigos peregrinos mexicas (astecas) encontrassem uma águia pousada sobre um cacto devorando uma serpente, mesmo que acabaria sendo achado em uma ilha no lago de Texcoco¹¹. Não poderia ser menos curioso mencionar aqui que há um tempo ouvi dizer de um

¹⁰ Por corpo d'água me refiro a qualquer extensão de água superficial ou subterrânea contida por um substrato natural.

¹¹ Essa imagem foi consagrada no brasão nacional da bandeira mexicana e tomada como mito fundador do México na história oficial.

nahua da Huasteca Sul que “los mexicas estaban buscando Aztlán por um largo tempo, y en su búsqueda se perdieron. Pero si hubieran buscado con más cuidado y hubieran seguido las pistas, hubieran llegado a la Huasteca”¹² (Comunicación personal, 6 de febrero de 2020). Esse é um dado não menos curioso lembrando que os nahuas são os descendentes diretos dos antigos mexicas e hoje em dia se encontram espalhados pela metade do país.

Trago aqui Mircea Eliade (2022), autor a partir do qual pensar o papel dos “traços conspícuos” das coisas em relação a quão “sacralizável” elas podem ser; aquilo que induz à experiência do sagrado e que é sempre de uma ordem diferente do mundo profano repetível e exequível. O autor proporciona uma ideia chave na aproximação ecológica do sagrado quando aponta que o “sobrenatural está indissoluvelmente ligado ao natural, já que a natureza expressa sempre algo que a transcende” (Eliade, 2022: 88)¹³. Contudo, é preciso levar em conta a crítica de Thomas Csordas (2000; 2004) aos fenomenólogos clássicos da religião (incluindo Eliade) que colocam a transcendência para fora do sujeito, enquanto desde a fenomenologia de Merleau-Ponty (1957), a experiência do sagrado aconteceria desde a intimidade e desde o corpo. Porém, a definição de Eliade traz aquilo sagrado como uma integração da consciência ecológica ao mundo sensível. Isto último se parece com o que Roy A. Rapaport (1999) sugere na tese de que a religião, assim como a capacidade humana de criar rituais, são esforços para restaurar um equilíbrio ilusório entre a população e o ambiente, condições às quais ela tenta se adaptar da forma mais eficiente possível.

Um exemplo insigne disto são os lugares da Huasteca tének onde se pode encontrar *ok já* ou “água sagrada”, que se refere a água que emana na primeira hora do dia (logo às 12:00 horas) das fontes naturais de água que, e é considerada a única água apta para as cerimônias relacionadas com bençãos ou pedimentos. Segundo as pessoas da localidade onde se obtém essa água (Altzajib), ela se renova de forma

¹² Durante muito tempo, os mexicas procuravam Aztlán e na busca se perderam. Mas se eles tivessem procurado com mais cuidado eles houvessem seguido os sinais, eles teriam chegado à Huasteca (tradução própria).

¹³ Do mesmo modo que consideramos com Eliade que a natureza expressa sempre algo que a transcende em relação ao plano “naturalista”, encontramos um eco com a ideia de “ecosofia” e com os princípios da Gestalt por ligá-la a uma tentativa em devolver a “sacralidade” do mundo da natureza que a saga da histórica contemporânea fragmentou (ver, por exemplo, GUATTARI, 2009).

natural todos os dias, de modo que se ela já foi tocada pelo humano se considera que deverá transcorrer um dia inteiro para ser considerada como *ok já* de novo. Isto é um critério imprescindível para a eficácia simbólica da cerimônia em questão. O curandeiro sentiria a incompletude ritual se ele não soubesse antes que essa água foi tocada por alguém (notas de campo, 22 abril de 2022). Aqui a experiência pareceria não possuir um lugar chave na atribuição sagrada da água, sendo apenas um sinal de mecanismo de regulação ambiental. No entanto, se trata de uma síntese de uma consciência de relações que se revelam no corpo do sujeito em forma de afetações.

Voltando para a tabela 6, chama minha atenção como vários nomes do listado anterior tem em comum não apenas a menção de um traço distintivo da água, mas a particularidade de referir a uma ação que envolve água. Em vista de que me proponho abordar o conhecimento nativo enquanto formulado pelos tének da Huasteca Potosina central, considero que o aporte deste trabalho visa aprofundar no lado prático do conhecimento e não apenas simbólico. Assim, por trás da forma como as práticas se apresentam descansa a materialidade, ambiente e corpo como um todo. Daí que me interessa analisar a sacralização da água como uma complexa tecnologia social que contribui na adaptação humana através na resolução de problemas comunitários.

2 CONHECIMENTO É MOVIMENTO

Na história contemporânea da antropologia, delimitou-se uma perspectiva de estudo para compreender a maneira com a qual as pessoas criam ordem diante o caos aparente, as formas em que se nomeia e classifica o mundo. Os sinais e a capacidade biológica para percebê-las condicionam a percepção humana, mas a capacidade de adaptação e aprendizagem nos permite desenvolver essa capacidade em diversos contextos e situações. As primeiras formulações dessa “antropologia do conhecimento”, se preocupou por estudar os estratagemas utilizados para diferenciar os objetos do mundo desde o plano da linguagem, focando-se assim nos princípios normativos do processo de cognição. Mais especificamente, a etnociência se debruçaria para o estudo de classificações e formas de conhecimento ao interior de grupos tradicionais e teria se consolidado como uma área de pesquisa em departamentos estadunidenses para a segunda metade do século XIX.

Até aqui a antropologia do conhecimento parece uma linha de estudo que cumpre com o compromisso que se propõe, porém, acontece que o objeto de estudo se fecha em certos objetos tidos como exemplos paradigmáticos da cognição que interessam particularmente à antropologia: os termos de parentesco, as taxonomias de plantas ou animais e as cores. E o problema não é propriamente com esses objetos de estudo, mas com a limitação metodológica de reduzir a análise aos mapas mentais que visam representar os campos semânticos envolvidos no processo de classificação cultural. Não sendo um problema, mas um domínio reduzido de estudo, o resultado dessa perspectiva “clássica” é uma análise formal, *stricto sensu*.

Na cognição, o sujeito não é apenas um ser cativo da linguagem, também procura ativamente informação significativa no seu entorno, e no desdobramento do sensível. Na linha das ciências cognitivas, o *behaviorism*, avançou na compreensão da complexidade que envolve o agente durante o fenômeno da cognição. No intuito de ampliar a noção de conhecimento e percepção, Tim Ingold (2011) reconstrói uma crítica à antropologia cognitiva que lhe permite integrar uma variável à equação: o ambiente. Aqui é onde tem lugar a relação com os não humanos, o entorno e as negociações do dia a dia. Através do rótulo *sensivity of the context*, Ingold se aproxima à psicologia ecológica para entender as motivações do ato cognitivo por fora da

gramática da cognição e mais pelos sentimentos e sensações que formam esse conhecimento cultural (Ingold, 2011: 166). Quando eu perguntei para os curandeiros da comunidade de Tamaletom como conheceram as diversas qualidades das árvores, tanto as físicas quanto as divinas, eles ficaram em silêncio só para depois um deles dizer

bom, se você vai caminhando pela vereda e de repente começa a arder a tua pele, você vai se perguntar: o que foi!? Você vai achar a planta ou o bichinho que mordeu você, não vai esperar alguém dizer para você o que foi (comunicação pessoal, 2 de setembro de 2021; tradução própria)¹⁴.

Vou retomar essa anedota mais para frente, quando for falar da percepção das árvores entre os tének, mas com isto me interessa dar lugar à relação ambiente, cognição e sentimento. Perante a disposição em realizar a tarefa, a pessoa examina seu entorno; na medida em que repete essa ação e interage com os objetos começa, a sensibilizar-se com o entorno. Todavia, isto não acontece de maneira progressiva, nem apreendendo a “totalidade” do ambiente, senão apenas atingindo a porção que a pessoa tem a capacidade de processar. Inúmeros fatores entram em jogo neste processo dinâmico de aprendizagem: motivações, estratégias adaptativas, frequência de exercitação etc. A ousadia de aprofundar-se neste assunto, comprometer-nos-ia a bater nas portas da filosofia, da psicopedagogia, e até da neurologia. Ao invés disso, vou me preocupar por delimitar uma parte do olhar antropológico.

Seguindo a definição de habilidade em Ingold (2018; 2002), não há melhor forma de ilustrar esse espectro de variáveis como na agricultura camponesa. O camponês se torna sensível de um entorno complexo formado por agentes diversos como insetos, plantas silvestres, animais, solos, clima, ventos, ciclos biológicos, fases lunares e, inclusive, espíritos. Na interação e desenvolvimento de atividades produtivas se desenvolve um conhecimento empírico, mediado pelas categorias de mundo da pessoa, as quais têm sido modeladas pelo grupo imediato, condicionadas pelas faculdades do corpo e estruturadas por instituições extrínsecas. Esse conhecimento configura-se como as pegadas ao andar, como um traço cujo percurso é único e irrepetível.

¹⁴ “Bueno, si vas caminando por la vereda y de repente tu piel te empieza a arder te vas a preguntar: ¿qué pasó? Vas a dar con la planta o el bicho que te mordió, no vas a esperar que alguien te diga qué pasó (Citação original, 2 de setembro de 2021).

Portanto, neste capítulo me interessa dar conta do conhecimento gerado em relação com a singularidade do entorno físico, social e cultural. Começando pela crítica à noção de oralidade, para depois dar conta de algumas habilidades dos tének em relação com a água, como a procura de água (*alim já*), o bordado, as danças (*k'aniláb*) e os rituais de pedimento de chuva. Também mencionarei outras habilidades das quais ouvi bastante falar, mas não presenciei com frequência, como aquilo relacionado com as cavernas, já que os tének são uma espécie de espeleólogos vernáculos, espaços que tem um papel significativo como passagens espirituais nos mitos, relatos e histórias locais. Neste trajeto, destacarei os sonhos como um lugar de recriação performativa e que joga um papel fundamental no desenvolvimento de muitas destas habilidades.

2.1 CRÍTICA À “ORALIDADE” POR VIA DA PERFORMANCE

A parte específica do conhecimento nativo que vou focar é aquela que deriva da sacralização da água. Além disso, estou interessado em refletir na forma em que a antropologia estuda o conhecimento nativo. Apesar de que, por convenção geral, falemos da -prática- como o foco de interesse no conhecimento nativo, o pesquisador acaba construindo uma análise formalista do seu objeto de estudo, ou seja, se recriam interlocutores aparentemente lúcidos e produtores de discursos academizáveis. Sobretudo, quando essas análises se baseiam em um corpus de enunciados sobre as verbalizações que as pessoas dizem do que fazem. A presença do pesquisador em campo gera um viés constante, mas podemos separar de forma analítica dois tipos de conhecimento com o qual ele ou ela convive: aquele inteligível e verbalizável, produto da reflexão de uma ação realizada, e o conhecimento que se expressa na medida em que se executa uma ação, e que não necessariamente tem sido reflexionado pelo agente que a executa. Chamarei o primeiro como conhecimento falado e o segundo como conhecimento aplicado. Daí que neste trabalho o conceito de habilidade se vira para o primeiro plano, porque pensar em estes termos implica se posicionar tanto na cognição, quanto na aplicação do conhecimento. Essa via de estudo pode ao mesmo tempo nos salvar daquele velho hábito de falar em nome de todo um grupo ou nação (até mesmo em temporalidades muito distantes entre si) na medida em que se pratica a dedução para arguir um fato particular a partir de uma suposta teoria geral do mundo (e.g, “cosmovisão nahua”, ou “ontologia tének”). Pelo contrário, me parece melhor

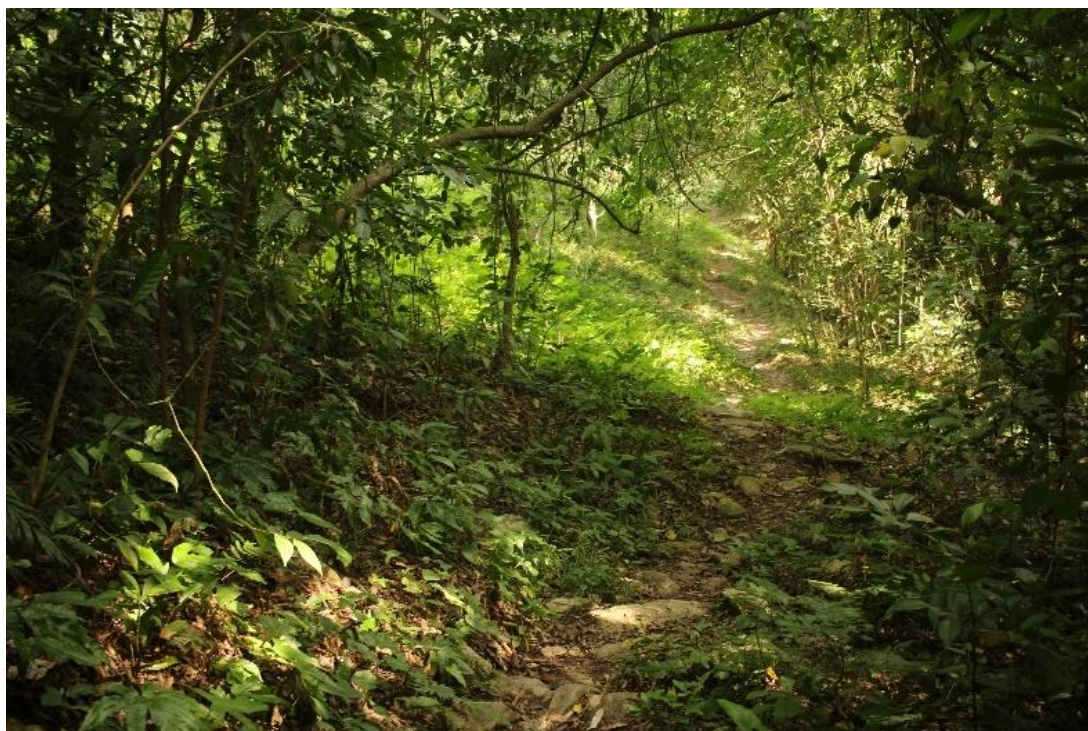
descrever o mais próximo à noção *ipso facto* no sentido de “falar enquanto se executa a ação” e, desse modo, limitar-me metodologicamente à prática na hora de interpretar ações e comportamentos.

Assim, esse apartado tem uma finalidade própria: o conhecimento não apenas se elabora falando dele, e sim fazendo ele. Não me interessa ligar uma discussão contra a “história oral”, já que estritamente falando se trata de uma categoria inserida no campo de história que tem uma aplicação muito específica em relação com a memória e a sistematização da experiência. Nada o que dizer sobre isso. Minha crítica é sobre aquela falsa dicotomia entre conhecimento oficial (codificado, escrito) e conhecimento oral (nativo, e de suposta transmissão oral). Embora tenha uma diferença entre conhecimento nativo e conhecimento acadêmico (por assim dizer), é muito mais difusa se apreciada através da prática. Nenhuma das formas de conhecimento está determinada pela transmissão oral (que pode ser mais ou menos importante em cada caso) e, pelo contrário, as duas são efetivadas através de jogos de linguagem performativo. Isto tem sido argumentado extensivamente pela filosofia da linguagem (AUSTIN, 1875), na etnografia da fala (BAUMAN e BRIGGS, 1990; FOLEY, 1992) e até mesmo nos estudos de gênero (BUTLER, 2013).

Definindo a sacralização da água como aquelas ideias e práticas nas quais as pessoas atribuem qualidades divinas à água, defenderei que tanto ideias como práticas (seja, conhecimento) se configuram em um corpus de atitudes performativas e não necessariamente verbais. Uma primeira abordagem que me interessa é aquela da psicologia ecológica, desde a qual deriva o conceito de *affordances* (Gibson, 1966; 1979), que designa as possibilidades de ação que um objeto chama ao ser percebido. Um claro exemplo disto pode ser ilustrado na hora de pedir orientação a uma pessoa local acerca de como chegar caminhando para a casa de alguém que não conhecia. Mais de uma vez recebi indicações do tipo “sigue la curva y donde veas una galerita te metes por la vereda. Adelantito va a haber un puente em um vado, lo cruzas y arriba del arroyo vas a encontrar la casa”¹⁵ (Notas de campo, janeiro de 2020).

¹⁵ “siga a curva e onde você vê um pequeno teto de lâmina ali você encontra a trilha. Mais pra frente haverá uma ponte em um vau, você a atravessa e acima do riacho e vai encontrar a casa” (tradução própria).

Fotografia 2. Trilha do caminho que conecta a comunidade de Ahuehueyo com Texquitote I entre os municípios de Tamazunchale e Matlapa, respectivamente.



Fonte: Coleção pessoal do autor (2020).

A imaginação espacial de uma pessoa alheia ao âmbito rural poderia diferir da noção do espaço local, por exemplo, quando se fala de uma *vereda* ou trilha onde podem ser percebidos muitos caminhos e sendas, assim como trechos caminháveis. Muitas destas “falsas trilhas” são caminhos que as pessoas usam para acessar a sua parcela e nesse sentido as marcas das pisadas são mais tênues que aquelas rotas usadas para o trânsito de gado ou aquelas que usam as crianças para se deslocar para a escola de uma comunidade para outra. Cada uma destas pegadas indica um modo diferente de caminho e, portanto, convida a diferentes formas de andar: trilhas, sendas, picadas, carredouros, mas também rotas e pegadas de animais que podem ser desde formigas até javalis.

Uma ligação fundamental do conceito de *affordances* a este trabalho é Tim Ingold (2011), já que é um dos autores que tem assimilado tal conceito dentro do campo interpretativo da antropologia. Ingold incorpora o campo da compreensão psíquica para robustecer a noção de “experiência” e o conceito de “habilidade”. Aqui o cruzamento entre a percepção e o ambiente se torna fundamental.

Gostaria de esclarecer o porquê da eleição da categoria de “habilidade” perante a de “conhecimento”, contrapondo-as através de uma resenha etnográfica sobre Tamaletom. Uma de minhas primeiras inquietações durante o caminho para o milharal foi conhecer as variedades de árvores da localidade. Quando perguntava o nome de uma árvore (*te'*) a seu Esteban e ao Chico (filho de seu Esteban), percebia que o reconhecimento e a recordação do nome da árvore pareciam estar ancorados a seu uso prático. Nesta “hierarquia nominativa”, por assim dizer, os mais fáceis de lembrar eram os nomes das árvores frutais e comestíveis como o *chalahuite*¹⁶ (*dhubche*, em tének) ou laranjal (*lanashlom*), seguidos das árvores madeiráveis ou úteis para construção como o cedro (*ik'te'*) ou o bambu (*otate* em espanhol; *tsajib* em tének). Depois seguiam as árvores com folhas ou casca de árvore de uso medicinal, como a *chaca* (*tsakaj*, em tének). Daí, seguiam as árvores de ornamento como a *limonaria*¹⁷ ou o *zocohuite* ou *estribillo*¹⁸ (*dhokob*, em tének). Ainda, tem árvores que não se encaixam nestas classificações, por exemplo, as árvores de uso cerimonial como o *copal*¹⁹ (*jom*, em tének), o qual produz uma resina que ao ser queimada impregna o ambiente de aroma e fumaça. Outra categoria mais residual é aquela das árvores lenháveis, as quais não parecem merecer um nome em particular, senão um nome genérico para dizer “árvore para lenha” (*dhi'*, em tének). Por fim, existem outras duas categorias marginais, uma tem a ver com as árvores que não tem uso nenhum, mas cujos traços conspícuos captam a atenção das pessoas, como o *palo de rosa*²⁰ (*k'ul*, em tének). E a segunda categoria tem a ver com as árvores que representam algum tipo de ameaça, por exemplo, a *mala mujer*²¹ (*ak'*, em tének) cujas folhas provocam queimaduras na pele, ou o *fico*, cujas raízes além de serem extensas, crescem muito rápido, de maneira que as vezes representam um perigo para os cimentos das casas²².

O valor das árvores não se limita ao seu uso prático, uma vez que abrange também a dimensão do divino. Chico me contou que uma árvore é como um *Mam*

¹⁶ Nome científico: *Ingá spuria*

¹⁷ Nome científico: *Murraya paniculata*

¹⁸ Nome científico: *Trichilia havanensis*

¹⁹ Nome científico: *Bursera copallifera*

²⁰ Nome científico: *Tabebuia rosea*

²¹ Nome científico: *Cnidoscolus multilobus*

²² Em várias ocasiões ouvi falar que os ficos “levantaram” as casas de pessoas da comunidade que migraram e não conseguiram arrancar a árvore a tempo.

(Avô divino) o qual conserva um poder dentro de si porque tem acumulado a energia do sol (comunicação pessoal, 20 de setembro de 2021). Na mitologia tének rastreada por alguns pesquisadores como Bardomiano Hernández (2013), “as árvores são a semeadura de *Muxi*’ [Deus do trovão], ele os rega e os cuida como os homens cuidam o milharal deles, pelo qual atribuem-lhes qualidades associadas à chegada da chuva (Hernández, 2013: 149; tradução própria)²³. No exemplo descrito antes sobre a forma pela qual os curandeiros aprenderam a empregar as propriedades das árvores, eles responderam em função da dor ou da ameaça potencial que sentiram alguma vez de uma planta. Em ambos os casos esse processo de cognição foi motivado por uma emoção, mesmo depois se tornando um atributo sagrado com o qual se estabeleceria uma forma de relação com esse “objeto” do mundo.

Antes de um prelúdio à antropologia cognitiva, essa resenha foi uma tentativa de ilustrar um caso de conhecimento prático no qual os termos para nomear as coisas (atuantes) abrigam um tipo de relação complexa. Utilitária ou não, essa relação envolve um processo de autoaprendizagem. Assistido ou não, essa aprendizagem implica a capacidade de perceber o ambiente, visa lidar com os objetos do mundo de maneira favorável. Então, por que enfatizar em “habilidade” e não em “conhecimento”? Mais do que desqualificar a categoria de “conhecimento nativo”, considero que se trata de um termo muito vago e pouco esclarecedor na hora de se aproximar da multiplicidade de caminhos que acionam a prática, assim como dos processos que desenvolvem a capacidade de lidar com as contingências do mundo. Se for falar de “conhecimento”, se assume que alguém em algum momento disse que ele, ela, ou alguém executou aquela prática da qual fala, mas não necessariamente presenciou a ação sendo executada. Isto não deveria ser uma discussão, já que a categoria “conhecimento” implica, por definição, a mediação da experiência; por exemplo, eu posso *saber* onde fica Brasília, mas não a conhecer. No entanto, considero que as pesquisas baseadas no “conhecimento” de maneira isolada acabam por dissociar a experiência daquilo que investigam, e acabam por reificá-la, apresentando-a como algo que se transmite de maneira oral e não de maneira relacional-ecológica. Em suma, se a parte fundamental na formação do conhecimento prático é a experiência,

²³ Referência original: “los árboles son la siembra de *Muxi*’, que él los riega y los cuida como los hombres cuidan su milpa, por lo que se les asigna cualidades asociadas al arribo de las lluvias” (Hernández, 2013: 149).

por que pesquisá-lo como discurso? Assim, considero que “habilidade” é uma forma de evitar esse problema. A habilidade implica conhecimento prático, e implica a mediação dos objetos, das pessoas e do ambiente em geral. Não faria sentido falar de habilidade para empregar técnicas de fitoterapia nomeando apenas os nomes dos remédios, senão conhecendo tantos agentes atuantes no processo de cura o quanto for possível. Sobre a emergência de um pensamento complexo atrelado no binômio da materialidade/espiritualidade, Carvalho e Steil (2008) destacam que

Na mesma direção, também se torna frequente para um conjunto de práticas de espiritualidade a evocação de uma ascese ecológica, no sentido da internalização de sentimentos e procedimentos ecológicos que passam a ser vistos, nesse contexto, como mediação religiosa na busca do sagrado. Desta forma, hábitos ecológicos de cuidado responsável para com o ambiente e a natureza passam a fazer parte de sistemas de crenças religiosas que visam situar o sujeito no mundo, na sociedade e na natureza, e ao mesmo tempo de uma experiência do sagrado, no sentido de que a reconexão com a natureza passa a fazer parte de um sistema de crenças ecológicas (CARVALHO e STEIL, 2008: 289-290).

Do mesmo jeito que com as árvores, o conhecimento comum entre os habitantes rurais da Huasteca se estende às variedades do milho, pimenta, feijão, café, cana, mel, baunilha, laranja, tangerina, mamão, *mamey*, litche, entre muitos outros. Entretanto, as localidades indígenas possuem um conhecimento especializado nesta matéria, muitas vezes difundido através da ritualização do ciclo agrário, desde o ritual da sementeira, até o ritual de agradecimento após a colheita (*tlamanes* para o caso nahua e *kweteomtaláb* entre os tének), passando pelo ritual de pedido de chuva. As habilidades implicadas nesta atividade têm a ver não apenas com as técnicas de cultivo, mas com as habilidades sociais para convocar e desenvolver este tipo de encontros ou cerimônias. Por exemplo, para o dia da sementeira, o dono da parcela chama os compadres para ajudar ele a semear. Esta prática é conhecida como *mano vuelta*, e supõe um compromisso entre quem convoca e quem ajuda, pois quando os ajudantes precisarem de ajuda para semear, o solicitante inicial deverá responder ao chamado deles, daí o nome de *mano vuelta* (“mão de volta”). Uma pessoa que trabalha o campo e conhece bem estas convenções é tida como uma pessoa experimentada. Os demais habitantes chamam estas pessoas quando vão semear porque vão pedir sementes da colheita anterior e se informar sobre as complicações da temporada (excesso de chuvas, seca, pragas etc.).

Desde o começo coloquei a definição de Tim Ingold de “habilidade” ao centro da imaginação conceitual deste trabalho. Pensar em termos do conhecimento prático

enquanto –formas de sentir o ambiente– me permite transbordar a reflexão para outro recanto. Essa capacidade dos buscadores de água na realidade é conhecida em diversas latitudes, tanto no Brasil e México, como em todo o mundo. É tão antiga como os registros dão conta dela (há mais de 4,500 anos) e se baseia na capacidade humana de perceber radiações ou emissões eletromagnéticas (GERULA, 2004). Contudo, quando sublinho à definição de “sentir o ambiente” não tento me referir ao exemplo da radiestesia como exemplo paradigmático; de fato, esse seria o exemplo limite o qual valeria analisar em um estudo por separado. Em contrapartida, me refiro a formas muito mais comuns de sentir o entorno.

O exemplo dos buscadores de água faz parte daquela parte secular do conhecimento à qual nem todas as pessoas podem atingir o mesmo nível, embora qualquer uma desenvolvesse habilidade de certa forma. Por exemplo, qualquer pessoa pode “educar” o seu ouvido para detectar frequências através da música, mas nem todos tem o ouvido absoluto. Dessa forma é que nem todos tem as mesmas possibilidades de atingir a sensibilidade dos *alim já*, mas definitivamente a reiteração e o processo cognitivo de aprendizagem (ou mesmo, de autoaprendizagem) aproximam o sujeito da possibilidade de revelar o horizonte daquilo que deseja habilitar para si. Augustin Berque (2010) distingue três “níveis ontológicos” através dos quais compreender a natureza do ecúmeno, aquilo a partir do qual as pessoas conferem sentido ao espaço: o ecológico, o técnico e o simbólico. Embora essa triada é indissociável, é a través da dimensão prática que este trabalho vai enxergar ao resto.

Quando falamos destes termos derivados da categoria “prática”, “experiência” e “corpo”, vem para o primeiro plano uma outra categoria que temos falado neste apartado: a performance. Embora os múltiplos significados aos quais essa categoria remete, quero resgatar o sentido de práticas incorporadas e transmitida historicamente do qual fala Diana Taylor (2019) e o sentido de Turner e Schechner (1988) quando propõem que performances revelam o caráter mais profundo e latente da cultura. No entanto, gostaria de apontar aqui que considero igualmente importante não esquecer do caráter ambiental neste nível de análise. Daí que o título desse apartado seja “ecologia da performance”, levando em conta que a corporalidade das práticas não é apenas uma representação de uma expressão, mas é, em si mesmo, conhecimento que se grafa no movimento, no ato que se executa (Martins, 2000). A performance é criação constante, criação que assimila as interações de diversas

ordens do mundo, do simbólico, do sensível, do ambiente, e também como resposta de adaptação constante ao entorno, o qual emoldura o indivíduo.

Quando perguntamos para o buscador Faustino sobre como ele aprendeu a detectar as veias de água ele falou que

Andaba sembrando caña y no hallaba qué hacer, como que sentía algo. Andaba en mi cañal moliendo y entonces estaba cortando y sembrando caña, y entonces luego llevé mi barra y sentí que alguien me dijo “órale, pícale aquí” y cuando lo piqué en el primer golpe pasó medio metro de profundidad, luego la segunda se fue a 1.10 metros y en la tercera se hundió 1.5 metros. Ya para cuando saqué la barra estaba escurriendo de lodo. Ahí fue donde empecé a hacer esto de buscar el agua. Viene de uno mismo, está en tu propia naturaleza²⁴ (Faustino, notas de campo, 15 de setembro de 2022).

A meu ver, podemos sintetizar todo o apontado anteriormente através desta última referência. Aqui o ato cognitivo está modelado por sentimentos e sensações: o entramado da autoaprendizagem consta de uma sugestão motivada pelos sonhos e uma estrutura de pensamento que lhe permite ligar essa atividade onírica com os desejos e emoções conscientes. O *alim já* é uma pessoa sensível com o ambiente. É também observador, e da contemplação ele se inspira para fazer; se toma tempo para se imaginar fazendo e depois faz. Devido a isto, é comum que os buscadores de água conheçam também a medicina tradicional, cujo patamar de conhecimento é a fitoterapia.

O ofício de médico tradicional exige uma percepção múltipla entre a resposta das plantas no corpo, as formas sentimentais de experimentar uma doença, assim como os desejos das pessoas. Por isto que um curandeiro trata a doença de origem social ou de origem orgânica, porque afinal embora implique diferentes terapias, o corpo adoece por igual. Tem sim, que sentir o ambiente, na realidade todos nós os sentimos de alguma maneira.

²⁴ Eu estava semeando cana e não achava o que fazer, acho que sentia algo. Depois fui para meu moinho e então estava cortando, moendo e semeando. Então depois levei a minha barra e senti que alguém falou para mim “vai! Pica aqui, vai!” e ao primeiro golpe enterrei a barra meio metro de profundidade, depois a segunda vez foi 1.1 metros e a terceira a barra se afundou 1.5 metros. Daí quando tirei a barra estava escoando lodo. A partir daí foi que comecei a fazer isto de procurar água. Vem de um mesmo, está na sua própria natureza (Faustino, notas de campo, 15 de setembro de 2022; tradução própria).

2.2 CONHECIMENTO COMO FORMA DE SENTIR O AMBIENTE: SONHOS, PERFORMANCE E ECOLOGIA

Don Aristeo Obispo é um médico tradicional da comunidade de Agualoja, no município de Tanlajás. Antes de entrevistá-lo ele prepara o espaço, abençoa as imagens dos santos que repousam sobre o altar junto com as oferendas que levamos para sua casa (fruta, leite, arroz e milho). Esse tipo de oferendas é comum quando se trata de pedir um favor para alguém, nesse caso, a entrevista. Além de ser médico tradicional, Don Aristeo é reconhecido na região por praticar o ofício de *alim já*, o qual significa “buscador de água”. Trata-se de uma “especialidade” própria de pessoas com particular inteligência espacial e um tipo de sensibilidade que consiste na capacidade em detectar veias de água (notas de campo, outubro de 2022). Don Aristeo me explicava que a tarefa do *alim já* é dar conta dos *belil an já* (caminhos da água), mesmos que se encontram de 6 a 15 metros de profundidade e se comunicam com o *Mamláb* ou divindade associada ao trovão e o retorno do ciclo agrícola. Comenta também que essa capacidade foi desenvolvida através dos sonhos onde ele foi convidado em diferentes situações pelos galhos de uma goiabeira a buscar água. Comummente se usam os galhos de algumas árvores como goiabeira, mangueira, guásima ou caule da palma (*tsetseb*, em tének) para realizar esta tarefa. Contudo, aprofundarei neste processo de procura da água mais tarde, antes quero chamar a atenção sobre a relação do ambiente e a experiência nas formas do conhecimento local.

Em algum outro momento ouvi dizer o senhor Sergio, titular do comitê comunitário de água na comunidade de Tres Cruces, município de Tanlajás, que devido a um sonho ele conseguiu achar um ponto específico onde devia cavar para depois comunicar à Assembleia comunitária que naquele ponto deveria ser construído um poço (Notas de campo, abril de 2022). Sérgio comenta que em sonho, ele escutou a pessoa que estava se afogando naquele lugar e na hora de se aproximar descobriu que se tratava de um veado. Naquela época, havia um grupo de pessoas procurando água em diversos pontos próximos ao lugar onde Sérgio lembrava que apareceu o veado se afogando no sonho, uns 8 ou 9 metros de distância de onde os demais procuravam. Nenhuma daquelas tentativas tiveram sucesso em achar água senão até o ponto específico que Sérgio localizou através do sonho. Esse poço ganharia o nome de *k’aknadh já* que significa “água sagrada”.

Fotografia 3. Poço *k'aknadh já* (água sagrada).



Fonte: Coleção do autor (2022).

A veia de água localizada por Sérgio se encontra em um lugar rodeado de bastante vegetação: palma, bambu ou *otate* e outras plantas. Anteriormente passava por ali um córrego e era um dos lugares que, uma vez passada a época de chuvas, se mantinha encharcado. Posteriormente a comunidade desviou o escoamento porque construíram o canal, o que provocou que a água deixasse de estancar naquele lugar, tornando mais difícil a procura dos *belil an já*. Por isto que o veado tem um lugar predileto enquanto indicador simbólico de água. Em outras ocasiões ouvi comentar outras pessoas em localidades próximas da relação ancestral do veado com a água. De fato, naquele momento encontrava-se uma campanha para o cuidado da água do Fondo para la Paz²⁵ em escolas de ensino médio na região, na qual o artista tének José Robles, da comunidade de Tamaletom, foi convidado para participar desenhando livremente um mural na escola. Ele decidiu reservar um espaço no mural para incluir

²⁵ Fondo para la Paz é uma ONG especializada no co-desenho e implementação de projetos de desenvolvimento comunitário com populações indígenas de diversas regiões do México. Para o caso do *Centro de Operaciones Huasteca*, essa ONG opera na Huasteca Potosina com projetos de longa duração orientados à gestão territorial, o fortalecimento de capacidades para a autogestão comunitária, acesso a água e saneamento, direitos humanos, melhora do habitat educativo, entre outros temas.

o veado, como uma figura de guardião da água (Notas de campo, José Robles, maio de 2022).

Fotografia 4. Mural para o cuidado da água no ensino médio da comunidade de Tzapujá, Tampamolón Corona.



Fonte: Coleção do autor (2022).

Assim como o veado, existem outros indicadores da água que aparecem nos sonhos, como os sons dos corpos de água que são associados às vozes dos antepassados. Em mais de uma ocasião, ouvi mencionar por músicos e dançantes que foi por conta deste motivo onírico que decidiram se dedicar à “música de seus avôs”. Isto guarda uma semelhança com o que Steven Feld (2012) aponta como “mediação ecológica dos sons”, que podemos ligar com uma forma de identificação animista. Feld descreve a forma em que os kaluli associam os cantos de alguns pássaros como indicadores ou expressões dos mortos; por exemplo, o canto do pássaro *tibodai* (*pitohui cristatus*) atribuído aos espíritos das crianças falecidas que procuram seus familiares. Em Tamaletom, ouvi dizer de um músico tének que, antes inclusive de tocar pela primeira vez, ele sonhava que ao caminhar perto de uma cachoeira, caminho para o milharal, ouvia sempre a sequência de um *son* específico (música tradicional da Huasteca) que lembrava a música que seus avôs tocavam. Depois disso, e de transitar várias vezes por esse lugar, ele acabou por achar um som

semelhante, como aquele do sonho, e a partir daí ele entendeu que era seu avô lhe murmurando para ele continuar tocando esse *son* (Notas de campo, 22 de agosto de 2021).

Assim como entre diversos grupos ameríndios, *tének* e *nahuas* da Huasteca dividem o lugar dos sonhos como uma via de desenvolvimento da pessoa. Desde um panorama dos estudos mesoamericanos, autores como Jaques Gallinier (1990) e Pedro Pitarch (1996; 2017; 2020), tem refletido ao redor do sonho como uma conexão entre os múltiplos planos que a alma de uma pessoa ocupa. Alguns autores como Mauricio González e Sofía Medellín (2008) apontam que, para os *nahuas* da Huasteca, os sonhos são canal predileto de comunicação entre os curandeiros com as divindades e a força vital da água. Desde a antropologia, o sonho como tema de pesquisa tem sido abordado em profundidade por autores como Barbara Tedlock (2004), Hugh Brody (1986) e mais recentemente Marco Tobon (2015). Na etnologia brasileira, esse tópico ocupou um lugar importante em trabalhos clássicos como “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” (1979) de Anthony Seeger, Roberto Da Matta e Viveiros de Castro. No entanto, o papel do sonho como elemento etnográfico pode ser rastreado nos pioneiros da etnologia brasileira, por exemplo, com Curt Nimuendajú entre os rezadores Guarani-Mbya quem tornavam legíveis as almas das crianças através dos sonhos para depois dar-lhes nome na cerimônia do batismo Mbya (ver, por exemplo, 1987).

Com certeza, falar dos sonhos desperta dúvidas sobre o método e as limitações do estudo científico. A principal armadilha na abordagem etnográfica do sonho reside na desfasagem do lugar que o saber científico confere tanto ao ato de sonhar, quanto à imagética do sonho. Reduzindo-o a uma atividade na qual o inconsciente opera como depósito residual da memória, e onde a psique cata os desejos e as coisas não verbalizáveis, os sonhos parecem distantes de serem meios de conhecimento. Em geral, desde o ponto de vista científico, o papel dos sonhos é fundamental para sintetizar os processos cognitivos da vigília, assim como a consolidação da memória a longo prazo. Desde um ponto de vista holístico, durante o sonho, a experiência se estende para além da vontade e a consciência do sujeito; o onírico perpassa a cosmovisão desenhada pela linguagem. Trata-se de um conjunto de possibilidades tecidas pela intersubjetividade, mas vividas desde o mais íntimo da psique e seus processos neurobiológicos.

Apesar do anterior, a dimensão onírica entre povos ameríndios não se compreende bem a partir da invenção ocidental da psique, já que ela não se expressa de maneira secular, senão como continuum da noção de pessoa. Desde um ponto de vista tének, os sonhos (*huachiftalab*) não estariam por fora da experiência decorrente da vida mesma, mas como uma continuação dela. É comum que quando alguém lembre algum sucesso importante na sua vida ele venha de uma experiência situada em um sonho, mas será igualmente considerado como um fato vivido.

O sonho é uma ligação entre o mundo presente e o que Pedro Pitarch (1996; 2017) define como “o outro lado”, o qual faz parte da cosmovisão tzetzal e poderia ser visto como um fractal da cosmovisão maia e, por sua vez, da Mesoamérica. No seu ensaio, “La línea del pliege. Ensayo de topología mesoamericana”, Pitarch pondera o papel do sonho como o veículo da alma no trânsito entre esses dois lados da ontología mesoamericana: o mundo presente solar, e o mundo presolar incomensurável no tempo e espaço, o qual é o mundo dos mortos, os deuses e as almas. A ideia da “dobra” (em espanhol, *pliege*) é justamente esse conduto habilitado pela liminaridade, através do qual:

Las almas pueden abandonar el cuerpo y no regresar, y de hecho todo el problema reside en su tendencia a desplegarse en su dimensión primordial. En el fondo, la vida individual es una lucha dirigida a sujetar esos fragmentos en el corazón, no tanto un órgano cuanto un coágulo del estado presolar alojado en el lugar más interno del cuerpo. Pero ello no evita que, en situaciones como el sueño, la enfermedad o la embriaguez se produzcan episodios inconclusos de despliegue. Todas estas situaciones fuerzan a experimentar en primera persona el otro lado, a la vez que recuerdan incesantemente que esta forma de existencia se encuentra dentro de todos y cada uno de nosotros. Por fin, la muerte dispersa los fragmentos que han permanecido unidos durante el periodo de vida por el cuerpo, y la identidad personal se desintegra (PITARCH, 2020: 200).

Às vezes, o sonho também pode ser um gabinete de expressão política, uma máquina processadora do complexo psicossocial. A partir disto, recentemente autores como Luciani (2022) tem posicionado o componente cosmopolítico do sonhar, como os modos de subjetivação e de atuação política os quais se expressam simultaneamente, na recente coletânea titulada “Novas perspectivas sobre os sonhos ameríndios” organizada por Karen Shiratori, Majoí Fávero Gongora, Renato Sztutman, e Roberto Romero Ribeiro Júnior (2022), e na qual se põe que “os sonhos podem ser

uma potente tecnologia de aliança e reconexão, desvelando outros modos de subjetivação e de atuação política” (SHIRATORI et al, 2022: 1).

Baseado nestes antecedentes, vou pensar a experiência do sonho como uma forma de performance, pois apesar de ser produto da atividade mental, se trata de uma experiência não verbal e extrassensorial. Parecido com a *Theory of enactive dreaming* de Tedlock (2004), a qual sugere que os sonhos são uma ponte chave na compreensão dos fenômenos espirituais de diversos povos nativo-americanos e outras culturas ao redor do mundo. Me parece que existem outras abordagens possíveis para entender a forma em que essa experiência dá forma ao corpo e à mente. Os conhecimentos “enativos” (do verbo em inglês *enact*) sugerem que o conhecimento se aprende de maneira performativa, ou na medida em que se efetua e interage com o mundo. De fato, boa parte dos estudos da performance nos convidam a pensar que a própria cultura tem um componente performativo no sentido de que a cultura mesma se adquire na prática. Talvez uma prova viva de que antropologia assimilou esse componente *ipso facto* da cultura foi através da sua técnica de pesquisa insígnia, a observação participante. Nela, o pesquisador deve compreender *in situ* o que acontece com o “objeto” da pesquisa e observá-lo enquanto faz-se parte da atividade mesma que está descrevendo.

Nesta sequência de ideias, e na conexão conceitual entre sonho-conhecimento-performance, encontro na ideia de “ideokinesis” (BERNARD; STEINMULLER; STRICKER, 2006) um fio condutor para os dados etnográficos deste trabalho sobre os *alim já*. O termo “ideokinesis” deriva do campo da psicologia somática, trata-se de uma abordagem educativa que entende que já o ato de visualizarmos os realizando uma tarefa de forma repetida é uma forma de treino, devido a que o exercício da visualização traz a estimulação neuronal dos músculos da ação imaginada. O próprio Thomas Csordas (2002) se refere a esse fenômeno como parte do “modo somático de atenção” associado com o desenvolvimento de uma técnica corporal e na qual o ensaio imaginário da ação faz parte da consciência perceptiva. Dessa forma, a *ideokinesis* propõe que a projeção mental de nós mesmos realizando uma ação pode incitar a realizá-la e, inclusive, pode contribuir a aperfeiçoar a habilidade envolvida nela. Daqui que a proposta seja comumente trabalhada na educação das artes performativas entre dançarinos, pois tem um importante potencial de desenvolvimento no campo das expressões corporais.

Outro *alim já* do qual ouvi sobre a importância dos sonhos como espaço de aprendizagem foi o senhor Pablo Hernández Cruz da comunidade de Tzapujá, quem foi convidado em meados do 2023 por parte das autoridades da comunidade para que ele indique o ponto exato onde devia se construir um poço comunitário. Nesta ocasião, a comunidade arranhou um financiamento através da prefeitura de Tampamolón Corona e da ONG Fondo para la Paz, e uma vez o material de construção coletado e as quadrilhas de *comuneros* organizadas, foi encomendado a Pablo a tarefa inicial de identificar aquele ponto antes das obras começarem.

A busca começou perto do córrego que atravessa a comunidade de Tzapujá. Todas as pessoas que iriam participar da obra do poço acompanhavam ele na busca. O *alim já* chegou com um galho de goiabeira bifurcado, em forma de Y. Tomou o galho com as duas mãos pelos entrenós. Caminhou em paralelo ao córrego mantendo o galho com o vértice para cima. Pablo comentou que onde passasse a veia de água o galho iria girar levemente e que ele deveria sentir essa força para achar o ponto exato, “es como la fuerza de um imán, te jala” (é como a força de um ímã, ela puxa para você; tradução própria), apontou Pablo. Isto concorda com o que o senhor Faustino Martel da localidade de Tamaletom Segunda Seção (também chamado Tamaletom II) comentou, com a ajuda da mímica, sobre a forma em que reage o galho no ponto específico do achado: “es un puntito que marca el lugar exacto, debes de notar donde cae”²⁶ (Faustino, notas de campo, 22 de setembro de 2022). Aquilo que o senhor Faustino descrevia com mímica podia se conferir na hora de presenciar a busca do senhor Pablo. Por fim, ele achou o ponto exato, e dava para assistir o momento em que o galho girava, junto com a flexão em ambos os pulsos ao transitar pelo ponto localizado.

²⁶ “Apenas é um pontinho que indica o lugar exato, você deve perceber quando [o galho] gira para embaixo” (Faustino, 22 de setembro de 2022; tradução própria).

Fotografia 5. O senhor Pablo, *alim já* ou buscador de água detectando uma veia de água na comunidade de Tzapujá, Tampamolón Corona, SLP.



Fonte: Coleção do autor (2023).

Além do processo do achado, Pablo empregou um método de verificação: repetir o mesmo procedimento desde diferentes pontos cardinais, de forma que o galho respondesse igual independentemente do sentido da busca. E foi assim mesmo que parecia se confirmar, já que ao caminhar em diferentes direções a reação do galho parecia ser a mesma ao passar pelo ponto inicialmente achado. Uma vez ele ter comunicado às autoridades comunitárias da certeza daquele ponto, as pessoas da quadrilha começaram a cavar com pá até achar uma pequena piscina de água a menos de dois metros de profundidade a qual, na medida que continuavam cavando, se tornava maior.

Do anterior me parece importante ressaltar o papel dos pontos cardinais (*tse'lom kublabchik*) enquanto elemento central da cosmogonia tének, não apenas no sentido cartesiano, mas como uma relação mais sensível de localização: sentir o vento, sentir a água, sentir as correntes de atração, sentir a presença de animais e plantas; sentir através do cheiro, da emoção, do tacto. Quando um *alim já* identifica a veia de água, na verdade está amplificando a sensação do próprio galho perante a corrente subterrânea de água, quase usando-o como uma prótese da sua

sensorialidade. Vou voltar a isso mais tarde, no último capítulo, para falar da capacidade técnica de achar água subterrânea desde a hidráulica, e desta maneira compreender os pontos de encontros e desencontros entre esses dois sistemas de conhecimento, a saber, a Ciência e o conhecimento local *tének*.

Essa sensibilidade ao ambiente dos *tének* é, entre outras coisas, uma resposta adaptativa às condições de existência, e guarda no seu centro o que hoje em dia se denomina “soluções baseadas na natureza” (*Nature Based Solutions*) e que na antropologia ecológica é tão evidente desde seus começos. Os *alim já*, como os *ilalich* (médicos tradicionais), *kaulomes* (líder espirituais) e os *rezanderos* (benzedeiros) são agentes indispensáveis para o gerenciamento da conservação das fontes de água e o patrimônio biocultural da região em geral. O conhecimento tradicional tem aqui um componente ecológico, já que uma de suas principais funções é gerenciar os serviços ambientais que o entorno atribui às necessidades das comunidades *tének*. Mas a função de “manutenimento ecológico” é apenas uma arista sobre o quê —para que— dessa prática; ela não se esgota em uma função preponderante só.

O conhecimento *tének* enquanto componente da corporalidade pode-se tornar fascinável para a rede de autores que a integra. A fascinação à qual me refiro acontece na interação com a materialidade dos agentes que dá sentido a esse conhecimento, bem como para os atuantes que a executam a própria ação. Neste sentido, no seguinte capítulo vou estender a reflexão sobre o lugar do movimento no fenômeno da cognição, para assim trazer a categoria de “jogo” como uma metáfora do “saber fazer”. Com isto pretendo dar foco a um traço a mais com o qual se compõem as habilidades tais como vistas entre os *tének* e *nahuas* da Huasteca Potosina. Isto é, a importância da parte lúdica na transmissão do conhecimento prático, mimético e performativo e, por fim, conectá-lo com os rituais de benção de poços entre os *tének*.

2.3 JOGO E FASCÍNIO: O RITUAL COMO CONHECIMENTO PRÁTICO

Após conviver com diferentes comunidades *tének* e *nahuas* da zona centro e sul da Huasteca Potosina chamou minha atenção que nas comunidades *tének* as danças e rituais em geral eram mais comuns independentemente do calendário ritual. Isto não era por acaso e a hipótese em curso se tratava de ver neles formas de conhecimento chave para a sociabilidade, a saúde, e o manutenção dos

ecossistemas e as fontes de água. Por isto, que muitas das cerimônias do ciclo ritual estão relacionadas com o pedimento de chuva.

Havendo passado pelo papel do ambiente na formação das habilidades desde o caso dos buscadores de água, considero que vale a pena ligar aqui outro elo que permite aos tének da Huasteca nutrir essa capacidade de “sentir as coisas”: me refiro ao componente lúdico do conhecimento. A noção de “jogo” contribui a compreender outro meio fundamental através do qual se assimila o entorno. A ideia é pensar essa noção como constitutiva da cultura me parece interessante pois é particularmente notória a importância do lúdico na sociabilidade tének. Assim, o jogo contribui no desenvolvimento da habilidade, e por tanto essa categoria me permitirá integrar diversas expressões tének que, por sua vez, se relacionam de alguma maneira com a água.

O sentido do jogo ao qual me refiro é aquele que Johan Huizinga (2000) definia como aspecto consubstancial da cultura enquanto a linguagem seria o principal deles, já que por trás de toda expressão abstrata se encontra oculta uma metáfora. Essa ótica, nos convida a pensarmos a própria evolução humana como mobilizada pela condição lúdica do humano. No entanto, a função do jogo não se explica apenas pela sua função biológica, nem como percepto moral, e menos ainda pelo status de verdadeiro ou falso. Devido à fascinação que experimenta e engaja o jogador, o jogo está muito mais próximo de ser uma metáfora daquilo que faz ao agente se cativar. A harmonia, o ritmo ou a iteração, por exemplo, são perceptos que se encontram presentes em todas as formas de jogo. Por tanto, a categoria “jogo” vista como a condição que torna fascinante uma atividade será a lente através da qual observar as danças, os rituais, e o bordado. Todas essas atividades contribuem a gerar formas de percepção e corporalidades e, nesse sentido, serão expressões essenciais para compreender o lugar da água na cosmovisão tének.

Em suas crônicas, Fray Bernardino de Sahagún, no século XV, falava dos “Cuextecas”, forma antiga de se referir aos huastecos ou tének, como aqueles que proseiam a “sabedoria noturna”, se referindo aos prazeres e ao entretenimento como um traço notório e contrastante em comparação a outros povos mesoamericanos. A esses últimos se atribuem rasgos “solares” de sobriedade e prudência, enquanto aos huastecos se atribuem rasgos selénicos como a embriaguez e a liberdade sexual. A respeito, nos termos de Ruth Benedict (1934), os nahuas estariam muito mais

próximos do culto apolíneo, enquanto os tének do culto dionisíaco. De fato, a arqueologia Huasteca fornece evidências disto na zona de Tamtoc e Tamohi, duas das zonas arqueológicas mais importantes das antigas populações huastecas ou tének do período Pos-clássico (entre 900 e 1000 d.C.), tais como os constantes acabamentos de cerâmica em figuras femininas de quadris largos e as figuras masculinas com múltiplas referências fálicas²⁷. Para além da antiguidade, na minha percepção pessoal posso distinguir que embora a presença do álcool é comum em toda a Huasteca, foi nas comunidades tének onde parecia ser mais normalizado, assim como uma vitalização maior da música tradicional, das danças e dos rituais de pedimento.

Para os nahuas e tének da Huasteca, os rituais de pedimento integram uma constelação de atributos importantes na sua noção de pessoa. Em um amplo espectro, esse tipo de rituais estaria dentro do que na antropologia clássica chama de “magia imitativa” com a conhecida consigna de *o similar produz o similar*, o que neste caso se evidencia no desejo de controlar o tempo para melhorar a colheita. Porém, para entender a ritualidade entre os tének considero necessário distinguir a unidade ritual da dança e os diversos tipos de motivos que implicam um ritual, para depois relacioná-lo com o bordado de ponto de cruz.

No contexto da etnologia tének, falar em “ritual” e “dança” não se refere a categorias equivalentes, já que toda dança é um ritual, mas nem todo ritual implica dançar. Nas comunidades nas quais estive distingui três tipos de ritual: de pedimento de chuva, de benção e de agradecimento ou bom augúrio. O primeiro está relacionado com o calendário agrícola e nesse sentido estão previstos, embora cada localidade tenha datas e santos específicos aos quais fazer esses pedimentos. O *xich nalkij* refere-se ao momento ideal para semear, período que vai de junho até agosto. Nestes meses se celebram diferentes festas associadas à expectativa de chuva: *Fiesta del Carmen*, *Fiesta de Santa Ana* e *Fiesta de Santiago*²⁸. A *Fiesta de la Virgen de Agosto*,

²⁷ Dois exemplos paradigmáticos disto podem ser a “vênus Huasteca” e o “governante Huasteco” que são dois figuras localizadas na zona arqueológica de Tamtoc.

²⁸ É notável que existe uma espécie de simbioses entre as celebrações tének e as católicas arranjadas no ciclo ritual-agrícola. Essa situação não deve ser lida simplesmente como “assimilação cultural”, já que não é uma hibridação unilateral. Isto é, existem suficientes evidências etnográficas para entender essas festividades como a “indigenização” do catolicismo e não apenas uma simples imposição que supõe a perda da cosmovisão local. O perfeito exemplo é a celebração de San Miguel Arcángel (29 de setembro) que coincide com a *Fiesta del Maíz*, na

se considera a última chance de que cheguem as chuvas e a canícula não seja tão prolongada. Nestes casos, se chover durante esta última semana de agosto, deve-se semear feijão antes, e só depois o milho. Em geral, as chuvas acontecem durante julho, agosto e setembro, mas a cada 20 anos acontece o fenómeno que aconteceu em 2023, quando chove entre março e abril (Comunicação pessoal, Benigno Reyes, 22 de outubro de 2023).

O segundo, o ritual de benção, também pode ser considerado estacional, mas só vi ele em poucas localidades como na comunidade de Cuechod, município de San Antônio. A benção foi para os poços, que em realidade eram cacimbo de construção rústica (com pedras de rio) e que, excepcionalmente, abundam nesta comunidade. A finalidade desse ritual é abençoar as fontes de água para que continuem emanando água. A cerimônia dura várias semanas e acaba com uma novena durante o mês de maio, cada fim de semana se abençoa um cacimbo diferente, os quais são de uso familiar (embora qualquer pessoa pode dispor de água de qualquer cacimbo). Para o ritual de benção se pede a um *rezandero*, quem se encarga de rezar o rosário e fazer uma oração em tének para pedir a *Mamlab* que a água se mantenha em bom estado. À cerimônia assistem algumas famílias próximas do lugar do cacimbo. Se trata de diferentes tipos de infraestrutura, desde olhos de água levemente interveio, até poços com perfuração de quatro a cinco metros com cimentação do espaço anular. Cada assistente leva oferendas, entre elas, frutas, uma vasilha ou *tima'* com água, pão doce e refrigerante e as vezes chocolate ou atole. O anfitrião coloca uma imagem da Virgem de Guadalupe e realiza um arco com ramos de limonária ou estribillo (*trichilia havanensis*) conhecida em tének como *dhokob*, isto é importante porque o arco é o portal a través do qual as deidades podem transitar para o mundo solar.

qual se rememora a *Dhipak* ou “Deus do milho” associado a um jovem que combate aos inimigos com uma espada (ao igual que San Miguel Arcángel).

Fotografia 6. *k'anachtalab an já* ou bênção da água na comunidade de Cuechod, San Antonio.



Fonte: Coleção do autor (2022).

O ciclo de celebrações culmina na bênção de *Jajnek Mom* (literalmente, poço das moscas) o qual é um olho d'água com uma proteção também rústica situado na parte alta da comunidade e capta boa parte das chuvas. Essa fonte de água é de uso comunitário e cada vez que as cacimbas de uso familiar acabam, as pessoas da comunidade vão até este lugar para buscar água. Neste tipo de rituais as pessoas parecem tomar o tempo para a introspecção, para observar a fonte de água, para rezar e pensar em voz baixa; durante a reza não se ouve outra coisa, apenas a leitura reiterativa que faz com que o ouvinte experimente uma imersão com o ritual.

Fotografia 7. Benção do *Jajnek mom* em Cuechod, San Antonio.



Fonte: Coleção do autor (2022).

O terceiro tipo de ritual não necessariamente tem a ver com a água, mas sim com a gratidão que uma pessoa ou grupo de pessoas guardam devido a uma boa colheita ou uma boa temporada de trabalho. Esse tipo de rituais pode ser realizado em qualquer momento do ano e pode ser solicitado pelo pedido de alguém para abençoar sua área de trabalho ou uma nova etapa. Quando se trata de um pedido específico como um bom augúrio e, como nos pedimentos de chuva, se requer a participação de um *kaulome*. Este é um ator chave das comunidades tének, já que são lideranças espirituais e especialistas rituais que pelo geral são também *curanderos* encarregados de conectar os pedidos das pessoas com as deidades mobilizadas para depois diagnosticar o tipo de oferenda e procedimento implicados durante e posteriormente ao ritual de pedimento. Por exemplo, em alguma ocasião para o bom augúrio de uma cooperativa que se dedica à produção de rapadura, o *kaulome* pediu um coração de frango para enterrá-lo na entrada da área de trabalho. A partir daí ninguém devia pisar a pedra que demarcaria o lugar exato em que foi colocada essa oferenda. Chico Esteban contou para mim que a eficiência do pedimento dependia do convencimento e respeito de quem o pediu, já que caso o pedinte não tenha a certeza do que pediu, poderia resultar mesmo em um efeito oposto ao desejado.

Sem importar o sentido do ritual que envolve água, sempre haverá uma vasilha com água no ritual, já que é um elemento que, como Chico Esteban aponta: “el agua está siempre al centro, simboliza la vida y es la principal ofrenda que debe haber en un pedimento” (Esteban, comunicação pessoal, 22 de junho de 2022). Outro elemento chave no ritual é a música, mas não como uma atividade secular da sequência ritual e sim como uma unidade de sentido mais bem conhecida como *danza*. A diferença da dança no sentido artístico e ocidental, a *danza* no contexto da Huasteca não se refere apenas ao movimento do corpo. Em contraste, a *danza* é um ritual composto por música, movimentos rítmicos, ingestão de *yuco* (aguardente) e alimentos, todo em uma sequência específica e intercalada por um moderador chamado de *mayul*.

Fotografia 8. Músicos durante o ritual de bênção da água em Cuechod, San Antonio.



Fonte: Luis Martínez (2023)

A dotação instrumental depende do tipo de dança, cada região tem adotado uma dança em particular; inclusive, cada localidade intercepta e reelabora uma macro-dança dividida por diferentes localidades. Por exemplo, existem danças comuns aos nahuas e tének como a *Danza de las varitas* ou a *Danza de la Malinche*, mas existem outras danças que está presente apenas em algumas localidades como a *Danza de*

Rey Colorado. Algumas comunidades têm adotado o *Pulik som* (son grande) e outras o *Tsacam som* (son pequeno): o primeiro se toca com um violão que se toca de forma monocórdia e com um violino sob uma escala pentatônica; enquanto o segundo se toca com esses mesmos instrumentos em miniatura acompanhados do som de arpa. Os dançantes carregam um chocalho com o qual marcam o ritmo da música e dançam de forma sincronizada. Em Tamaletom I, Chico Esteban me contou que

Los abuelos le contaron que hace mucho tiempo un señor que pasaba por ese arroyo donde hay una cascada, que cada vez que la cruzaba por el arroyo oía que alguien tocaba unos sones. Un día llegó a dar con el viejito que los tocaba con el violín y le dijo que si él quería que viniera al día siguiente y le enseñaba a tocar esos sones. Cuando el señor regresó al día siguiente nunca lo encontró, pero consiguió memorizar los sones. Esos son los sones que se convertirían en el Rey Colorado (Notas de campo a partir de conversa com Chico Esteban, 19 de agosto de 2021)²⁹.

Cada *danza* tem seus matizes, algumas separam homens e mulheres, podem formar filas ou círculos. Embora as danças normalmente não se cantam, soube de algumas *danzas* com motivos medicinais na qual os participantes cantam em voz baixa. Este último ponto me parece capturar o sentido geral das *danzas*, as quais supõem um momento de imersão pessoal para um estado de bem-estar induzido pela ingestão de álcool e alimentos sagrados como o *bolim* (uma espécie de pamonha gigante usada com fins rituais). Em todos os casos as pessoas dançam para si mesmos como forma de comunhão desde um estado individual de relação com o sagrado. Essas cerimônias podem durar até 12 horas e são de suma importância na sociabilidade tének. As *danzas* e os rituais de pedimento ou de benção são também jogos e sequências com a função de focalizar a energia emocional de um grupo enquanto fascina seus agentes, tanto quem os executa quanto quem os aprecia.

²⁹ Os avôs contaram para ele que há muito tempo um senhor passava pelo córrego onde há uma cachoeira, e cada vez que ele passava pelo córrego ele ouvia alguém tocando *sones*. Um dia ele chegou a achar o velho que tocava o violino e falou para ele que se queria viesse no dia seguinte que ele ensinaria a tocar esses *sones*. Quando o senhor voltou no dia seguinte não conseguiu achar o velho, mas conseguiu memorizar os *sones*. Essa música se tornaria nos *sones* do Rey Colorado [Notas de campo, 19 de agosto de 2021; tradução própria].

Fotografia 9. Oferendas durante cerimonia tének.



Fonte: Coleção do autor (2021).

Fotografia 10. Poço tradicional com um arco de dhokob (*Trichilia havanensis*) durante uma cerimônia de bênção.



Fonte: Coleção do autor (2022).

Fotografia 11. Sequência de dançantes em Tamaletom (Dança da Malinche).



Fonte: Coleção do autor (2021).

A ideia do “encanto” ou “fascínio” como extensão dos significados atribuídos a essas habilidades se encontram objetivadas nas formas expressivas. Neste sentido, considero que as formas expressivas como a dança e o bordado, desde uma lógica autônoma, visam a exercer um efeito corporal por via de um conjunto de técnicas orientadas para cativar os agentes partícipes. Com Alfred Gell (1998; 1999) vou

sugerir a ideia de um encantamento sem arte e pensar essa mesma “atitude que sucumbe à fascinação”, mas sem entrar no problema de se perguntar se esse objeto ou ação é tida como arte. Esse debate perde sentido na antropologia da técnica em Gell, já que o foco, além de se afastar do sociologismo bourdieusiano ou da semiótica, é o conjunto de referentes práticos que conferem propriedades ao objeto durante a execução na qual acontece. Em contraste, podemos falar da “arte das coisas”, que refere aqui às técnicas e habilidades que fazem com que aquilo que se apresenta para nós como experiência seja considerado cativante. O exemplo que considero mais ilustrativo disto se encontra no bordado tének, cuja iconografia expressa uma diversidade de ideias relacionadas à cosmogonia e ao ambiente, todavia como uma forma de auto-cativação; isto é, uma atividade que faz com que a pessoa se sinta bem, mais do que como uma atividade “artística” no sentido da arte pela arte.

Em uma categoria mais abrangente, podemos chamar este tipo de conhecimentos técnicos como “tecnologias do encantamento”, aqueles componentes técnicos essenciais para a reprodução humana (Gell, 1999; 2006). Assim, manterei o que este autor chama de “filistinismo metodológico” à vista de uma espécie de “ateísmo estético”, pois desde esta perspectiva a arte parece mais com a armadilha de um caçador do que com a expressão da paixão; como o Gell aponta.

o poder dos objetos de arte decorre do processo técnico que eles incorporam objetivamente: a tecnologia do encantamento funda-se sobre o encantamento da tecnologia. O encantamento da tecnologia é o poder que os processos técnicos têm de lançar um feitiço sobre nós, para que possamos ver o mundo real de uma forma encantada (GELL, 2006: 163; tradução própria).

Ao mesmo tempo, a abordagem de Gell, já é uma resposta à insatisfação da “virada linguística” como paradigma reinante na análise cultural. Colocar o centro gravitacional da antropologia nas noções semióticas ou simbólicas colocava à margem a agência dos elementos materiais, não apenas artefatos, mas também os objetos enquanto entidades segmentárias como um riso, um prato de comida, uma piada e, claro, demais objetos materiais. A arte nos objetos é produto de uma refinação das habilidades que produzem encantamento; aquilo que pega o que percebe baseado na eficácia técnica requerida para sua realização (Gell, 1998). Embora com isto, a intenção do autor seja apagar a divisão entre um objeto de arte (em termos ocidentais) e uma artefato mágico enquanto tecnologias de cativação, me interessa extrapolar a ideia do encantamento como habilidade comunicacional entre os nahuas e tenek da Huasteca Potosina para o exterior do entorno comunitário.

Por último, não posso deixar de mencionar uma das formas mais óbvias em que o fascínio, as habilidades e o sensível se cruzam: refiro-me à comida. Grande parte da agricultura de grãos nas localidades da Huasteca é de temporada e para autoconsumo (o cultivo de irrigação é praticamente inexistente). Após a colheita o episódio culmina com as habilidades para preparar e armazenar esses alimentos; por exemplo, defumar o milho para conservá-lo durante meses até ser consumido ou debulhado para semear. Destaco aqui as habilidades orientadas ao cultivo, preparação e conservação de alimentos, para mais tarde pensar a alimentação como base da racionalidade ecológica e, conseqüentemente, da sensorialidade local. Considerando as habilidades como um processo de conhecimento constituído pelo ambiente no qual certas plantas, frutas e árvores desenvolvem maior *affordances* que outros; algumas variedades de produtos são consideradas comestíveis e outras não, assim como algumas são tidas como mais saborosas que outras, mas não apenas pelos atributos intrínsecos do sabor senão pela forma e as intenções que levaram a preparar essa comida. Por fim, em seguida vou explorar a relação entre analogismo e sensorialidade sem antes deixar de mencionar que no jogo da fascinação, o sabor e o disfrute das coisas, ou por exemplo, dos alimentos, é crucial para compreender aquilo que coloca a água em um papel central a respeito da percepção do ambiente.

Fotografia 12. Bordados da estrela tének (ot') com técnica de ponto cruz.



Fonte: Coleção do autor (2023).

3 A PERSPECTIVA RELACIONAL E AS POSSIBILIDADES DA ALMA

Graças à evidência etnográfica confeccionada em uma reflexão de já várias décadas, sabemos que a distinção natureza-cultura não é aplicável à América indígena, nem em geral a sociedades não ocidentais (VIVEIROS DE CASTRO, 2003). Na elucidação de Philippe Descola (2001), a distinção natureza-cultura é o núcleo do modo de identificação naturalista: unicidade da natureza, multiplicidade das culturas, onde a alma é exclusiva dos humanos e a organicidade do corpo humano não tem singularidade nenhuma perante a natureza. Porém, outros termos, propriedades ontológicas e tipos de relação entre eles estão em jogo na hora de pensar na variabilidade de cosmovisões. Daqui deriva a ideia central do presente capítulo, no qual vou refletir sobre a noção de pessoa entre os tének a partir das formas expressivas do que Descola chama modo de identificação “analogista”, e assim distinguir os termos específicos de uma arquitetura cosmológica, de entre outras possíveis.

Essa “noção de pessoa” à qual me refiro remonta a Marcel Mauss, e “pretende testar e aplicar a hipótese durkheimiana de uma história social das categorias do espírito humano no nível das concepções acerca da própria individualidade” (GOLDMAN, 1996: 85). Como Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1979) apontam, a categoria de pessoa, ao mesmo tempo contribui para a tarefa de pensar o “universal” no “espírito humano”, e expõe as particularidades culturais dos grupos ameríndios. Encontro neste termo um espaço para articular mecanismos diversos que trabalham para dar sentido intersubjetivo a seu mundo de vida. Nessa perspectiva, será necessário fazer esse gesto que convida a reflexividade e a antropologia reversa (Wagner, 1987; 2010a; 2018): pensarmos nos interstícios das nossas próprias categorias de pensamento e tornar todo juízo etnográfico do outro em um espelho defumado do eu pesquisador. Em contraste, sugiro retomar Wagner (2010a) quando fala da busca das metáforas como a reconstrução da produção de sentido etnográfico.

A metáfora é um esforço para tornar sensível uma ideia. Assim, a principal metáfora deste trabalho é o “balanço da bacia”, a propósito da analogia entre a bacia do mito do poço de Tajinab e a bacia hidrológica; duas formas de recipiente que capturam e armazenam a água. Contudo, a metáfora deste capítulo é “as possibilidades da alma”, a qual, justamente, debruça nessa multiplicidade de

singularidades e analogias que uma cosmovisão concebe a partir de um elemento da cultura. Por isto, vou me basear, primeiro em todo aquilo que expressa um modo de identificação analogista desde o ponto de vista tének, a saber, bruxaria, inveja, o papel dos ventos, da medicina tradicional e a cosmogonia. Depois, vou passar para o tema da socialidade tének desde como a reciprocidade é um operador cosmológico que permite um balanço social e político para as comunidades tének. E por fim, vou abordar o tema da fractalidade desde a metáfora spinoziana segundo a qual a mente habita no ambiente, ou como Tim Ingold (2021) aponta, que a mente está espalhada em todo o corpo e no seu ambiente, e não apenas na cabeça. Basta dizer que a opção de descrever e analisar estas formas expressivas específicas não tenta sugerir nenhuma relação de sucessão lógica entre elas, senão uma série de achados entre diversos domínios que abrangem uma parte do que eu interpreto como “noção de pessoa tének” desde um ponto de vista antropológico.

3.1 OS ESPÍRITOS NÃO SE VÊM: SENSORIALIDADE, IDENTIFICAÇÃO E ANALOGISMO

Para além do “sensorial” (uma categoria do mundo moderno-ocidental), me interessa a sensorialidade quando pensada desde diferentes pontos de percepção. Não gostaria de aderir a nenhuma moda literária ou antropológica, mas se concordamos com a ideia de que percepção cria ao sujeito, então o problema da identificação tem por substrato a questão do sensível no trânsito das possibilidades de uma cosmovisão. Embora ao nível físico, a percepção tem por lugar predileto ao sistema nervoso, me desmarco aqui da parte fisiológica da problemática, assim como da abordagem das neurociências. Ocupar-me-ei da relação entre ambiente e percepção, desde aquilo que Descola (2012) designa como os princípios geradores de diferença e semelhança entre o existente e eu mesmo, a saber, modos de identificação e modos de relação. Segundo Descola, além destas propriedades, existem outras que estruturam a experiência do mundo, e a esquematização das práticas, tais como: a) temporalidade, b) espacialização, c) figuração, d) mediação ou e) categorização.

No entanto, a convicção do autor é que bastam o modo de identificação e o modo de relação para dar conta da maior parte das cosmologias conhecidas. Um modo de identificação, nas palavras de Descola (2012), é um “sistema de

propiedades de los existentes, que sirven de punto de anclaje a formas contrastadas de cosmologías, modelos del lazo social y teorías de la identidad y la alteridad” (2012:190). Eis aquilo que me interessa resgatar dessa abordagem: as formas de conceber o mundo são “essencialmente” relacionais. Esse autor distingue quatro modos de identificação amplamente conhecidos no mundo antropológico: animismo, totemismo, analogismo e naturalismo. O primeiro, confere aos seres naturais atributos humanos ou sociais; os não humanos são tratados como termos de relação (Descola, 2001). É esse modo de identificação que ocupa boa parte da inspiração etnográfica amazônica. Em contraste, segundo o autor, a Mesoamérica estaria definida pelo analogismo,

un modo de identificación que fracciona la unidad de los existentes em una multiplicidad de escencias, de formas e sustancias, sepradas por leves márgenes y eventualmente ordenadas em una escala gradual de manera que es posible recomponer el sistema de contrastes inicial em una densa trama de analogias que reunifican las propiedades intrínsecas de as entidades diferenciadas (DESCOLA em BARTOLOMÉ, 2014: 13).

Para além de pretender operacionalizar essa classificação, vou retomar esse esforço para estender a imaginação possível dentro dessa operação. O analogismo seria a ontologia das sociedades estratificadas e hierarquizadas próprias de Ásia, Mesoamérica e Andes. A diferença do animismo, os humanos e a natureza apresentam descontinuidades a respeito da maneira de como são organizadas, mas fazem parte de uma mesma ordem sociocósmica da qual “se supone caracteriza a un mundo percibido como una infinidad de singularidades todas diferentes entre sí. Pero como afirma que ese mundo es difícil de entender, se hace necesario hallar correlaciones entre todas esas singularidades por analogía” (Bartolomé, 2014:12).

Vale resgatar aqui a principal crítica de Miguel Bartolomé (2014), quando afirma que o termo “analogismo” não é muito preciso, dado que enquanto operação lógica, a analogia é empregada em outros modos de identificação. Além disso, as fontes etnográficas que Descola utiliza parecem mais um argumento *ad hoc* visando estender a classificação para quatro ontologias, e fazer com que enquadram-se em um esquema perfeitamente simétrico. Assim, prescinde Descola de uma variedade de fontes possíveis que abrangem o amplo rótulo de “Mesoamérica”.

Outra crítica é sobre a ausência de suporte teórico sobre a mudança social, a qual é implicada pelo autor quando fala da passagem possível entre um modo de

identificação dominante a outro dentro de um grupo ou forma social. Segundo Descola existe uma progressão histórica entre algumas dessas “ontologias” sem aprofundar nos mecanismos desse processo, por exemplo do analogismo ao naturalismo, quase como do modo de produção asiático ao capitalismo e pensamento marxiano. O autor esclarece que os modos de identificação se sobrepõem na prática, não sendo mutuamente exclusivos, também explica que cada cultura configura um modo de percepção cuja organicidade se dá de acordo com as condições ambientais; porém, não deixa indícios de como se transita de um modo de percepção a outro, nem qual é o papel da tecnologia nesse decurso.

Nessa historicidade apagada ao descrever ontologias como sistemas relativamente estáveis de identificação, Descola tende a descrever culturas como se fossem sincrônicas e fechadas. A história interna de transformação, os conflitos, as influências externas e as dinâmicas de poder que levam à mudança de percepções e classificações ficam em segundo plano. A sugestão de uma possível “passagem” do analogismo ao naturalismo cria uma narrativa evolucionária implícita sem historicidade. A falta de uma teoria robusta sobre a mudança social e histórica deixa o modelo parecendo estático e, quando dinâmico, teleológico (como se houvesse uma direção para o naturalismo).

Importante considerar que dentro de um mesmo grupo social podem operar diferentes tipos de atores com pressupostos ontológicos diferentes, que coexistem, hibridizam-se ou entram em conflito. E essa divergência poderia ser apreciada em termos de mediação técnica, a qual contribui radicalmente a se relacionar com o ambiente. O modelo de quatro tipos ideais pode simplificar demais essa mistura constante. No entanto, a principal defesa desse modelo é que os modos de identificação não pretendem ser uma fotografia da realidade de cada cultura.

Em suma, podemos resumir todas as críticas a Descola como uma simplificação da complexidade dos diferentes sistemas culturais, mas também podemos dizer. Em defesa dessa tipologia, podemos dizer que ela oferece um quadro comparativo para uma ecologia de relações, apontando que aquilo que define um modo de identificação não é a essência dos seres que habitam nela, mas o tipo de relação que estabelecem internamente. No final, esse aparelho funciona para estender a capacidade imaginativa (quando pensada desde um lugar de enunciação ocidental) sobre outros modos de percepção.

Tabela 7. Modos de identificação segundo Descola (2012).

Humanos e não humanos estão distribuídos em diferentes coletivos com as mesmas estruturas e propriedades (coletivos "sociais" isomórficos). Tradução moderna: "natureza" deriva suas especificações de "cultura". Rótulo antropológico: Antropogenismo.	Animismo	Totemismo	Humanos e não humanos são distribuídos conjuntamente em coletivos isomórficos (segmentos complementares de coletivos "sociais"). A estrutura de coletivos híbridos é indexada à diferença de atributos hipostasiados em não humanos, enquanto suas propriedades são indexadas à identidade dos atributos de humanos e não humanos. Tradução moderna: "natureza" e "cultura" são contínuas, mas internamente segmentadas pelas propriedades que os não humanos incorporam. Rótulo antropológico: Cosmogenismo
Humanos estão distribuídos em diferentes coletivos (culturas) que excluem aos não humanos (natureza). A estrutura e as propriedades dos coletivos humanos são indexadas à diferença entre humanos e não humanos ("dualismo"). Tradução moderna: "cultura" deriva suas especificações da diferença com a "natureza". Rótulo antropológico: Antropocentrismo	Naturalismo	Analogismo	Humanos e não humanos estão distribuídos dentro de um único coletivo (o mundo), organizado em segmentos mistos dispostos em ordem hierárquica. A estrutura e as propriedades do coletivo são indexadas às diferenças ontológicas entre os seres existentes, agrupados em unidades complementares com base na analogia. Tradução moderna: "natureza" e "cultura" são contínuas dentro de um cosmos organizado como uma sociedade (ordem sociocosmos). Rótulo antropológico: Cosmocentrismo

Fonte: Elaboração própria baseado em DESCOLA (2012: 404,405)

Apesar dessa e outras críticas possíveis aos andaimes de Descola, resulta sugestivo retomar esses eixos classificatórios já que o exemplo que traz o autor é aquele dos nahuas do altiplano como descritos por Alfredo López Austin, historiador mesoamericanista. Embora esses nahuas se distanciam em espacialidade e temporalidade dos nahuas da Huasteca, com quem os tének dividem muitos traços, é

preciso reconhecer diversos aspectos que coincidem entre a questão tének, a questão mesoamericana e o que Descola denomina analogismo. As convergências que gostaria de resgatar a que ver com a multiplicidade da alma como um traço do analogismo mesoamericano e com isto o papel fundamental dos feiticeiros na cura ou afetação dessas almas desprendidas (tal como o exemplo da sombra). Principalmente a explicação do mundo como continuidade entre a ordem humana e aquela dos ciclos do tempo, tal como os ciclos agrários, o ciclo meteorológico e o ciclo astronômico (principalmente da lua e do sol). Para o analogismo, a distinção entre todos os elementos do mundo é a causa das relações tecidas entre os elementos, pelo qual toda massa de entidades visíveis e invisíveis como plantas, animais, corpos celestes, alimentos, estados fisiológicos, dias, semanas, meses, bebidas espirituosas, pode ser resumida em uma relação de termos opostos (frio-quente) (Descola, 2012).

É preciso adicionar que a distinção entre modos de identificação é analítica, e não existe em um estado puro. Na prática, é comum achar formas de um modo de identificação contido em outro, como a presença da astronomia no Ocidente, a atribuição da alma animal em Mesoamérica, ou a nomenclatura guarani baseada na semelhança dos atributos de animais ou elementos da natureza. Enquanto modelo de análise, trata-se de reconhecer uns aos outros mesmos na distância histórica, como uma forma de agrupar e compreender cosmovisões dos grupos ameríndios, mas sem pretensão de definir unidades de análise puras ou discretas. Esse estilo faz parte de uma tendência de inspiração antropológica para desfazer o modelo epistemológico ocidental sujeito-objeto (Viveiros de Castro, 2002b) e seu foco na ‘representação’ como maior operador analítico. Não por isto pretendo emular ou transplantar aquela bateria conceitual da chamada “virada ontológica”, mas compreender essa e outros horizontes de ideias desde todas as perspectivas possíveis.

A meu ver, não há caso de estudo que retrate melhor a perspectiva relacional dos povos ameríndios, e em particular mesoamericanos, como o curandeirismo-bruxaria; humanos e não humanos convivendo desde diversos planos, em uma troca constante de energia. Para um *ilalich* ou curandeiro, existe um ponto de vista não-humano que intervém no mundo dos humanos. O quadro geral implicado aqui é aquele da medicina tradicional a qual definirei em termos operativos como o conjunto de conhecimentos tradicionais compartilhados por muitos povos mesoamericanos que inclui rituais e práticas orientadas a restituir o equilíbrio físico, mental e emocional das

peessoas. Nesse sentido, a medicina tradicional tem por objeto o bem-estar, e cura do mal-estar. Porém, esse conhecimento tem uma outra vertente, a bruxaria. Embora a bruxaria não se limite à carga negativa, seu objetivo frequentemente não é fazer bem, nem curar, mas controlar os elementos do ambiente para incidir sobre algo ou alguém.

Assim como o *ilalich* é o mediador especialista no curandeirismo tének, o *dhiman* joga um papel análogo na bruxaria. Pelo geral cada microrregião, que entendo como aglomerado de diferentes comunidades separadas por limites naturais como morros, rios ou escorregos, contam com algumas dessas duas figuras. É comum durante os domingos, encontrar pessoas caminhando à beira da estrada se deslocando de uma comunidade a outra para acudir a alguns destes líderes espirituais. Tanto o *ilalich* quanto o *dhiman* tem um suporte baseado no amplo conhecimento da fitoterapia, as propriedades das plantas e ervas são os meios para curar um mal-estar ou para incidir sobre o mundo da energia social, a qual constitui uma ordem sub-reptícia à vida social comum.

Além da fitoterapia, entre o curandeirismo e a bruxaria tének existe outro traço comum: a inveja. Trata-se de um aspecto imprescindível no estado anímico de uma pessoa. Não se reduz apenas a uma sensação de querer o que o outro tem, senão que para os tének e nahuas da Huasteca, a inveja implica que esse sentimento se torna como epifenômeno da pessoa receptora daquele impulso. Isto é, em termos do que López Austin (1988) chama de “centros anímicos”, há níveis coexistentes ao mundo solar dos vivos nos quais os mediadores espirituais podem intervir. Um texto chave nesta aproximação é “Envidia, respeto y brujería entre los Nahuas y teenek En torno al arpa de la huasteca potosina” de Alejandro Martínez de la Rosa e Víctor Hernández Vaca (2017), que explora algumas formas expressivas chave para caracterizar aquilo que é bem conhecido na Huasteca e outras áreas da Mesoamérica como “inveja”. Baseado em um trabalho de campo que coincide com os municípios onde a presente pesquisa se desenvolve (pelo menos Matlapa, Aquismón e Tanlajás), estes pesquisadores entendem que a bruxaria e a feitiçaria são traços importantes na Huasteca, tanto pelo vínculo que estreitam com o sistema cultural de valores éticos, quanto pelo papel nos processos de regulação moral no equilíbrio social entre os tének. Acrescentam também o papel da música enquanto proteção para as pessoas

e para a colheita, motivo pelo qual deverão manter uma lógica de reciprocidade com os músicos e os curandeiros para manter esse ponto zero da homeostase social.

Chico Esteban, recorrente interlocutor deste trabalho e com quem morei três meses na comunidade de Tamaletom I, é um jovem *ilalich* que as pessoas da comunidade (e de municípios vizinhos) visitam frequentemente. Ele atende aproximadamente três ou quatro pessoas por semana. Às vezes ele vai diretamente até a casa dos pacientes, sobretudo quando se trata de uma doença grave. Apesar de sua jovem idade (27 anos no 2021, quando o conheci), Chico é um reconhecido médico tradicional da região, embora seja ainda mais conhecido por ser o capitão da dança do *Bixom T'íw* (Dança do Gavião). Esse cargo implica que ele assuma diversas atribuições rituais como tocar a música que dá vida ao ritual dos voadores, para isto, toca um pequeno tambor que percute no tempo que toca uma flauta de cana. Ao nível social, esse cargo implica ser anfitrião do centro cerimonial de Tamaletom, lugar onde acontece a Dança do Gavião e onde acontece boa parte do ciclo ritual da comunidade.

Fotografia 13. Voladores de Tamaletom na Dança do Gavião *Bixom T'íw*.





Fonte: Coleção do autor (2021).

Essa dança é bastante chamativa porque acontece desde um *pau-voador* de 18 a 20 metros de altura desde onde quatro dançarinos descendem em espiral até o chão sujeitados por uma corda. Essa prática, faz parte de um costume presente em diferentes lugares de Mesoamérica, e inclusive na região andina³⁰. Trata-se de um tema vastamente estudado por pesquisadores como Guy Stresser-Peán (2016), Lorenzo Ochoa (1989), ou Claudia Rocha Valverde (2018). Como vimos no capítulo anterior, não se trata apenas de uma “dança” no sentido artístico, mas de um ritual relacionado com o calendário agrário, meteorológico e religioso da comunidade: colheita do milho, advento das chuvas, festas patronais, entre outros motivos.

Chico conta que ele se criou entres os avôs, e menciona constantemente a *mam* Gelasio, antiga liderança de Tamaletom³¹. A palavra tének “*mam*” é um indicativo que denota respeito a um membro varão, pela idade e pela contribuição da pessoa à

³⁰ No México, os voadores de maior presença em todo o país são os Voladores de Papantla, os quais pertencem ao grupo étnico Totonaco, e se assentam no território que cubre o estado de Veracruz (estado vizinho de San Luis Potosí). A dança dos voladores tének tem diferenças notáveis respeito aos primeiros: a música, o tipo de tronco, os sentidos e a sequência ritual em geral.

³¹ No México, falar de “liderança indígena” não supõe necessariamente luta pelo território indígena, pelo menos não nos termos da configuração política do Brasil. Para o caso de Huasteca potosina, a população indígena representa a maior

comunidade; é comum chamar de *mam* os *comuneros* idosos, enquanto *mimláb* se refere ao equivalente em mulher³². Poder-se-ia dizer que qualquer *mam* possui conhecimento vasto sobre a questão da saúde e fitoterapia mesmo sem ser médico tradicional. Várias vezes ouvi dizer que não é fácil fazer bruxaria para um *mam* porque eles são de coração forte. Pelo contrário, o olhar “pesado” de um *mam* pode fazer com que uma pessoa adoça. Esse tipo de padecimentos são foco dos médicos tradicionais. A compreensão da saúde tének implica uma relação de empatia, mas também de compreensão anímica do sujeito. Nesse sentido para compreender a saúde e doença é imprescindível pensar a concepção do corpo, a qual no caso tének traça pontos de conexão com outras populações de Mesoamérica.

Cada caso mesoamericano vai ser diferente em os acentos e as formulações locais do mundo, porém, existem aspectos gerais que tocam estes dois modos de identificação. Exemplo disto é a relação entre corpo e cosmos que guardam uma relação de semelhança entre si, ou mais especificamente de isomorfismo, tal como Neurath (2018) descreve entre os Huicholes do altiplano, ou Galinier (2004) entre os otomies do México central, e Pitarch (2013) entre os tzeltales do sul do país. O que o analogismo tének compartilha com o animismo amazônico é a atribuição de alma para os seres não humanos e os traços conspícuos da natureza (animais, plantas, morros montanhas, chuva etc.). O multinaturalismo consiste em uma unidade de espírito que se expressa em uma diversidade de formas e perspectivas. No diálogo de Viveiros de Castro com Descola se endossa a ideia que desde o ponto de vista ameríndio, todos os seres da natureza não têm como referência o humano enquanto espécie, senão enquanto formas de relação humana. O perspectivismo de Viveiros de Castro pensado para dar conta do xamanismo amazônico, aplicado ao curandeirismo mesoamericano suporia que

chamanismo amazónico puede definirse como la habilidad que tienen ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades alo-específicas, con miras a dirigir las relaciones entre estas y los humanos. Viendo a los seres no-humanos como estos se ven (como humanos), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico; además, son capaces de volver para contar la historia, algo que los legos difícilmente pueden hacer. El encuentro o el intercambio de

³² O termo *mim* se refere a “mãe”, a diferença de *mam* que se refere a “avô”; enquanto *mamláb* refere à deidade do trovão, o termo *mim tsabal* se usa para “mãe terra”.

perspectivas es un proceso peligroso y tiene mucho de arte política, es decir, de diplomacia (VIVEIROS DE CASTRO, 2004:42, 43).

A forma particular de apreciar isto entre os tének da Huasteca é a través da tipologia de atuantes (no sentido de Latour, 2005) que são capazes de afetar A saúde humana. Como parte do trabalho de campo, consegui presenciar algumas consultas de Chico Esteban. A sequência pode ser resumida em três etapas: diagnóstico, limpeza e o que chamarei de formas de proteção. Sobre a primeira etapa, todo começa quando o interessado na consulta comunica via um familiar ou conhecido a intenção de fazer um agendamento, as vezes pode ser através do *Whatsapp* diretamente com Chico, depois ele mesmo confirma para a pessoa. Uma vez o paciente chega em casa de Chico, ele faz perguntas sobre aquilo que o aflige. Se houver algum mal-estar físico, o *ilalich* vai examinar a área assinalada pelo paciente. Depois disso, Chico faz a “varredura de ovo”, a qual consiste em passar um ovo de galinha pelo corpo do paciente para mais tarde quebrá-lo e vertê-lo em um copo de água. Apesar de que o uso de ovo é uma constante no curandeirismo mesoamericano e das terras altas da América do sul, a particularidade é que no caso de Chico, não era usado para fazer a limpa, mas para fazer apenas o diagnóstico. Uma vez que o ovo flutua no copo de água, o *ilalich* tem toda uma variedade de signos a interpretar: a posição da gema e da clara, a ausência de um destes elementos, as borbulhas que indicam os olhos ou “olhares pesados”, entre outros aspectos. Entre a diversidade de causantes do mal-estar que o *ilalich* identifica se encontram:

Tabela 8. Doenças como interpretadas por um médico tradicional tének.

Susto	Experiências ou situações de estresse como uma queda ou um ataque de animal.
Inveja	A fixação de pessoas que se incomodam ou cobiçam as condições ou as coisas de alguém mais.
Olho mal	Provém de olhares pesados de pessoas que tem a capacidade de transferir essa inveja através do olhar.
Má sombra ou “queda de sombra”	Se uma pessoa carrega muito tempo algum dos outros males, pode ser que o acompanhe uma má sombra. Também, pode ser que fortuitamente alguém passou por algum lugar onde outra pessoa sofreu um susto e deixou a sua má sombra que alguém mais pode pegar acidentalmente.
Maus ventos	Energias de pessoas afligidas por coisas não resolvidas, e que podem atingir alguém mais em situação de vulnerabilidade anímica.
Frío	Eventos ou circunstâncias que preocupam a pessoa e que em curto prazo provocam um frio dentro do corpo.

Fonte: Elaboração própria (2024).

Durante todo o processo de revisão do paciente, o *ilalich* reza em *tének* e pede para as deidades levar o mal da pessoa; passa um ramo de manjerição. Para todos os casos, o importante é o que o paciente expresse o lugar do corpo específico da aflição, já que a partir disto o *ilalich* determinará a gravidade da doença. Por exemplo, não é igual um susto cuja dor é percebida na zona do antebraço, com uma dor que se percebe próximo do ombro, sendo este último signo de uma doença em um estágio mais avançado (Notas de campo, 23 de julho de 2023).

Para o caso da segunda etapa ou a cura, pude conhecer pelo menos dois tipos: curas *in situ* ou terapias. O primeiro se refere a formas de cortar a sucessão anímica do mal-estar, por exemplo, o susto pode evitar que se torne em uma queda de sombra se se retorna ao lugar do evento e se bate sobre o chão dizendo em voz alta três vezes o nome da pessoa mesma que sofreu o susto. Outro exemplo disto é a sugestão dos curandeiros de beber tragos de *yuco* ou aguardente. O segundo consiste na fitoterapia, a qual será sugerida pelo *ilalich* com base na leitura dos sintomas e dos efeitos das plantas sobre o corpo humano³³, a maior parte se prepara em forma de chás, infusões ou aplicações diretas. Além disto, o processo de limpeza pode implicar um tratamento muito mais parecido com a magia simpática, já que sob o princípio do que o similar produz o similar, o *ilalich* pode sugerir banhos com água de um nascimento de rio, ou fazer contato com uma árvore ao amanhecer após uma lua cheia.

Finalmente, a última etapa referida à proteção consiste em desenvolver uma estratégia profiláctica em referência àquilo que o paciente sofreu. Esta etapa consiste na recomendação de utilizar ou portar elementos de proteção, assim como os amuletos que o *ilalich* preparará de acordo com o diagnóstico do paciente. Entre os elementos de proteção que mais ouvi se encontram: 1) portar uma fita vermelha em um lugar visível ou nos pertences da pessoa, 2) guardar um dente de alho ou um pouco de coentro no bolso ou na carteira da pessoa. Os amuletos serão preparados com sementes de espécies de cereais ou legumes da região, como feijão, gergelim,

³³ A doutora Alicia, encargada da clínica de uma comunidade de Tanlajás (Tocoymohom) me comentou que durante o pico da época de contágios, as comunidades indígenas da Huasteca reportaram uma menor evolução nociva do vírus em pacientes diagnosticados com Covid-19, em comparação aos pacientes dos centros dos municípios que reportaram uma maior evolução para doença pulmonar que os primeiros (Comunicação pessoal, outubro de 2023).

arroz ou milho. Esse processo também vale para invocar uma situação desejada, e não apenas para curar uma doença. Se a consulta se tratasse de um fim pessoal como aumentar a situação econômica, o curandeiro pode sugerir adicionar uma moeda ao amuleto.

Junto com os amuletos e as proteções, posso dizer que percebi que as teorias tének do mal-estar se insiram em um complexo de analogias relacionadas com elementos do ambiente. Por exemplo, uma pessoa pode constatar quando alguém adoece ou sofre de algum mal na hora em qual a pessoa entra numa casa e entra consigo uma “mariposa de bruxa” (*ascalapha odorata*). A propósito dos elementos de proteção, todos tem a ver com elementos cujas propriedades têm algum traço chamativo para os sentidos, ou que são facilmente perceptíveis para os outros através da vista ou do olfato, como o coentro ou a fita vermelha mencionados antes. Desde uma perspectiva *etic*, o dom da cura é aqui uma mistura de semiótica com magia simpatética (imitativa maiormente, mas também por contato), a qual dispõe de uma variedade de remédios, principalmente derivados da fitoterapia.

Como se pode apreciar, a noção de pessoa tének em razão da saúde e a condição do corpo, se encontra atravessada pela perspectiva relacional, a qual rompe com o naturalismo em uma multiplicidade de singularidades: o vento, o corpo, as almas, as divindades, os seres malignos, os animais, a sombra. A saúde tének se encontra ligada à socialidade. A inveja e o susto são os principais detonantes do mal-estar; a doença não se padece em função da presença de agentes contaminantes, mas ela se vive por efeito do desequilíbrio anímico e depende diretamente da relação que se estabelece com plantas, animais, ventos, águas e com outras pessoas. A eficácia simbólica do *ilalich* encerra seu curso quando a pessoa que faz parte dessa saga somatiza as metáforas com as quais diagnosticou o doente; os efeitos se parecem com as causas. O saneamento do espírito que o *ilalich* facilita, percorre uma perspectiva integral: corpo, espírito e a dimensão social. Em suma, o *ilalich* se torna em boa maneira um mediador da troca de energias a nível comunitário.

Mas o curandeirismo é apenas uma forma de intelectualidade orgânica da vida social entre os tének. Desde um marco maior, essa socialidade implica uma estrutura cimentada em relações complexas de reciprocidade. Mas antes de abordar os termos dessa reciprocidade, gostaria de estender as formas nas quais se experimenta essa

sensorialidade através de alguns elementos fundamentais na percepção ambiental, tais como os ventos e a comida.

3.2 NAS BORDAS DA MESOAMÉRICA: VENTOS, COMIDA E OFERENDA NA HUASTECA

A percepção ambiental não é um objeto de estudo alheio a um fenômeno histórico. Seria um viés não enquadrar o conhecimento tének na formação histórica de Mesoamérica. Daqui que são evidentes algumas continuidades culturais entre os nahuas e os tének da Huasteca Potosina, por exemplo na percepção ao redor da água. Um componente chave deste *corpus* de conhecimento é o papel do vento. Nas comunidades da Huasteca é comum observar os padrões dos ventos, a sua relação com o clima, e integram este conhecimento nas suas práticas agrícolas e de gestão de recursos. Este conhecimento tradicional abrange uma gama de escalas de tempo que se associam a indicadores locais da chuva, mencionados anteriormente. Estas observações precisas do vento, do tempo e de indicadores sazonais permitem aos grupos indígenas antecipar e preparar-se para mudanças climáticas, eventos extremos, assim como organizar as épocas de semeadura e colheita.

Devido a que a língua tének é a única língua de tronco maiense fora do sudeste do país, existem diversas hipóteses da chegada dos tének à região Huasteca. Seja porque chegaram pelas costas do Golfo de México, pela bacia do Río Pánuco ou porque a própria cultura maia foi se desprendendo do Golfo para o sudeste, se aceita geralmente que o entendimento do espaço aquático foi fundamental neste contexto. A propósito do lugar cosmogónico do espaço aquático na Mesoamerica, Battcock (2023) assinala que,

para los nahuas del Posclásico en el Altiplano Central (950-1521 d.C.) el mar era evidencia de mundos pasados, dominio de las deidades, rumbo de origen, punto de partida del renombrado señor tolteca Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl y, presuntamente, también sería el lugar por el que este gran gobernante regresaría para reclamar sus antiguos dominios; es decir, el mar en sí mismo constituía un espacio sagrado, liminal, que demostraba la potencia de las deidades y la estructuración del tiempo-espacio mítico que se imponía ante la devastadora fragilidad del ser humano (...) Por otra parte, el carácter cosmogónico de las aguas no contradecía su dimensión utilitaria o práctica. Es decir, el mar también era un importante elemento de representación de las limitantes del poder profano, ya que éste marcaba la frontera más contundente de los grandes señoríos, a la vez que ofrecía productos simbólicos y rituales muy valorados para denotar el estatus y el prestigio social de los grupos dirigentes, tales como caracoles marinos y conchas (...) A pesar de las distancias y las diferencias culturales entre los grupos mesoamericanos, podemos considerar que —para todos los centros, probablemente— el mar era considerado como

un medio importante para el comercio costero a larga distancia, e incluso como un espacio más para la guerra; recordemos que en 1518 los mayas atacaron los navíos de Juan de Grijalva valiéndose de canoas. En este sentido, es posible afirmar que el océano mesoamericano era ambivalente: por un lado, era un ámbito sagrado donde se ejercían avasalladores poderes divinos, pero también era escenario de actividades que hoy consideraríamos pragmáticas o mundanas. Para estos grupos, los dos aspectos no estaban separados, sino que todas sus acciones acuáticas se realizaban dentro de un marco de asombro y respeto hacia lo sagrado, pero casi siempre buscando un beneficio particular (Battcock, 2023: 124, 125).

De todos os fatores divididos entre nahuas e tének relacionados com o ambiente vou extrair um elemento específico: o vento e seu papel na agricultura. Na visão de mundo dos povos mesoamericanos, o vento tem uma importante relação com a alimentação e a agricultura. Por exemplo, em algumas culturas mesoamericanas estava associado à fertilidade e ao ciclo de semeadura e colheita. Além disso, o vento era considerado um meio pelo qual os deuses se comunicavam com os seres humanos, sendo-lhe atribuídos poderes para transportar sementes e espalhar a vida na forma de pólen. Esta ligação entre o vento e a comida refletiu-se nos mitos, rituais e práticas agrícolas deste povo. Tal é o mito do próprio milho

El nacimiento del alma del maíz, en tiempos de los antiguos había un gran gavilán y cuando volaba por el aire tapaba los rayos del sol. El gavilán comía niños. Los vecinos de las omunidades se pusieron de acuerdo para ofrendar a una persona por comunidad a las 12 del mediodía cuando bajaba el gavilán. Con esto pretendían que fueran menos los fallecidos y que no acabara con la población. Así, el alma del maíz que era un muchacho vio a una niña llorando porque iba a ser devorada por el gavilán. Ambos convocaron a toda la comunidad para matar juntos al gavilán. El muchacho ordenó hacer una gran olla de atole, pero ellos no tenían maíz. De la axila izquierda del alma del maíz sacó un grano de maíz y al ver que se hizo niscón y que la olla se empezó a llenar todos se pusieron contentos porque así el gavilán tendría que comer. (VÁSQUEZ, 2013).

Deste mito, considero importante reter três aspectos fundamentais: o vento que é o meio através do qual se comunica o cosmos, o lugar que o milho ocupa na alimentação mesoamericana (não apenas tének) e o papel das oferendas como mecanismo regulador humanos e ambiente. Em princípio, esse mito dá conta da origem do milho e de uma personagem mítica que não foi mencionada como tal, mas que refere ao resto de mitos semelhantes como *Dhipak* traduzido comumente como “deus do milho” ou “alma do milho”. *Dhipak* é sempre narrado como criança ou como um homem jovem. Destaca-se uma habilidade que *Dhipak* herdou dos tének que foi a domesticação do milho e com isto o fim não apenas da fome, mas das ameaças de parte de não humanos como neste caso o gavião.

Os animais são, de fato, os primeiros competidores dos humanos pela colheita do alimento. Ao longo de minhas estadias em campo, presenciei o ciclo de produção do milho ou da cana em companhia de vários camponeses, desde a semeadura até a colheita. Com efeito, javalis, esquilos, texugos e aves consomem grande parte da produção agrícola do milharal. Isto concorda com o que acontece em outras regiões do México (ver por exemplo, IBARRA, 2011; SANTOS-FITA, 2012). O senhor Esteban, pai de Chico Esteban, me fala que por conta disso normalmente se costuma deixar um espaço comum da parcela junto com outros camponeses para semear aquele alimento que se prevê ser devorado por estes animais prévios à colheita. Se considera que é uma oferenda para o *Mam* (deus supremo) que procura o bem desses animais. Essa prática pode ser presenciada ao começo de qualquer ritual tének, nos quais acontecem sempre duas coisas: se pede aos ventos e aos pontos cardinais para o bem de todos os presentes e para a realização da causa que os congrega, e em troca por esse favor se oferece comida para as divindades.

Fotografia 14. Oferenda de antes da cerimônia de benção em Tamaletom, município Tancanhuitz de Santos.



Fonte: Coleção do autor (2021).

Desde um ponto de vista ecológico, a imersão dos animais silvestres para o milharal também pode ser sinal da alteração do habitat natural ou das mudanças climáticas que fazem a época de seca muito mais difícil para assegurar alimentos suficientes. Geralmente, esses animais saem de noite e consomem o milho na fase de desenvolvimento inicial, tornando a planta inútil para o aproveitamento humano. Daqui que se usa oferecer “comederos” para os animais; terreno comum que os produtores cultivam pensando previamente nesta situação. A oferenda é um tema que transcende o cultivo, embora se encontre sempre relacionada com a alimentar os outros (humanos e não humanos). Mas vou aprofundar isso quando chegar para o quadro da sociabilidade. O importante aqui é que tanto as oferendas para os animais, quanto para os humanos, se efetuam em relação com a orientação do vento e a preparação da comida.

Desde uma perspectiva maior, os ventos têm relação com a saúde enquanto é considerada como um sinal de fenômenos climáticos, ciclo de vida das plantas, orientação e a previsão das doenças. Este último ponto é provavelmente ligado aos ciclos das doenças estacionárias como aquilo que desde um ponto de vista *etic* chamaríamos de doenças respiratórias causadas por vírus ou alérgenos. Mas desde um ponto de vista *emic* os ventos sinalizam ao mesmo tempo cada um destes elementos anteriormente listados, desempenhando um papel significativo em contexto ritual. Mas esse lugar de importância dos ventos não é apenas mesoamericano, e faz parte de um compendio de conhecimentos e habilidades desenvolvidas por muitos outros povos ameríndios.

Em Mesoamérica, os ventos ganham uma importância fundamental como elemento chave na interpretação da doença, já que os “malos vientos” (maus ventos), junto com os “sustos” (espantos), são um elemento central na leitura e diagnóstico dos curandeiros ou médicos tradicionais. Mas essa ideia não é particularmente mesoamericana, já que existem ao longo do mundo atribuições do vento em relação ao estado de saúde das pessoas. Por exemplo, no Brasil existe uma diversidade de evidências disto, tal como entre os guarani-mbya que entendem alguns adoecimentos a partir das formas de relação que eles produzem com os fluxos dos ventos, envolvendo pessoas, espíritos e outras materialidades (MACEDO, 2023). Assim mesmo, se tem conhecimento que os Huni Kuin descritos por Els Lagrou (2020) atribuem aos ventos o lugar de procedência da doença.

Como Henare et al. (2007) tem convidado a pensar, uma antropologia reflexiva deveria se posicionar sobre o pressuposto da segregação entre materialidade e cultura. Uma antropologia que pensa através das coisas, e não à margem delas, como herdado daquele modelo cartesiano cristalizado por Rivers, e que se limita ao lado psicológico e social da cultura (deixando de lado o físico e o material)³⁴. Será aqui o lugar de pensar a unidade entre corpo e alma nas formas de pensamento ameríndio sobre o cosmos (Pitarch, 2013), seguindo os referentes físico-ambientais do território e que conferem propriedades ao mundo social dos tének.

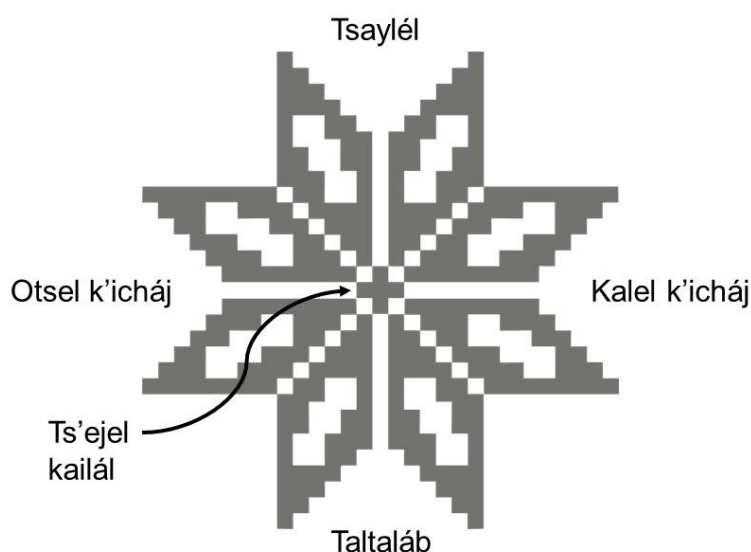
Pensar a habilidade no âmbito do pensamento relacional, implica primeiro identificar a capacidade de perceber agentes atuantes diversos os quais o *locus* moderno-ocidental permite captar. O perspectivismo ameríndio, embora originado das fontes etnográficas dos povos amazônicos, tem sugerido metodologicamente um esforço para tirar a “visão” enquanto forma de percepção predileta na hora de se aproximar dos “mundos ameríndios”. Jonathan Hill e Juan Castrillon (2017), tem insistido na importância de um *locus* fora do “oculocentrismo etnográfico”, advogando por um ponto de escuta, em contraste com o clássico “ponto de vista do nativo” do qual se fala normalmente; sobretudo, quando se trata de fenômenos mediados marcadamente pela música ou outros fenômenos sônicos. De forma complementar, diríamos que, no caso dos povos mesoamericanos, o gosto é ainda mais importante do que os sentidos anteriores. No entanto, considero de igual importância as percepções derivadas de outras perspectivas sensoriais como o olfato em relação à comida (e.g. Saúl Millán, 2017). Para além de um ponto de percepção fixo, me interessa todas as sensações envolvidas no cotidiano naquilo tendo *tlaxochiuilistli* (encanto ou poder que exercem as coisas bonitas entre os nahuas) ou sendo *kujuw* (“saboroso” entre os tének) e que como resultado “faz bem ao coração” (*alwa’ abal a ichích*). Tanto em náuatle como em tének os adjetivos que poderiam receber uma boa comida, também os que poderiam receber uma boa conversa, assim mesmo ambos podem envolver aspectos sinestésicos como o calor de uma boa conversa (*kamanal tonali* em náuatle).

³⁴ A ideia de “modelo cartesiano” refere-se à distinção clássica de *res cogitans* e *res extensa*, isto é, mente e corpo como substâncias diferenciadas.

Assim como na crítica de Ingold (2011) para David Howes, considero a sensorialidade como um assunto que deve ser colocado para fora de uma teoria que se edifica sobre os muros de um sujeito e um objeto. Seguindo Ingold, quando ele fala que “cada ser vivo é um nexos particular de crescimento e desenvolvimento dentro de um campo de relações” (Ingold, 2011: 314; tradução própria), me interessa o conjunto singular de relações que oferece um número de possibilidades finitas, mas diversas, de se relacionar com o só ambiente, e neste caso, com os alimentos. Segundo este autor, a antropologia da sensorialidade de Howes baseia-se numa teoria representacional do conhecimento na qual reificam-se os sentidos ao considerá-los registros corporais transmitidos para a mente. Em contraste, considero mais sugestivo pensar os sentidos como uma relação entre a experiência e o ambiente, e não como um sistema de sensores preexistentes.

Chama a atenção que para os tének é comum falar dos ventos no cotidiano, tanto para a previsão do tempo, quanto para interpretar um estado e saúde não desejado. Aliás, os ventos jogam um papel central na cosmogonia. Uma das formas de evidenciar isto, é através da estrela tének (*ot'*) ou flor do universo (*witsil kailál*) a qual está presente na grande parte dos bordados huastecos. Para dar conta disto empregarei duas fontes de informação, uma oral (de Chico Esteban) e outra bibliográfica de Bardomiano Hernández (2013).

Figura 1. Estrela tének (*Ot'*)

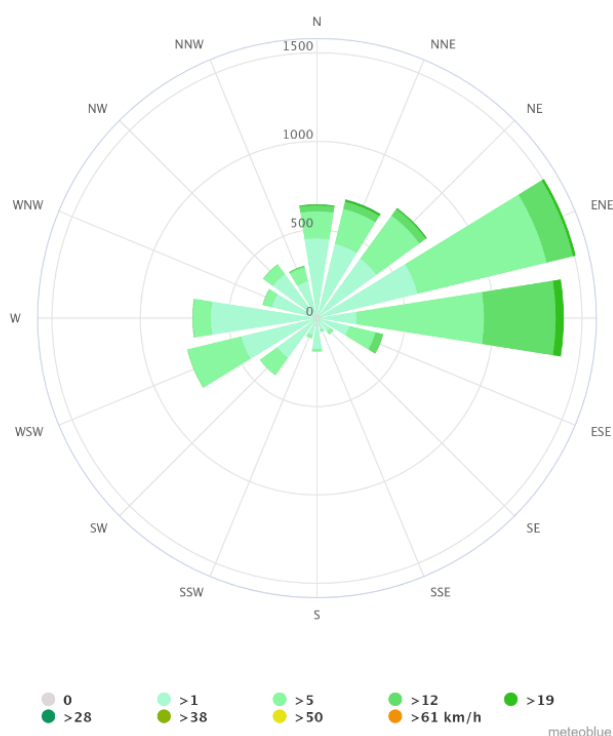


Fonte: elaboração própria.

O centro do mundo ou *ts'ejel kailál* dá conta do ponto de partida do sol e da própria noção do tempo ou *k'ij*. Importante mencionar que o sentido em que se lê a *ot'* ou flor do universo é contra o sentido do relógio partindo do equivalente ao leste. O *kailél k'ichaj* ou leste, é justamente o lugar onde o sol nasce, mas também o assentamento do trovão *Muxi* (HERNÁNDEZ, 2013). O Norte ou *tsaylé* é o lugar dos ventos frios e das chuvas torrenciais. O *otlsél kichaj* ou oeste é lugar onde o sol morre e onde se atribui uma espécie de santuário da natureza ou *mim tsabal* (mãe terra). O *taltaláb* é o lugar dos ventos que são ruins para os cultivos porque daí chegam as tormentas irregulares que afundam a sementeira e as vezes a queima quando as precipitações se apresentam em forma de granizo. Como se pode apreciar, nessa configuração de lugares localizados pela flor do universo está sempre implicado *matilejem* ou a água do universo que também poderia ser traduzido como a massa total de água da terra. Mas a forma em que isto é percebido não é de maneira literal ou dedutiva, mas as pessoas se tornam sensíveis à particularidade da experiência do vento pelos sons que produzem, o cheiro, os sinais de animais e plantas associados ao tempo, etc.

Um aspecto interessante é que na hora de consultar a rosa dos ventos correspondente à zona geográfica que abrange o município de Tanlajás, se pode “verificar” a relação entre o sentido em que fluem os ventos a maior parte do tempo e as atribuições da estrela *tének*. A seguinte gráfica mostra o lugar de onde procedem os ventos, a cor indica a velocidade e quanto maior a gráfica mais recorrente o vento ao longo do ano. Portanto, vale apontar que na região de Tanlajás e os municípios vizinhos, a procedência mais frequente do vento é do *kailél k'ichaj* (Leste), lugar onde o *Muxi* se põe. Em segundo lugar de frequência, o vento aparece fluir desde o Oeste, lugar que também é atribuído à calma e estabilidade do clima. Em terceiro lugar se encontram os ventos do norte que trazem as nuvens mais densas com as chuvas de maior densidade pluvial, e por fim, a menor parte do tempo o vento sopra desde o Sul, já que é de onde existe maior chance de desastre climático.

Gráfico 1. Rosa dos ventos do município de Tanlajás, SLP.³⁵



Fonte: Meteoblue (2024).

Desde um pensamento “ecológico/relacional” ao invés de um “naturalista/causal”, podemos achar intra-relações por cima de “inter-relações” (HARAWAY, 2008), daí me parece interessante pensar na ideia de configuração social baseada em múltiplos ‘dividuais’ mais do que entidades individuais em Strathern (1988), ou na ideia equivalente do “fractal” no sentido de Wagner (2010), para pensar que em cada “eu” se desdobra um “nós”. No caso de Latour (2013), a noção de “rede” insiste aqui na malha que o conhecimento tece, enquanto força atuante entre humanos e não humanos. Assim até chegar à ideia de, por exemplo, Eduardo Viveiros de Castro (2015; 2002; 1996), a qual propõe por um ambiente espalhado de materialidade sensível, a qual é “organicamente” teorizada pelas culturas ameríndias.

Em um artigo precursor na hora de falar da Huasteca, música e sentidos, Gonzalo Camacho Díaz (2010) ressalta a importância de pensar o papel ritual da

³⁵ A região em verde indica direção/procedência dos ventos para o município de Tanlajás ao longo de um ano, assim como a tonalidade de cor indica a média das velocidades com a qual os ventos correm.

música de Huapango. Junto a isto tem outro aspecto indissociável: a comida. Comida e música são os elementos principais do conjunto cerimonial dos grupos desta região. Trata-se de um conjunto de rituais presente em muitas comunidades (mas não em todas) que tem por objetivo entrar em contato com seres divinos e onde se dá lhes a comer e beber acompanhado de *sones de costumbre* (2010: 67). Esse autor liga a origem sagrada dos alimentos com a música entendendo que, a partir do fundo mítico de *Chicomexóxitl* (deus do milho entre os nahuas de Chicontepepec), no qual os deuses brindaram os homens com essas dádivas (música e alimentos), que deverão restituir a eles. Entre os tének, essa figura é representada pelo *Dhipak*, deus do milho e pai supremo, cuja saga mitológica tem a ver com o descobrimento do milho e o princípio de reciprocidade. A dimensão musical, por fim, tem um papel central, já que, no caso de *Chicomexóxitl*, se apresente aos humanos apenas de maneira sonora. Após a execução ritual de diversos *sones*, Camacho sugere que o milho adquire um signo sonoro que busca “visibilizar a través del oído el cereal divino, traerlo de esta manera ante la presencia de los humanos. A través de la dimensión sonora, el maíz adquiere la capacidad de manifestarse permaneciendo oculto a la vista de los hombres” (Camacho, 2010: 71).

O encantamento aqui parece, literalmente, ligado ao gosto; mas não o gosto bourdieusiano, e sim à percepção do sabor e do cheiro. Não por acaso em um recente artigo de Saúl Millán (2017) *Desde el punto de vista del comensal: alimento y perspectiva en la narrativa nahua*, existe a ideia de uma comensalidade mútua entre vivos e mortos, entre o inframundo e o mundo dos humanos: os mortos recebem o alimento na chegada ao plano terrenal de forma igual aos mortos na chegada ao *Mictlán* (inframundo). O que este texto coloca através de diferentes relatos pré-hispânicos e contemporâneos (entre os nahuas de Guerrero), é a relação entre a percepção e a alimentação nas oferendas e nos sacrifícios aos deuses, e que cumprem um papel enquanto veículos do sentido do gosto que não está no ser humano, mas transmitido pelo som.

Por outra parte, entre os tének de Tamaletom, o sabor não depende exclusivamente de elementos intrínsecos como os ingredientes ou o modo de preparação, mas da proximidade de quem cozinha e os comensais. Uma anedota ilustrativa é o *zacahuil* da vinda do bispo. A começos de setembro o bispo da diocese de Ciudad Valles visitou Tamaletom 2 para abençoar a nova paróquia. Como de

costume, nos eventos auspiciados pela igreja católica ou pela prefeitura, oferecem o *zacahuil* (uma espécie de pamonha gigante recheada de porco e embrulhada em folha de bananeira) durante a parte final do evento. Em muitos casos, isto garante a assistência, já que para muitas pessoas o importante é a comida que vão oferecer aos assistentes, mais do que o próprio evento. Dona Antônia, dona da casa onde morava, disse que não tinha interesse em comer desse *zacahuil* e que, de fato, não iria a esse evento. Quando o evento acabou, seu marido levou desse *zacahuil* para a casa. Todos os homens comeram, e eu particularmente achei muito bom. Dona Antônia nem quis prová-lo, pois achou que só de cheirar já dava para saber que o *zacahuil* não era gostoso. Ela disse que com certeza esse *zacahuil* aí foi feito em Santos (sede municipal) e lá você nem conhece a pessoa que o preparou. Passaram vários dias e sua filha, que mora em uma comunidade vizinha (Tanchauil) veio a comunidade para visitar a sua mãe. Como não tem sinal de telefone e o caminho é acidentado, normalmente passam meses sem saber uma da outra. Assim como a filha chegou à comunidade, perguntou para dona Antônia, “e aí mãe, você provou o *zacahuil* que ofereceram durante a visita do bispo?”. A filha prepara o *zacahuil* de um jeito muito parecido à mãe, pois foi dela que a filha aprendeu. “Fui eu que preparei, a comissão da paróquia pediu para eu fazer vários *zacahuiles*.” Dona Antônia me enxergou com os olhos alçados enquanto contava o riso. Dona Antônia ficou em silêncio durante um momento e depois disse, “vixe! consegui não filha, eles acabaram logo o *zacahuil*.” Assim como Dona Antônia, ouvi muitas outras pessoas (sobretudo mulheres), se referir à comida da cidade como ruim, e talvez ninguém é mais intolerante a ela que as próprias cozinheiras.

Como os alimentos, a música é uma importante interface para uma comunicação entre o terrenal e o divino. Por exemplo, os rituais de *Velación de Cruz* e *Xantolo* entre os nahuas da Huasteca, como estudados por Lizette Alegre (2004), se emolduram por uma religião que concebe os seres animados e os objetos como reflexos de um universo deificado onde todas as ações humanas afetam a natureza; daí que o princípio da reciprocidade seja crucial para prevenir seca, doença, ou caos, ou para restabelecer seu impacto no mundo terrenal. Assim, no que diz respeito ao animismo nahua nesta região, Alegre indica que

Los habitantes de Chilocuic, como la mayoría de los *nahuas* de la Huasteca, tienen la creencia de que la gente al morir se transforma en “vientos”. Éstos son concebidos como entidades sagradas que pueden causar bienestar o daño

a uma comunidade ou pessoa. Por exemplo, um vento pode destruir as *milpas* ou trazer enfermidades, pero también acarream las nubes que transportan el agua tan necesaria para los cultivos. De aquí que la práctica de ciertos rituales, busca controlarlos mediante el ofrecimiento de dones. Así, la relación «hombres-difuntos» se constituye como un código con base en el cual se interpretan la fatalidad o bonanza. Los humanos ofrecen dones a los muertos y éstos les retribuyen absteniéndose de causarles algún daño, o actuando como intermediarios para el buen curso de la producción agrícola. Uno de los mecanismos para renovar y fortalecer el compromiso entre hombres y difuntos, es la realización de los rituales que aquí nos ocupan (Alegre, 2004: 12).

Alegre (2001) tem enfatizado em outro artigo o lugar da música e os alimentos na atividade ritual das comunidades da Huasteca Potosina. Um caso particular é a cerimônia dos *Tlamanes* (em língua náuatle “agradecimento”, que se realiza durante a época de colheita do milho). O artigo tem como ponto de referência a cosmovisão nahua como retratado por Alan Sandstorm (1991). Para este último autor, os nahuas consideram o corpo como sagrado enquanto contém a energia divina proveniente do sol. Essa energia se renova com o alimento, especialmente com o milho, o qual se torna *chicahuastli*, que quer dizer “energia que corre no sangue”.

Seu Benigno, avô (*mam*) muito respeitado entre os tének da região pelo seu labor no mantimento e difusão do conhecimento tradicional de sua comunidade, comenta que esse papel de força motora entre os tének é sintetizada pelo *Dhipak*, que não é apenas um deus do milho, mas o baluarte dos tének, o mais importante cuidador de todos os habitantes. Um dos relatos míticos mais falados entre ele e outros avôs, é o da origem do milho. Tinha a ver com Grande Falcão, quem comia uma criança por dia enquanto as pessoas não conseguiam se defender porque não tinham a energia suficiente. *Dhipak*, que era um adolescente naquele momento, interveio para que o Grande Falcão deixasse em paz os habitantes. Aqui os relatos diferem, alguns dizem que *Dhipak* lutou com o Grande Falcão, outros que ele teve a ideia de preparar um grande *bolim* para oferecê-lo ao Falcão. Mas de alguma maneira o mito de *Dhipak* relaciona-se à domesticação do milho como evento fundante na história dos tének.

Assim, a relação entre os ventos, a comida e as oferendas parece arbitrária desde um ponto de vista analítico. De fato, poder-se-ia reformular essa relação dando conta de outros fatores abióticos do ambiente e as teorizações locais sobre elas. Rotas diferentes nos permitiriam dar conta dessa racionalidade ambiental, ou como Arne Naess (1989) chamou de “ecosofia” no quadro da “ecologia profunda” (*Deep Ecology*) referindo-se a uma filosofia prática e local do equilíbrio ecológico. Pensar em termos

de como opera essa “ecosofia” no pensamento tének nos leva para a concepção mesoamericana da *mim tsabal* como um ente vivo e a concepção do cosmos como um espaço de movimento constante. Assim, o conhecimento tradicional tének sobre o entorno não é estático, senão que evolui ao longo do tempo. Os desafios do equilíbrio ambiental são de alguma maneira codificados localmente e resolvidos mediante estratégias adaptativas que podem ou não ser entendidas pelo ambientalismo ocidental-urbano. Essas evidências etnográficas podem ser agrupadas acorde às constantes no pensamento mesoamericano, e mesmo não sendo o objetivo desse apartado, me parece crucial considerar o caso tének em tal reflexão, já que é justamente nas bordas da Huasteca Potosina que começa (ou acaba) aquela mesorregião cultural chamada de Mesoamérica.

3.3 JUNKUDHTALÁB: FRACTALIDADE DO PENSAMENTO TÉNEK OU A UNIDADE COMO CONTEÚDO DO TODO

Como já foi visto, o analogismo emprega a analogia para amalgamar um mundo renderizado pela multiplicidade de suas partes. Isto quer dizer que o ponto de vista humano não é senão um ponto de vista “mediano” entre o microcosmos e o mesocosmos. A imensa distância entre os sistemas planetários, e as galáxias, assim como o espaço infinitesimal entre as moléculas, os átomos e os quarks se parecem com o sistema do mundo social ao qual o analogismo alude o tempo todo. Muitas destas impressões são evocadas pelo pensamento tének, começando pela ideia do *junkudhtaláb*, que se traduz literalmente como “unidade que contém o todo”.

Baseado nos textos de *A pessoa Fractal* de Roy Wagner (2010), *Strathernograms, or, the semiotics of mixed metaphors* de Alfred Gell (1999) analisarei a ideia de fractalidade como componente da noção de pessoa tének através de dois tipos de exemplos: a produção de conhecimento, e a sociabilidade. No primeiro vou incluir as mais variadas formas de conhecimento local como O bordado e seus padrões têxtis, a estrela tének como referente da cosmogonia, os enterramentos dos antigos, e a predição local do tempo. No segundo vou me basear naquelas tecnologias sociais que articulam a organização social tais como o sistema de cargos e o parentesco.

Retomo aqui a ideia de “personitude fractal” em Kelly (2001) segundo a qual a replicação da relação entre cada “eu” e os outros opera em escalas análogas:

intrapessoal, interpessoal e intergrupar. Enquanto unidade social de análise poderíamos achar na “troca” essa gravidade que mantém o peso específico do social em jogo. Assim mesmo, Viveiros de Castro (2002) tem apontado que

A construção da pessoa é coextensiva à construção da socialidade; ambas se baseiam no mesmo dualismo em desequilíbrio perpétuo entre os polos da identidade consanguínea e da alteridade afim. As relações intra- e interpessoais são, além disso, “co-intensivas”, visto que a pessoa não pode ser tomada como parte de uma totalidade social, mas como versão singular de um coletivo – o qual, por sua vez, é uma amplificação da pessoa. É neste sentido que a estrutura acima é “fractal”: a distinção entre parte e todo não é pertinente. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:303).

Se pensamos o analogismo emoldurado na temática da água em relação ao corpo humano, continuando na linha da fractalidade, diríamos o seguinte: o corpo contém uma porcentagem de água similar à quantidade de água que contém o planeta terra. Eis aqui a relação micro- e meso- na qual nos encontramos com um pensamento analogista no mais íntimo da nossa cotidianidade. Em vista de que os temas anunciados possuem uma certa especificidade, a seguir, vou bosquejar cada um deles com situações etnográficas e notas de campo que as refletem. Embora todas as formas de conhecimento que vou mencionar podem ser consideradas também como tecnologias sociais, vou separar aquelas que se expressam através de uma forma objetivada (formas expressivas), seja uma peça musical, um bordado, ou um relato, daquelas que tomam forma na interação ou na socialização, tal como o sistema de cargos.

CABAÑUELAS

Se nos perguntamos sobre como opera a fractalidade na produção de conhecimento não temos melhor exemplo que o *Cabañuelas*. Trata-se de um método de previsão do tempo encontrado em várias culturas ao redor do mundo e adotado entre povos mesoamericanos. Consiste em um sistema tradicional de meteorologia que envolve a observação e interpretação dos primeiros dias de janeiro para prever o clima dos meses subsequentes. A prática baseia-se na ideia de que os primeiros 12 dias de janeiro correspondem aos 12 meses do ano, e as condições meteorológicas observadas nesses dias indicam o clima esperado para cada mês. Em outras palavras, se chover ao terceiro dia do ano e esse dia cair em sexta-feira, quer dizer que tem probabilidade de chover no quinto mês, ou seja, em maio. A vertente tének

possui um método de “verificação” que consiste no seguinte: se consultam os seguintes 12 dias, isto é, a partir do dia 13 avança em sentido oposto correspondendo novamente os seguintes 12 dias (do dia 13 ao 24) a cada mês do ano. Caso os primeiros 12 dias de chuva coincidirem com os seguintes 12 dias em um mês específico, quer dizer que a probabilidade de chover nesse mês é muito alta. No seguinte exemplo pode ser muito mais fácil de ilustrar.

Figura 2. Cabañuelas real registrado para o 2024 em Tanlajás, San Luis Potosí

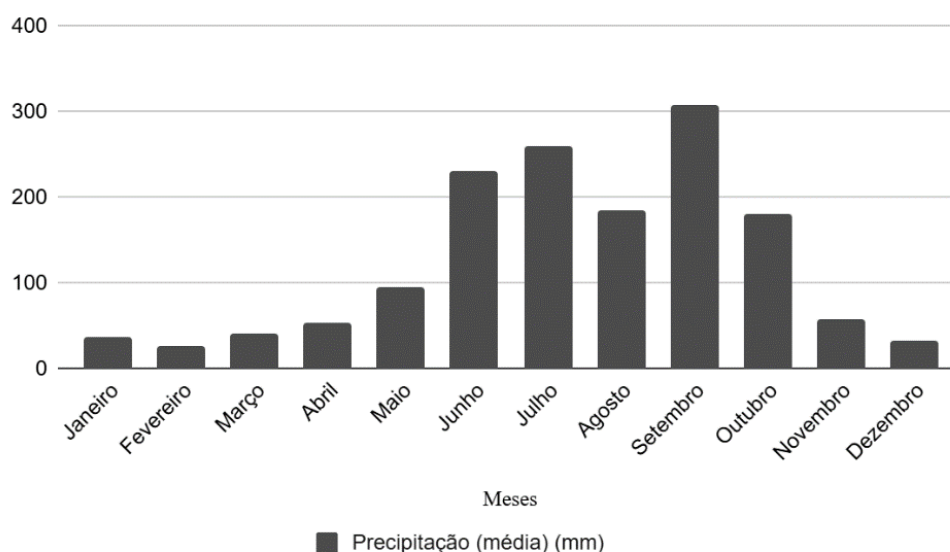
DOMINGO	SEGUNDA-FEIRA	TERÇA-FEIRA	QUARTA-FEIRA	QUINTA-FEIRA	SEXTA-FEIRA	SÁBADO
	1 Jan	2 Fev	3 Mar	4 Abr	5 Mai	6 Jun 
7 Jul 	8 Ago	9 Set	10 Out 	11 Nov 	12 Dez	13 Dez
14 Nov	15 Out	16 Set 	17 Ago	18 Jul 	19 Jun 	20 Mai
21 Abr	22 Mar	23 Fev	24 Jan	25	26	27
28	29	30	31			

Fonte: Elaboração própria (2024).

Como pode ser visto, o seguinte calendário corresponde de fato ao ano de 2024 e o registro de chuvas foi realizado como percebido desde o município de Tanlajás, zona centro no estado de San Luis Potosí, México. Os meses que apresentaram precipitações constantes foram registrados com o símbolo da gota. Os dias que apresentaram precipitações, tanto na ida quanto na volta, foram o 6, 7, 18 e 19, os quais correspondem a junho e julho. Os outros dias que apresentaram precipitações foram o 10, 11 e 16, correspondentes a setembro, outubro e novembro. De acordo com o método de *cabañuelas*, todos estes meses têm probabilidade de apresentar chuvas, mas a princípio em menor quantidade do que os anteriores (junho e julho). O interessante é quando comparar essa projeção com o climograma do *Servicio Meteorológico Nacional* que para o período de 1991 a 2020 registra uma média que se concentra nos meses de junho, julho, setembro e outubro. Esse método não

pretende conseguir uma predição exata, e a comparação é unicamente para contrastar duas formas de conhecimento que parecem versar sobre resultados muito semelhantes.

Gráfico 2. Climograma 1991-2020, estação meteorológica Ballesmi, município de Tanlajás, estado de San Luis Potosí, latitude: 21.73472222 °, longitude: -98.95 °, altura: 45 msnm.



Fonte: elaboração própria baseado em CONAGUA -SMN (2024).

Como é apreciável, mais do que uma analogia, neste caso, o mecanismo de conhecimento consiste em uma “operação metafórica”, de revelar o todo a través de uma de suas partes. Assim também tem relação com o princípio e semelhança da magia simpática que foi resenhada anteriormente no contexto do curandeirismo.

PONTO DE CRUZ

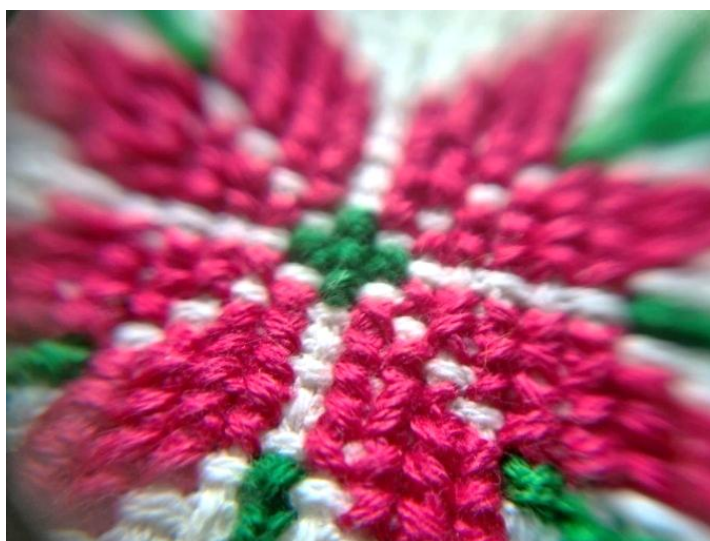
Segundo Pedro Pitarch (2018; 2020), o tecido é a melhor metáfora do cosmos de acordo com o pensamento mesoamericano. Particularmente, a ideia da “dobra” é a que melhor ilustra a complexidade e a interconectividade da cosmovisão mesoamericana, assim como das múltiplas camadas que se encontram ligadas no

universo. A figura da dobra nos têxtis remete à alternância entre um e outro lado do cosmos: o lado anverso nítido, descontínuo (o lado solar) e o reverso, turvado, contínuo (o lado oposto, dos mortos, o inframundo). Assim a dobra a qual Pitarch confere um papel chave entre os grupos maienses do sul do México é o próprio nascimento, para o qual aponta que

A língua tzeltal distingue dois estados do cosmos: *jamalal*, cujo significado literal é “mundo ou estado solar”, é o mundo ordinário que habitam os seres humanos; e *chalamal*, que pode ser traduzido como “lado-duplo”, “lado oposto” ou simplesmente como “outro lado”, é o domínio dos espíritos. Tudo o que existe se divide entre estes dois domínios, mas a distância que separa um do outro não é de natureza física ou geográfica, senão ontológica (PITARCH, 2018: 132).

Para o caso tének, a técnica específica de bordado é o ponto de cruz, a qual utiliza pontos em forma de “x” para criar padrões e imagens sobre um tecido. Quando utilizo o termo de “fractal” neste contexto, me refiro à formas geométricas que podem ser divididas em partes menores, cada uma das quais é uma réplica reduzida do todo, exibindo auto-semelhança em diferentes escalas: levando em conta que se fazemos um *zoom-in* sob os bordados em um ponto de cruz específico, provavelmente encontraríamos fibras que se trançam entre si para formar um fio, não havendo uma unidade mínima, mas um padrão com simetria e auto-semelhança, aspectos chave da fractalidade.

Fotografia 15. Acercamento um bordado tének com ponto de cruz.



Fonte: Coleção própria do autor (2023).

Como se pode apreciar o centro da estrela tének (*ts'ejel kailál*) na imagem anterior forma uma cruz. De igual maneira, se fizermos um *zoom-out*, a própria estrela tének em sua totalidade se apreciaria como uma cruz, sendo assim que a geometria da figura se mantém consistente em diferentes escalas, semelhante à estrutura fractal. De acordo com algumas mulheres integrantes do grupo de bordado *Cuechod Ot'*, a intenção com a qual se borda é diversa, as figuras a bordar podem ir orientadas para retratar imagens que tem acontecido ao longo da vida de quem borda como também em um sentido identificativo, por exemplo “quando a mulher usa um color específico no *quesqueme* [peitoral que usam tradicionalmente as mulheres tének] para indicar o estado civil dela”³⁶ (Laura, comunicação própria, 22 de maio de 2023). Em outras ocasiões podem ser dirigidos a crianças como quando se borda animais como o colibri, ou também podem expressar luto, ciclos de vida e fertilidade. Porém o bordado não é apenas o “significado” das coisas nem um retrato de símbolos dispersos, como aponta Leona Santos Concepción,

La estrella tének, flor del universo es una figura dentro del bordado tének en punto de cruz, que representa la sabiduría ancestral de la mujer tének, base del conocimiento etnomatemático y etnogeométrico. La estrella tének, flor del universo se comienza a bordar en el centro con un punto de cruz, se aumenta en los cuatro caminos escalonados del centro hacia la orilla y de ahí se va disminuyendo en los cuatro caminos igual de forma escalonada y de frente de la orilla. La estrella tének flor del universo se compone de ocho pétalos. En el centro se empatan cuatro líneas rectas, en medio de la figura hay cuatro caminos escalonados hacia a la orilla. En la orilla, cuenta con caminos escalonados de frente y líneas que forman ángulos, tiene ocho puntas; sobre los caminos rectos en el centro se forman ángulos de 90°. Cada pétalo tiene forma de romboide, en el contorno de la estrella tének se dibuja un octágono y además sobre el octágono se forma un cuadro. La estrella tének “flor del universo”; cuenta con las figuras y líneas siguientes: cuatro ángulos de noventa grados, dos ángulos planos, cuatro bisectrices, ocho pétalos en forma de romboide; en la orilla cuatro ángulos rectos y cuatro ángulos agudos, además en el contorno de la estrella tének se forma un octágono y sobre este un cuadrado. (SANTOS, 2020).

Alguma vez ouvi dizer de um avô que o universo é como um têxtil enquanto apontava para um altar que se encontra sobre a mesa, dizendo que um conhecimento por si mesmo não é verdadeiro e que cada história não é a última, mas se tornam

³⁶ Cuando la mujer usa un color específico en el quesqueme para indicar su estado civil (Laura, comunicación propia, 22 de maio de 2023).

verdadeiros quando se tecem uns com outros, aí o *mam* acabou a frase dizendo que nesse sentido isso podia ser apreciado tanto em um têxtil quanto em um *petate* (tapete de palma entrelaçada) (Notas de campo, 20 de novembro 2021). Junto com a estrela *tének* existem outras formas ou padrões recorrentes como a árvore da vida (*ejetabál te'*) o qual poderia ser analisado à luz de sua geometria e seus componentes auto-selhantes.

Figura 3. Diferentes versões da árvore da vida (*ejetabál te'*)



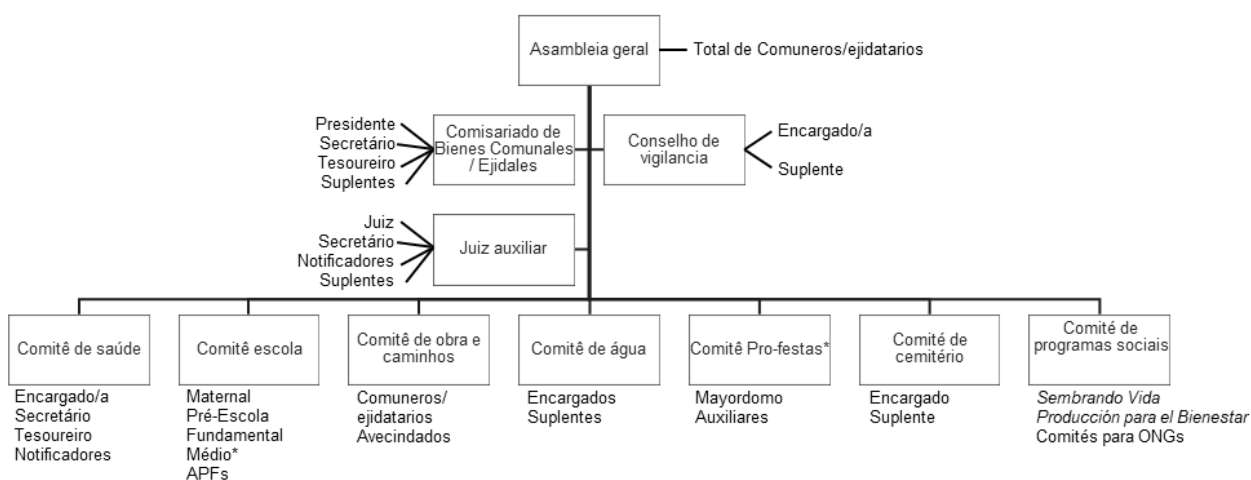
Fonte: (SANTOS, 2020).

SISTEMA DE CARGOS

Em relação a tecnologias sociais, existe uma que é talvez à base da organização social e da gestão comunitária a mais importante das comunidades indígenas de México e outras partes da América. Consistem em um conjunto de funções e responsabilidades que são atribuídas aos membros da comunidade para administrar e governar os assuntos locais. Trata-se da medula da sociabilidade, à diferença do parentesco, e rege a socialidade, e, portanto, as interações que se

apresentam no contexto das interações sociais visíveis ou públicas. Os cargos são rotativos e geralmente são ocupados por períodos específicos, normalmente de um ano com exceção do *Comisariado de Bienes Comunales/Ejidales* e o *Consejo de Vigilancia*. Após esse período, os indivíduos retornam às suas atividades cotidianas ou assumem novos cargos. Embora alguns cargos variem dependendo da região, na Huasteca central predominam os seguintes:

Figura 4. Sistema de cargos na Huasteca central.



*Quando aplicável

Fonte: Elaboração própria (2024).

Um esclarecimento importante é sobre o estatuto jurídico da terra no México. Sem aprofundar muito nisto, considero relevante mencionar que após a revolução mexicana se consolidou uma figura legal chamada de “propriedade social” a qual se subdivide em *ejido* e *comunidad agrária*. A diferença entre ambas era a forma de reconhecimento legal que subjazia ao outorgamento da terra de uma população específica. Isto é, o *ejido* foi a forma com a qual se outorgou terra aos grupos de pessoas que a demandavam para trabalhá-la, e *comunidade agraria* foi o termo através do qual se restituía a terra reconhecida como ocupada historicamente por uma população, principalmente indígena. Assim atualmente os núcleos agrários no México podem ser *ejidos* ou *comunidades agrárias*, porém os *ejidos* são o 92 por cento da propriedade social total.

Sobre a função de cada um dos cargos é preciso apontar que o órgão máximo de decisão do ejido ou comunidades é a *Asamblea geral*, composta por todos os ejidatários ou comuneros (se for o caso). Reúne-se periodicamente para discutir e votar questões importantes e as decisões se tomam mediante votação de acordo com o critério do 50+1, que se refere ao 50 por cento dos presentes mais um votante a favor como mínimo. Entre suas atribuições, a Assembleia elege os membros do Comisariado Ejidal ou Comunal e do Conselho de Vigilância, para aprovar orçamentos e relatórios financeiros, tomar decisões sobre a gestão de terras e recursos, e resolver disputas internas.

A segunda figura de importância é a do Comisariado (ejidal ou comunal). É o representante legal do núcleo agrário e o principal responsável pela execução das decisões da Assembleia Ejidal. Administra os assuntos internos em matéria agrária. Suas responsabilidades são assinar documentos oficiais, representar o ejido ou a comunidade perante autoridades governamentais e outras entidades, coordenar as atividades do Comisariado e garantir que as decisões da assembleia sejam implementadas. Por sua vez, o Conselho de Vigilância se encontra à parte do Comisariado, embora para supervisionar as atividades do Comisariado para garantir que estão em conformidade com as leis, regulamentos e decisões da Assembleia Ejidal. O Conselho de Vigilância deverá informar a assembleia sobre quaisquer irregularidades, verificar a correta administração dos recursos, e monitorar a transparência e a responsabilidade na gestão do ejido.

O Juiz auxiliar é encarregado de decisão de justiça e representante da ordem judiciária constitucional dentro das comunidades, assim como desempenha a função de canalizar todos os conflitos entre partes que não conseguem se resolver ao seio da comunidade. A partir daqui temos nomeação de Comitês para cada um dos temas que ocupam a vida da comunidade: água, educação, cultura, festas patronais, etc. Cada um desses comitês divide junto com os cargos antes mencionados a assinação de um tesoureiro, um secretário e notificadores. No México, o sistema de cargos se encontra reconhecido por diferentes artigos constitucionais, que conformam a chamada Lei Indígena, que na realidade são várias reformas constitucionais para definir os direitos dos povos originários sobre a terra (como o artigo 27) e a autodeterminação política, social e econômica (como o artigo 2).

No organograma anterior é notável a relação de hierarquia entre cada uma das posições e papéis sociais de cada cargo. Aqui a noção de fractalidade é mais difusa, e sua aplicação será unicamente em sentido metafórico, já que a ideia a resgatar é aquela que remete a *junkdhtaláb* que, tal como o sugere o Presidente do Comisariado da comunidade do Tajinab em Tampamolón Corona, cada pessoa da comunidade desempenha uma função que gera a unidade de modo que em uma pessoa, habita a vontade de toda a comunidade (Notas de campo, 11 de março de 2023). Mas o interessante do sistema de cargos não é a dimensão descritiva, mas como é vivido entre os membros que a integram, e o sistema de compromissos que se forma ao interior dessa rede de relações, tema que será abordado a seguir.

RECIPROCIDADE

Se pensamos a sociabilidade enquanto força de gravidade social entre os membros de uma comunidade tének, é necessário trazer para o primeiro plano o tema da reciprocidade. A reciprocidade faz parte daquela subdivisão que Descolá faz dos modos de relação: intercâmbio, depredação, reciprocidade, produção, proteção, transmissão (DESCOLA, 2012a). Enquanto operador encarregado de replicar comportamentos que tecem o sentido da vida social, a reciprocidade tem um papel central na forma em que se desdobram as relações analogistas entre humanos e não humanos. O analogismo se caracteriza pela multiplicidade e hierarquia entre as partes que conformam o cosmos. Desde uma abordagem de noção de pessoa na Mesoamérica (ver, por exemplo, GONZALEZ e BARONA, 2015), a produção da identidade pessoal e a associação ao grupo pode ser apreciado desde a lógica da dádiva. Levando em conta a perspectiva tének e nahua de Huasteca (e possivelmente, de Mesoamérica), as dádivas são encarnadas pelos “favores” (atos de serviço e/ou sacrifício). Me refiro ao termo de “favor” em alusão à dádiva para assim estendê-lo às noções de “oferenda” e “sacrifício” (embora com diferentes acepções). Esta é uma regra que rege o princípio vital que religa o mundo terrenal com o divino. Todo pedido implica um sacrifício, e todo favor traz um contra-favor. Isto opera tanto na ordem social, quanto no mundo das divindades, como também como regra de convivência entre ambos.

Nessa reflexão, os favores³⁷ supõem um *leitmotiv* da recriação etnográfica. Tanto na música, como na comida e, inclusive, na bruxaria, existe uma tendência ao equilíbrio entre dar (coisas, tempo, esforço) e receber. Porém, a forma pela qual presenciei este jogo de favores foi contrastante entre diferentes localidades; por exemplo, entre Ahuehueyo e Chilocuïl. Em Ahuehueyo, as pessoas esclareceram inúmeras vezes que se elas me receberam em sua casa era porque elas também têm filhos estudando fora da comunidade, e que gostariam que alguém oferecesse uma caneca de café e um pão para eles. Em Chilocuïl, através de anedotas, me foi contado que os favores são importantes porque como indica Alejandro, uma pessoa mestiça que me recebeu na comunidade, “favor com favor se paga”. Alejandro me contou como ele recebeu uma pessoa da capital do estado (San Luis Potosí) que realizava enquetes para o INEGI (órgão público responsável do gerenciamento de estatística) quando era criança. Embora ele fez isso sem pedir nada em troca, ele disse que “aprendeu que quando você faz um favor, ele vai ser devolvido em algum momento”. Dez anos depois, Alejandro se mudou para a cidade de San Luis Potosí para concluir seus estudos na academia de polícia. Aí ele pegou o número daquele rapaz que agora era um pai de família; havia virado subdiretor daquele Instituto no estado e disse a Alejandro que, quando ele ligou para avisar que ele estaria naquela cidade, aquela pessoa o recebeu com cobertores, comida e até mesmo dinheiro para o sustento de umas semanas. Lá mesmo em Chilocuïl, seu Fransisco, cabeça da família extensa onde fiquei, me conta que a anterior antropóloga (também de San Luis Potosí) que eles receberam por três meses foi de muita ajuda quando a filha de don Fransisco teve que internar-se no hospital da capital durante dias. De novo escutei o refrão “favor com favor se paga,” o qual longe de criticar, associo a uma forma expressiva própria da convivência dos mestiços.

O que me interessa contrastar é que, mesmo se em Ahuehueyo o tema dos favores fosse recorrente, a moral sobre as anedotas difere. Visto através daquela etnologia na qual “os deuses devolvem aos doadores em maior tamanho” (Camacho, 2011), as singularidades percebidas em campo apontam que o sentido de dar em Ahuehueyo visa a tornar o doador como digno de receber, mais do que simplesmente

³⁷ A tradução em castelhano de “*gift*” é “don”, pois apesar de que existe o vocábulo “dádiva” parece ter mantido sua origem em francês na tradição acadêmica nos países hispanofalantes.

torná-lo receptor. Fazer um favor em Ahuehueyo parece mais um triângulo, aonde o favor não retorna diretamente ao doador, mas sim a sua rede de relações, enquanto em Chilocuil, o favor me pareceu mais uma forma de investimento que cria devedores após o ato de dar.

A princípio, parece plausível como Camacho (2011) e Alegre (2004) mostraram o elo da “reciprocidade” entre as comunidades nahuas da Huasteca veracruzana, pois certamente a percepção local sobre os favores e as suas implicações em campo são um tema recorrente desde a visão do antropólogo. Pareceu-me normal que tanto em Ahuehueyo, quanto em Chilocuil (e em Texquitote 1), o tema de conversa concentrasse nos “favores”. É realmente importante manter a reciprocidade através de uma rede de doadores e contra-doadores que se perpetue ao interior da comunidade: levar um prato de comida, levar produtos obtidos da colheita, ou simplesmente levar pão na hora de visitar alguém é considerado como um valor de uma “boa pessoa”, ou “pessoa próxima”. Melhor ainda, uma pessoa que recebe visitas frequentemente é tida como uma pessoa confiável. Mas existe uma forma em que isto faz parte das próprias instituições da comunidade e o melhor exemplo disto é o *tolmichtalab* (em tének) ou *comuntekitl* (em náuatle), também conhecido como “mano vuelta” ou “mão de volta”. Consiste no acordo implícito em que algumas pessoas da comunidade decidem juntarse para realizar atividades como a semeadura, a construção ou mesmo preparação de comida ou cooperação em situações funerárias. Trata-se de prestar ajuda a quem a solicita entendendo que em algum momento o doador se torne em solicitante do mesmo favor. González e Medellín, descrevem essa tecnologia da seguinte forma

Este sistema es altamente eficaz para la producción agrícola de temporal, que en estas tierras cuenta con dos ciclos. Año con año y en dos ocasiones, los *maseualmej* de la Huasteca son muy puntuales en la preparación de la tierra, la siembra y la propia cosecha, no haciéndolo de otra manera que mediante el trabajo colectivo. Esta eficacia tiene réplicas en diferentes ámbitos de la vida comunitaria, pues es evidente que el *comuntekitl* o trabajo colectivo es un eje que estructura la praxis de este pueblo, lo cual se constata en el trabajo que se desempeña en los rituales, las faenas o trabajo comunitario, el trabajo que desempeñan las autoridades, animales y hasta las potencias del mundo. Otro. Asimismo, la forma de decisión privilegiada es la que involucra a todos, por lo que las Asambleas comunitarias, ejidales y/o comunales serán el órgano máximo de decisión, de impartición de justicia y de resolución de conflictos. Así, la lógica de las comisiones no sólo será constante en la delegación de responsabilidades entre los nahuas, sino en las propias formas en que los entes divinos se distribuyen el trabajo. Como hemos mencionado, “no se puede estar sólo” y menos en las cuestiones más delicadas que atañen a todos, lo cual incluye al costumbre, nombre local que se le asigna al ritual cuyos contenidos, actos y acciones

presentan la singular relación de este pueblo con las potencias del mundo. Otro. Este es el dispositivo para “convidar” a los seres poderosos en este saber hacer colectivo, vinculándolos y enlazándolos en un mundo que no es otro que el de nosotros, patente una y otra vez en el devenir nahua. Con esto queremos ser muy explícitos, el hacer ritual no es un anexo meramente “simbólico” o “ideológico”, pues si bien tiene numerosas aristas que pueden ser colocadas dentro de estas categorías, sus efectos. (GONZALEZ e MEDELLIN, 2008:108).

Junto com as *faenas* ou trabalho coletivo, também devem mencionar-se os valores que regulam a forma de sentir sobre esse tipo de instituições sociais. Na comunidade tének de Paixtzán, comenta Gregorio, seus pais ensinaram para ele que devia se ter muito respeito pela “mano vuelta”; particularmente, a respeito dos poços de água que estavam próximos de sua casa: tinham que estar sempre disponíveis para qualquer pessoa que não tivesse água já que em caso de negar água para essa pessoa seguramente acabaria por secar o poço (Gregorio Reyes, 16 de junho 2022).

Segundo Descola, o sacrifício ou a oferenda é um traço definatório do analogismo. A oferenda é um tema que transcende o cultivo ou a dádiva situada em contexto ritual. A oferenda pelo geral se encontra relacionada com alimentar os outros (humanos e não humanos) e fornecer condições básicas para a existência.

Parecesse que temos perdido a relação com a fractalidade, porém é aqui o ponto onde adquire maior relevância, em vista de que chegamos ao exemplo paradigmático na metáfora do título do presente trabalho: a bacia e a *tima*'. Enquanto um elemento chave na organização da informação sensível deveria ser incluído aqui, outros exemplos para pensar em “fractalidade” como as variantes da linguagem, ou o bordado, as quais junto com as anteriores não são outra coisa que tecnologias sociais que mediam a relação com o ambiente e estabelecem canais de sociabilidade entre humanos e não humanos.

Figura 14. Poço de comunidade de Tajinab ao qual se atribui o relato da Tadhidhil na tima’.



Fonte: Cervantes (2024).

Os povoadores desta comunidade (Tajinab) contam que nesse poço há cada dia às 12 do meio-dia a água fazia um efeito *tadhidhil* cuja tradução mais próxima para o português para o mundo ocidental seria o chamado efeito doppler. Diz-se que uma vasilha (*tima'*) no centro do poço se balançava e fazia esse efeito na água. A despeito disto, a situação atual é que esse poço chegou a secar por temporadas e com o tempo deixou de ser o poço principal, tal como a micro-bacia hidrológica na qual se encontra inserido o território da comunidade. Mais do que a referência com o fractal, essa última menção nos permite transitar entre a metáfora do *tima'*, na representação da bacia,

para o seguinte capítulo, no qual explorarei a continuidade entre as tecnologias vernáculas dos tének em comparação com as tecnologias naturalistas da cidade e do entorno imediato com o qual convivem.

4 O BALANÇO DA BACIA

Um desafio geral nos projetos de intervenção para o desenvolvimento comunitário deriva do desenquadramento das percepções nativas perante aquelas que podemos chamar de ocidental-urbanas. Parto do pressuposto de que o conhecimento ecológico tradicional (CET) dos povos indígenas pode sugerir sistemas de referência adequados para conhecer o que as ciências ambientais denominam “estado de conservação” do ambiente e seu impacto sobre os seres humanos. Na tentativa de desenvolver a tensão entre essas duas visões ao redor da problemática sobre o acesso a água sana a nível comunitário na Huasteca Potosina, vou separar dois níveis de análise: a perspectiva acadêmico-administrativa e a do conhecimento local tének. Na primeira vou considerar as instituições públicas que regulam e gerenciam o acesso a água a nível municipal, estadual e nacional, assim como a produção de saber científico compreendido pelas ciências ambientais, a hidrologia e áreas afins. Com certeza, dentro do largo espectro do “público-administrativo” não existe apenas uma perspectiva única; porém, são esses saberes que de alguma maneira formam uma visão oficial e, com isto, um quadro de referência para a incidência. Na perspectiva do saber local vou incluir diversas fontes etnográficas sobre relatos, mitos e a fonte oral de especialistas comunitários em infraestrutura vernácula, como são os comités comunitários da água. Como fio condutor desta contraposição, empregarei também um estudo de caso de um histórico de acompanhamento da ONG Fondo para la Paz em matéria de água e saneamento, com particular ênfase em um processo de consultoria para a caracterização hidrológica com enfoque de bacia nas localidades que participam da cobertura de intervenção desta ONG (a qual é dividida em maior parte com a cobertura do presente trabalho).

3.1 INDICADORES DA QUALIDADE DE ÁGUA: QUEBRA E CONTINUUM

De 2021 a 2022, fiz parte do projeto intitulado *Elel Já, an ejataláb abal an atikláb: territorio y ritualidad tének en el rescate de los saberes en relación con el agua* gerenciado por Fondo para la Paz IAP e financiado pelo *Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías* (CONAHCYT). O objetivo principal era compreender os rituais da água em comunidades tének com a finalidade de sistematizar esse conhecimento local no âmbito da conservação do patrimônio bicultural da Huasteca Potosina. Não se tratava apenas de descrever o conhecimento

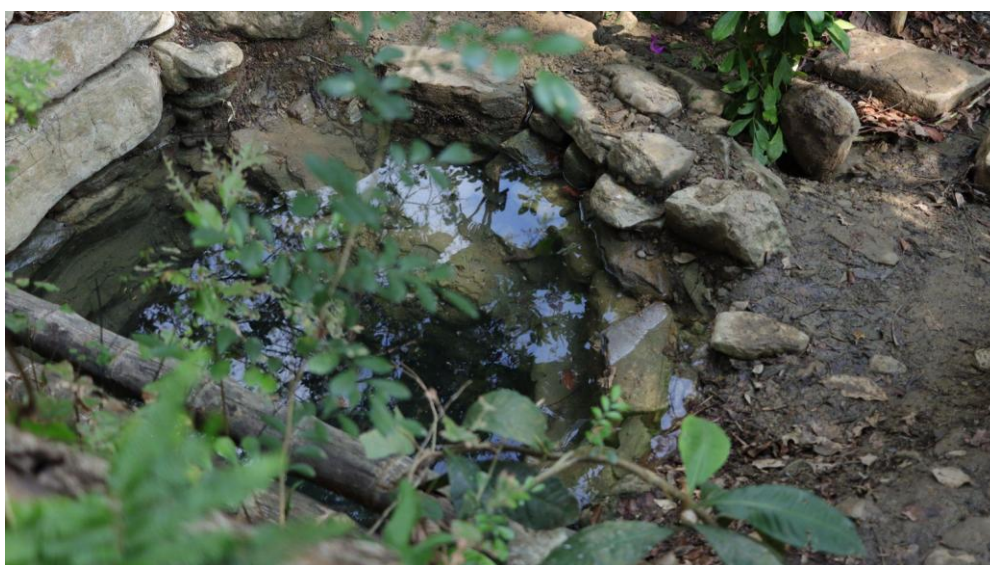
local, mas sistematizá-lo e aplicá-lo no desenho e implementação de projetos socioambientais futuros. No decurso da execução, foi necessário compreender separadamente as duas visões que aponte anteriormente. Por um lado, o conhecimento local sobre água em termos da “ritualidade” que ela inspira para os tének; por outro lado, as ciências ambientais e as normativas de saneamento que, por sua vez, proporcionam um pano de fundo da operatividade dos projetos de desenvolvimento comunitário. Exemplo do anterior são os monitoramentos da qualidade da água que fazem parte do plano integrado para o gerenciamento comunitário da água.

Como caso de estudo, os monitoramentos de qualidade da água são idôneos porque evidenciam a dificuldade de conjugar duas visões de mundo. Trata-se de um procedimento para identificar as propriedades físicas, químicas e biológicas da água e com isto determinar se a água que a comunidade extrai de forma tradicional (poço, cacimbo, olho d’água) é adequada para o consumo humano. Para isto, se extraem diferentes amostragens de água para posteriormente serem analisadas a partir dos parâmetros e limites permissíveis contemplados na normatividade de água pertinente. Neste caso, as amostragens foram analisadas com um kit de monitoragem água *Alabama Water Watch* para seis parâmetros: oxigênio dissolvido, pH, alcalinidade, dureza, turbidez e temperatura, além do *Coliscan Easygel* para verificar a presença de coliformes na água. A propósito deste último parâmetro, as coliformes fecais são uma das principais causas das doenças gastrointestinais no consumo de água que junto com as doenças respiratórias são as principais causas da mortalidade infantil no estado de San Luis Potosí (COPLADE, 2022). Esse kit permite uma análise *in situ* e não altera as fontes de água, e mesmo que deve ser usado com uma técnica meticulosa, é fácil aprender a manipulá-lo. Assim, permite os próprios habitantes das comunidades serem os encarregados de operar o procedimento no momento que eles perceberem necessário e culturalmente adequado.

Aparentemente, tais monitoramentos não apresentam maior problema, porém, o desafio aparece quando os dois sistemas de pensamento determinam o que é “adequado” ou “saúdável” a partir da interpretação dos resultados dos monitoramentos. A divergência ganha em tensão quando um sistema de pensamento possui um estatuto jurídico de legitimação oficial perante o outro. Em particular, me refiro à aplicação dos regulamentos que estabelecem os procedimentos para purificar

a água para além das práticas e significados locais. Portanto, esse apartado visa contrapor essas duas visões desde o caso da interpretação e prescrição após os resultados dos monitoramentos de qualidade da água em confronto com o status sagrado água conferido pelos tének da Huasteca Potosina central. Depois disto, vou sugerir um campo de conhecimento que abre espaço para uma cosmopolítica ou pluralismo ontológico (STENGERS, 2005; DESCOLA, 2018) que concilie esses dois sistemas de pensamento.

Fotografia 16. Poço familiar, comunidad de Cuechod, San Antonio.



Fonte: Coleção própria do autor (2022).

As normas mexicanas oficiais e vigentes em relação aos diversos usos da água são emitidas por instituições públicas como a *Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales* (SEMARNAT), a *Comisión Nacional del Agua* (CONAGUA) e a *Secretaria de Salud*, as quais regulam todo o relacionado com o uso e aproveitamento da água no México. De todas elas interessa-me especialmente a norma NOM-127-SSA1-2021 a qual regula a água para uso e consumo humano, assim como os tratamentos para purificá-la. Essa norma contempla diversas características com os respectivos intervalos permissíveis de qualidade da água, dentro os quais estão os parâmetros físicos, químicos, metais e metaloides, microbiológicos, fitotoxinas, radiatividade, compostos orgânicos sintéticos e residuais do processo de desinfecção (DOF, 2022).

Levando isto em conta, a pesquisa sobre os rituais de pedimento nos levou para as atribuições sagradas da água; isto é, plantas, animais e elementos abióticos que os especialistas rituais como os curandeiros consideram importante de cuidar ao longo do ano em relação ao estado de “bem-estar” ou *kwajíl alwa* de suas comunidades. Durante a fase de trabalho de campo, foi comum ouvir as pessoas comentarem sobre a importância da sumaúma, conhecida em tének como *unup* (*ceiba petandra*) ou do *tsajib* (variedade local de bambu conhecida também como *otate*) enquanto espécies que além de serem consideradas sagradas, são importantes indicadores da presença de fontes subterrâneas de água, segundo o conhecimento local. Além disso, a seiva da sumaúma é considerada medicinal, já que se dissolve com água para ser usada como remédio em diversas doenças como o sarampo e a varíola (Notas de campo, 21 de maio de 2022). Algumas árvores mencionadas como indicadores de aquíferos foram:

Tabela 9. Indicadores de aquíferos ou proximidade de veias de água de acordo com o conhecimento tének.

Em português	Em espanhol	Nome científico	Em tének
árvore-da-orelha-de-elefante	orejón	enterolobium cyclocarpum	tiyow
sumaúma	ceiba	ceiba petandra	unup
taquara	otate	guadua velutina	tsajib
dama da noite	orcajuda	cestrum nocturnum	tzabalté

Fonte: Elaboração própria do autor.

Fotografia 17. *Ceiba petandra* de mais de duzentos anos no município de Axtla de Terrazas, (Coleção própria, 2024) En tének: *unup*



Fonte: Coleção do autor (2024).

Existem também outros tipos de indicadores locais que são considerados como preditivos da chuva, tais como as formigas, as vacas e as aracuã (*ortalis*), não pela presença mesma destes animais *per se*, mas pela forma em que agem prévio ao momento da chuva. Diz-se que as formigas retornam rapidamente para a guarida e as vacas começam bramar de forma irregular. Assim mesmo, existem animais cuja presença indica a proximidade com algum corpo de água, como o do veado de cola branca (*Odocoileus virginianus*), o qual tem uma atribuição sagrada pelos tének. Nesta saga de relatos sobre a sacralização da água, aparecem também os insetos e bichinhos que fazem parte desta constelação de elementos que as pessoas normalmente usam para analisar a situação do ambiente na localidade; exemplo disto é o caracol (*ul*) e o lagostim (*jích*).

Fotografia 18. Venado de Cola Blanca *Odocoileus virginianus*. En tének: *its'amal*.



Fonte: Naturalista-Conabio, (2023).

Fotografia 19. Caracol (*Viviparus inornatus*). Em tének: *ul*



Fonte: Enciclovida-Conabio, Molina (2023).

Um dos mais importantes indicadores sagrados de água desde o ponto de vista tének é atribuído ao chamado *jích*, ou lagostim, *aeshnidae* ou camarão de água doce, da família *atyidae*. Tanto nos relatos tének como nahua da Huasteca, são comuns as histórias atribuídas ao lagostim. Mostra de isto é a variabilidade dos mitos relacionados com este animal em Anushka van Hooft (1993) que aponta em *The ways of water* desde os nahuas da Huasteca, um aspecto que se assemelha bastante com as atribuições sagradas dos lagostins entre os tének; isto é, uma importância atribuída a permanência dos corpos da água e a presença do sal necessário para mantê-los em bom estado em alguns relatos míticos (HOOFT, 1993). Entre os tének, também ouvi dizer que esse animais se encarregam de limpar a água; não consegui conferir esse aspecto, mas de alguma maneira reforçava a importância tanto de cuidar os corpos de água, quanto também monitorar e procurar a presença desses animais.

Apesar da importância dada a esse tipo de bioindicadores, continuou por muito tempo a recomendação do uso de cloro por parte das autoridades sanitárias. A percepção local deste elemento como purificador da água tem persistido por muito tempo apesar de que muitas pessoas percebem como nocivo para as espécies aquáticas que têm essa atribuição sagrada. Como o senhor Faustino comenta “cuando matas lo malo, matas también lo bueno”, assim, ele continua dizendo que

Es como cuando el doctor te da medicina y matas todos los bichos malos que tienes, pero al rato también te duele la panza porque ya no tienes todo lo bueno de las bacterias (...) por dentro somos una balanza, todo tiene que estar en armonía porque si no más fácil te gana la sombra (Notas de campo, 16 de maio de 2022)³⁸.

³⁸ É parecido como quando o doutor dá remédio para você, e daí você acaba matando as bactérias ruins, mas daqui a pouco você sente dor na barriga porque você já não tem as bactérias boas (...) pelo interior somos um balanço, e todotem que estar em harmonia porque de outra forma é mais fácil que a tua sombra caia (Tradução própria, 16 de maio de 2022.)

Fotografia 20. Lagostins (em tének: *jích*) localizados no olho d'água *Jajnek mom* na localidade de Cuechod, San Antonio.



Fonte: Coleção própria do autor (2023).

Voltando à revisão das normativas de água para consumo humano e a contraposição com as ideias locais, o caso do *jích* sintetiza o desafio no gerenciamento do conhecimento ecológico tradicional. Durante décadas passadas a CONAGUA e a *Secretaria de Salud* recomendavam para as comunidades indígenas de clorar a água para seu uso cotidiano; de fato, a própria NOM-127 mencionada assim o contempla (embora de forma controlada). Hoje em dia é comum achar a costume de clorar a água para beber diretamente das fontes e armazenagens de água nas comunidades tének e nahua da Huasteca. De fato, o uso de cloro é muito frequente em todo momento: para limpar, para desinfetar alimentos. Segundo a doutora da clínica de Saúde da comunidade de Tokoymom Alicia C., “muchas veces de forma excesiva, tanto así que a menudo presentan afectaciones em la piel por estar

tanto tempo em contacto com el cloro”³⁹ (Comunicação pessoal, 17 de setembro de 2023).

Todavia, existe um ponto de encontro entre as duas visões, já que a sacralização de alguns insetos tem conexão com as ciências ambientais que consideram alguns bioindicadores como parâmetros de qualidade da água. De fato, existem alguns materiais auxiliares da CONAGUA (ver por exemplo CONAGUA, 2004) que desenvolvem o tema dos bioindicadores na tentativa de reforçar o campo da observação e gerenciamento da qualidade da água. Um bioindicador é um ser vivo que sugere um estado particular de qualidade da água baseado na resposta do organismo frente a condições ambientais específicas. Trata-se da qualidade da água em relação às condições de tolerância e suscetibilidade de uma espécie vegetal ou animal para com as condições específicas de uma massa de água. Por exemplo, algumas espécies de macro invertebrados que não toleram condições de poluição e que normalmente se encontram em águas com ótima oxigenação são indicadores de uma água em bom estado para consumo humano, e para a conservação de outras espécies. A presença destes animais indicará certas características da água em termos de qualidade para o aproveitamento humano, embora para determinar isto ao nível oficial é preciso uma verificação a partir de uma amostragem de acordo com os intervalos indicados. Poder-se-ia dizer que essa vertente das ciências ambientais e da normativa oficial visa a uma forma participativa de fazer ciência, e consequentemente favorece o terreno para um pluralismo ontológico no âmbito da política pública.

Ao revisar como tem evoluído a própria NOM-127, pode-se notar o robustecimento da mesma tanto nas características a identificar na água, quanto nos métodos para contrapesar os agentes considerados como nocivos para os corpos de água. O papel do cloro tem sido modulado de uma maneira mais precisa. Porém, perdura até hoje o costume de algumas pessoas de colocar cloro nas caixas d'água e mesmo em poços e outras fontes tradicionais de água. Desde a lente da conservação ambiental, existe um espaço para as duas visões, embora desde atribuições divergentes, mas que encontram um continuum na preponderância de uma e outra

³⁹ “Muitas vezes de forma excessiva, tanto assim que frequentemente apresentam afetações na pele por estar tanto tempo em contato com o cloro” (tradução própria).

prática quando se trata de se relacionar com um corpo de água, no quadro da racionalidade ecológica.

Desde o ponto de vista da CONAGUA (2004), a presença das espécies mencionadas anteriormente indica uma temperatura adequada para manter uma ótima quantidade de oxigênio dissolvido. Este é um aspecto indispensável para que o corpo de água, enquanto sistema, atinja o equilíbrio. Quanto maior temperatura, menor oxigênio dissolvido, o que se traduz como menor chance de preservar a vida dos microrganismos. Isto é, a presença de oxigênio favorece os microorganismos e os agentes que fazem o sistema trabalhar por si mesmo para a autorregulação; daí a importância da abordagem da conservação ambiental, já que funciona como um inventário do qual deriva uma estratégia para fazer com que o sistema ecológico se equilibre.

Por fim, podemos sintetizar o efeito dessa tradução cultural desde a lógica de silogismos para dar conta da região de convergência entre as duas visões mencionadas. Por um lado, o papel dos macroinvertebrados bentônicos no monitoramento da qualidade da água, e por outro a importância tének de certos atuantes sagrados do ambiente. O primeiro pode ser sintetizado da seguinte forma:

Tabela 10. Relação entre termos de indicadores segundo o monitoramento de qualidade da água.

Inseto	indica	Qualidade de água
Oxígeno	indica	Vida
Equilíbrio	indica	Saúde

Fonte: elaboração própria (2024).

Em outras palavras, o inseto ou macro-invertebrado é sinal da possível qualidade adequada da água dado que o inseto indica a presença de oxigênio que, por sua vez indica maior chance de que o sistema se encontre em equilíbrio. Um princípio geral da biologia e que a física confirma é que a tendência do equilíbrio dos sistemas naturais é sempre favorável para a manutenção do sistema que os contém. Esse papel do oxigênio enquanto agente favorável ao estado de saúde da água se consagra na normativa que contempla esse tipo de bioindicadores. Agora, desde o ponto de vista tének, a interpretação do papel do *jích* nos corpos de água decorre por via do lugar que ocupam na cosmovisão. Não é um segredo que a cosmovisão

indígena comumente encarna uma racionalidade ecológica, a qual se sedimenta através de processos de longa duração. Assim, a síntese dessa interpretação pode ser trilhada da seguinte forma:

Tabela 11. Relação entre termos de indicadores da água segundo o ponto de vista tének (kwajíl alwa ou bem-viver tének).

<i>Jích</i>	indica	Sacralidade
Sacralidade	indica	Equilíbrio
Equilíbrio	indica	<i>Ténektaláb, kwajíl alwa</i>

Fonte: elaboração própria.

No futuro, consideramos que esta reflexão pode ser fundamental na aproximação com as comunidades indígenas na execução de projetos de água e saneamento, bem como na possibilidade de retomar esses conhecimentos ecológicos tradicionais sobre a biodiversidade como referência para o projetar uma estratégia local de conservação. Apesar de que todo suposto nas ciências ambientais tem uma fase de comprovação (dentro de um laboratório, através da estatística ou na sistematização de dados), a forma de dedução implicada nessa análise funciona por analogia. Isto é, existem alguns insetos de água que respondem com tolerância/rejeição a condições ambientais específicas que coincidem com as condições da água quando apta para consumo humano. Dessa forma, a presença desses insetos indica um tipo de água saudável. Porém, antes de ter análises da qualidade da água, os tének têm indicadores sagrados da água (como os lagostins) que de alguma maneira lhes permitem manter e cuidar desse recurso através do tempo, assim como superar as ameaças à segurança da água e possíveis doenças gastrointestinais. Mas todo esse repasso é apenas um pequeno exemplo de muitos outros indicadores semelhantes entre o conhecimento tradicional e a perspectiva oficial; todavia, nem sempre é possível atingir esse espectro de convergência e a intervenção comunitária às vezes tem limites difíceis de serem lidos na prática. Aqui a labor da cosmopolítica começa a jornada.

3.2 AÇÕES BASEADAS EM RESULTADOS VERSUS AÇÕES BASEADAS NO *KWAJÍL ALWA*

Todo ato de tradução cultural supõe perdas. Apesar do esforço possível por encontrar uma região convergente ou aquilo que Strathern (2004) chamava de “conexões parciais”, sabemos que nem todo é traduzível. No capítulo anterior, se retratou o desafio após a tensão de dois horizontes de ideias incomensuráveis entre si; particularmente, a forma específica de agir perante os resultados dos monitoramentos da qualidade de água. No entanto, a maneira de um *insight* apareceu um espaço em que esses dois horizontes coincidiam, me refiro aos bioindicadores da qualidade de água e a sacralidade *tének* na água. Na prática, essa coincidência não se deve propriamente a um consenso epistemológico, mas a uma “aprovação” da parte de técnicos e cientistas ambientais ao redor do conhecimento tradicional. Isto só tem acontecido na medida em que as categorias nativas são legíveis e concordantes *vis-à-vis* com a imaginação científica, e não por uma disposição de ambas as partes por conciliar um acordo.

Ao começo do presente capítulo defini duas perspectivas para pensar o *emic* e o *etic* da problemática, a saber, a perspectiva público-administrativa e o saber local. Como esclareci anteriormente, a perspectiva oficialista incorpora tanto a normatividade das instituições públicas, quanto o conhecimento científico sobre a água. Em contraste, a perspectiva do conhecimento local sobre a água toma forma através das atribuições sagradas, dos comitês comunitários e do sistema de cargos tradicional que atribui tarefas para o gerenciamento do vital líquido. Minha hipótese é que o problema fundamental da incomensurabilidade entre essas duas perspectivas se deve à incompatibilidade entre o que Max Weber (e posteriormente a Teoría Crítica) chamou de razão instrumental e a ação organizada desde a afetividade. A este último ponto, vou adicionar a sensorialidade como integrado na afetividade, isto para destacar o papel do sensorial nessa hierarquia do conhecimento desde o local.

A ação dirigida desde a ordem público-administrativa (ONGs inclusas) encaixa naquilo que vou denominar “ações baseadas em resultados” as quais se sustentam em uma lógica instrumental do pensamento. Chamarei a forma de agir desde o caso *tének*, de “ações baseadas no bem-viver ou *kwajíl alwa*”, que ponderam as formas de sentir na expectativa de uma ação, antes do resultado por si mesmo. Um dos casos

prediletos é justamente a forma de nos relacionar com a água e as diferentes rotas para a resolução de problemas derivada da necessidade de torná-la acessível e saudável para os humanos. cada um com uma modelagem distinta no quadro de compatibilidade. Neste sentido, primeiro, retomarei o caso da busca e identificação de água abordada no primeiro capítulo, depois abordarei a consideração do ciclo hidrosocial desde o processo de consultoria de Fondo para la Paz, e por último vou tratar o caso de um megaprojeto relacionado com a busca de combustíveis fósseis como o exemplo limite de compatibilidade nula entre a razão instrumental e a percepção local do ambiente.

BUSCA DE ÁGUA: RADIOESTESIA E HIDRÁULICA

Em uma ocasião tive a oportunidade de conversar sobre minha experiência entre os buscadores de água tének com o doutor Ángel M. encarregado do laboratório da *Universidad Autónoma de San Luis Potosí*, unidade *Ciudad Valles*, da faculdade de Bioquímica. Enquanto acadêmico, ele disse que desconhece a veracidade do método, mas ao mesmo tempo ele confirma que o princípio utilizado pelos *alim já* emula a busca por eletromagnetismo. O método científico para a detecção de água subterrânea é um campo de conhecimento que contempla diversas técnicas para este fim: estudo da vegetação, cartografia geológica e edafológica, tomografia térmica, medição de condutividade do solo, busca mediante georadar ou método do SEV (*Vertical Electric Survey*) e, por fim, ressonância magnética. Curiosamente, essa última é considerada a de maior certeza científica e ao mesmo tempo a mais parecida performaticamente com a radiestesia, embora essa última seja considerada como pseudociência, já que não emprega nenhuma base de método científico. Inclusive, existem muitos estudos na atualidade que comparam o método zahorí (radioestesia) com os métodos geoeletricos da hidráulica para a detecção de água subterrânea (ver, por exemplo, LÓPEZ e YOPLA, 2016; DHARMADHIKARI, 2019; PASS, 2021).

A busca de água entre os tének coloca em destaque a importância do sensível como um valor de correspondência entre o mundo sagrado e a materialidade. As ideias elaboradas pelo analogismo tének acabam fornecendo aqui uma plataforma para a solução de problemas, a qual acidentalmente se parece com a forma com a qual opera a noção de verdade por correspondência da ciência moderna. No entanto,

não se trata de um lugar de equivalências entre ciência e conhecimento local, mas apenas trilhas diferentes para chegar a conclusões equiparáveis entre si.

Por fim, cabe ressaltar que desde o ponto de vista público-administrativo trata-se de uma solução de baixo custo. Mas isto apenas quando de fato a implementação da busca dá certo, já que foi comentado amplamente que numerosas vezes tem sido detectadas pessoas que se apresentam como buscadores de água, mas acabam por não serem reconhecidas pelas comunidades tének.

CICLO HIDROSOCIAL

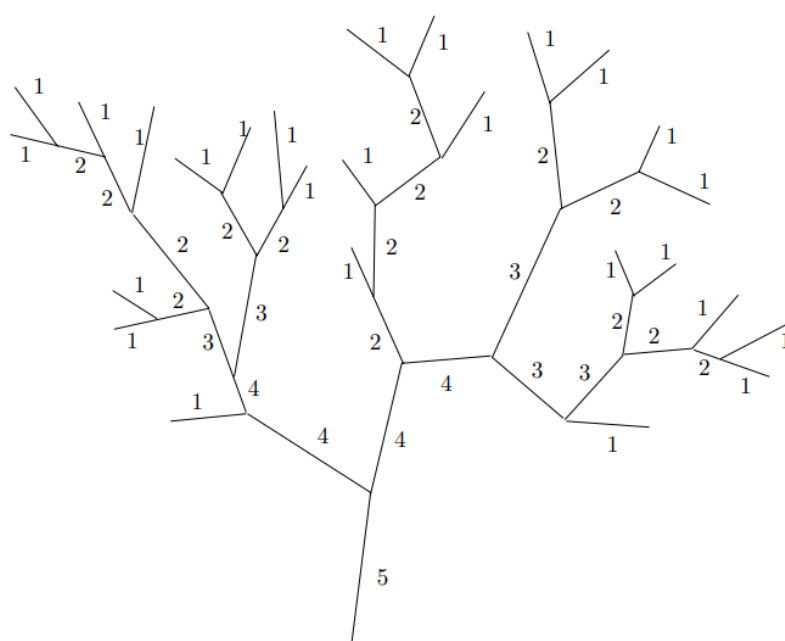
Apesar de que vou destacar a parte incomensurável entre as duas visões mencionadas, utilizarei a perspectiva do ciclo hidrosocial de Erik Swyngedouw (1999; 2019) como um espaço de concordância entre elas. Esse autor que, por sua vez, baseia-se na ANT de Bruno Latour se refere ao “ciclo hidrosocial” como a relação triangular entre o ciclo natural da água, a tecnologia e infraestrutura para aproveitá-la e as relações de poder que regulam seu acesso. Trata-se de uma rede complexa de agentes e atuantes que tem por resultado uma saga difícil de reconstruir no intuito de entender a escassez e baixa qualidade da água.

Durante o ano 2023 Fondo para la Paz comissionou uma consultoria a uma equipe de geógrafos especialistas em hidrologia para desenvolver um diagnóstico hidrosocial na Huasteca Potosina central com o objetivo de dimensionar os problemas e as alternativas ao redor da escassez de água desde uma perspectiva especializada. O diagnóstico consistiu em duas etapas: sistematizar a informação climatológica, geográfica e cartográfica de referência a partir de diversas bases de dados disponíveis e, posteriormente, caracterizar de forma participativa cada uma das regiões de estudo delimitadas com a presença e desenho das pessoas de comunidades analisadas⁴⁰. A unidade de análise foi a “microbacia”, a qual representa o nível de análise menor e mais próximo de um nível local ou intercomunitário. O seguinte nível de análise é a “sub-bacia”, que abrange os dois rios de faixa igual ao maior a 3 na classificação de

⁴⁰ Esses dados provêm de fontes diversas como estações meteorológicas da CONAGUA, estatística sociodemográfica e sistema de fluxos hidrológicos do INEGI e sistematizado a través de software para o processamento de sistemas de informação geográfica como ArcGIS.

Strahler (1952). Essa classificação se usa em hidrologia para identificar o volume de massa de água que flui desde seu nascimento (classificação 1) até sua desembocadura (classificação 5). Isto quer dizer que os fluxos de classificação 3 são rios que se nutrem pelo menos de dois afluentes e que fluem com suficiente massa de água continental para não se secar facilmente nas temporadas de água baixa. Importante mencionar que o nível de sub-bacia se traduz a uma abrangência geográfica de dez municípios de toda a região da Huasteca Potosina.

Figura 5. Sistema hierárquico de classificação de fluxos de água baseado no método de Horton-Strahler.



Fonte: (DA COSTA, 2002).

Neste sentido, vale lembrar que neste tipo de enfoque de bacia o nível de análise maior é a “região hidrológica” ou simplesmente também chamado de “bacia”. Neste caso, essa região é catalogada pela CONAGUA como Pánuco 26, o qual nasce no Altiplano mexicano e desemboca no Golfo de México, passando por vários estados deste país e se ramificando em vários fluxos de água e dando forma a boa parte da paisagem do Centro-leste do país. Neste percurso, o Pánuco irriga à Huasteca e funge como um enorme recipiente de águas subterrâneas ao longo de 97,195.727 km² de superfície (DOF, 2018). Em contraste, as microbacias delimitadas para esse estudo tomaram como critério serem bacias formadas em uma superfície mínima de 50 km²

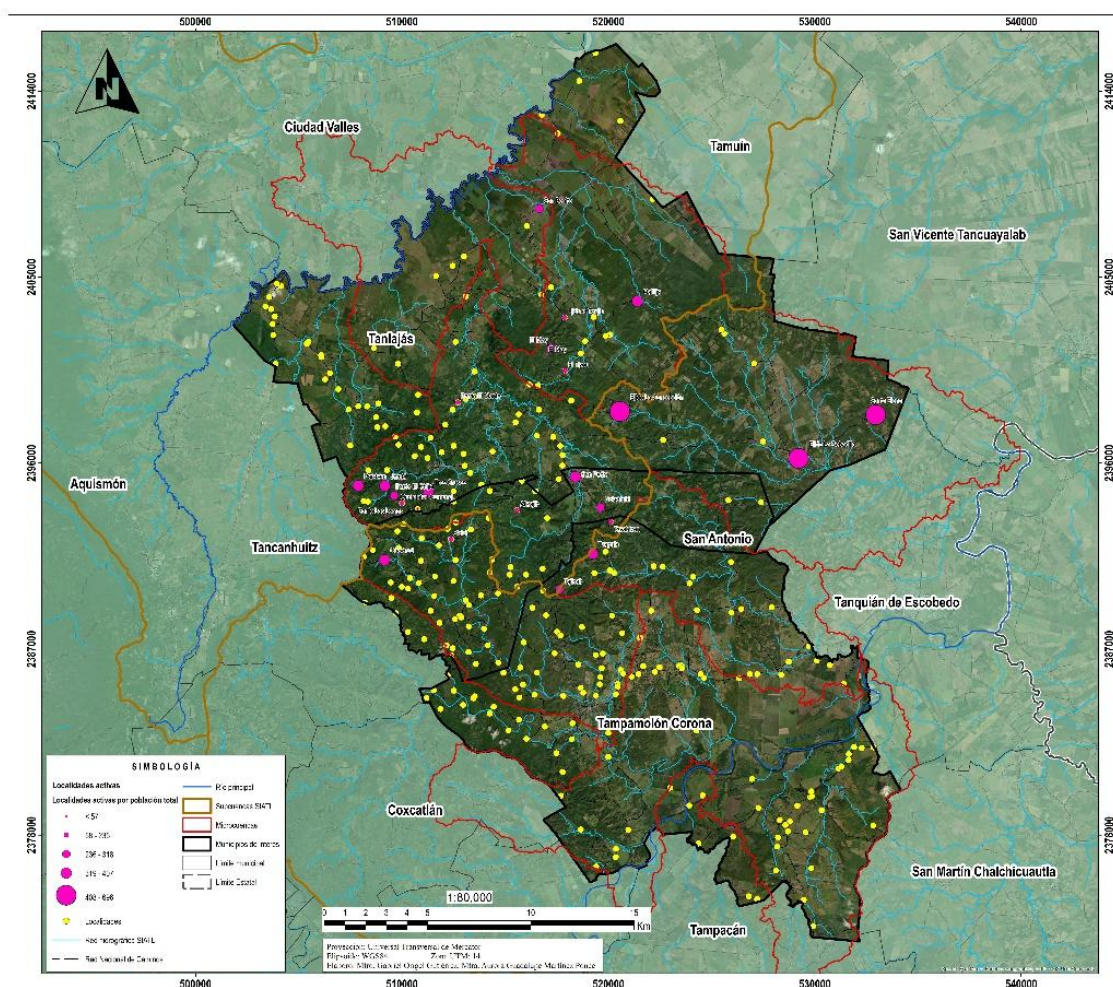
de área, acorde à dimensão comunitária e de serem reconhecidas e nomeadas por habitantes dessa região específica. Nesse sentido, as microbacias seriam pequenos contenedores que recebem e trasvasam água superficial e subterrânea a outros recipientes até desembocar no mar. De de uma série de oficinas facilitadas pela equipe de consultores, se delimitaram um total de sete microbacias que abrangem a área total da cobertura de Fondo para la Paz e que se encontram distribuídas em uma parcialidade das duas sub-bacias mencionadas anteriormente.

Tabela 12. Microbacias da Huasteca Potosina central e sua nomeação local.

Sub-bacia	Microbacia	Superfície (km²)
Río Coy	Río Coy-San Benito	96.58
	El Tiyou-La Soledad	89.54
	Púlik Itse'	103.53
Río Moctezuma	Ijkanal Toro	154.11
	Tadhidhil An Tima'	70.60
	Jajnek Mom	74.25
	Chiquinteco	178.06
Total		766.68

Fonte: Fondo para la Paz (2023)

Mapa 5. Delimitação das sete microbacias do projeto *Gestión Comunitaria del Agua en la Huasteca Potosina*.



Fonte: Fondo para la Paz (2023).

Como pode ser visto no mapa, a linha vermelha delimita as sete microbacias, enquanto as linhas pretas indicam os limites municipais. Aqui podemos notar que o comportamento natural das microbacias abarca uma área maior dos municípios delimitados na unidade de análise, isto é, pelo menos nove municípios do sul e centro da Huasteca Potosina. Rara vez, o comportamento dos fluxos de água e as bacias coincidem com os limites administrativos, isto é, uns dos primeiros desafios ao nível de política pública. Por fim, as linhas azuis representam os rios principais, e os pontos amarelos sinalizam os assentamentos humanos em geral, enquanto os pontos rosas indicam as comunidades da cobertura de Fondo para la Paz; quanto maior o tamanho destes pontos, maior a população, lembrando que a quantidade da população destas comunidades oscila entre os 100 aos 600 habitantes.

Como foi apontado antes, o ciclo hidrosocial compreende os aspectos físicos da bacia, as dinâmicas socioeconômicas do território e as regras e normas que regulam o acesso à água. Neste último aspecto se incluem as relações de poder em relação com a as vantagens que alguns atores da bacia podem obter a partir de sua localização na bacia ou do capital social, político ou econômico que dispõem para fins particulares. No caso da Huasteca Potosina isto último tem a ver com os plantios de cana e o gado (pelo geral, ambas as atividades são nocivas para o equilíbrio ambiental neste território).

Sobre os aspectos físicos, o estudo fez uma caracterização especializada de todo aquilo que influi no comportamento da água ao interior da uma bacia, ou neste caso, microbacia. Enquanto fatores estruturantes da paisagem, se descreve a localização, a gradiente do pendente, traços geomorfológicos, clima, distribuição de precipitações, hidrografia, tipos de solo, vegetação e biodiversidade. Resultado disto, se identifica que a maior parte de território de análise tem uma vegetação arbustiva de selva mediana e alta perennifolia com uma degradação de solo moderada a causa do pastoreio excessivo e da redução de matéria orgânica pelas atividades agrícolas de monocultura e de grão escala.

Na parte socioeconômica, encontramos que mais do 50% das populações que habitam essas microbacias apresentam insuficiência econômica acorde aos índices do Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), por de baixo da linha de pobreza estabelecida pela ONU e que se refere a um ingresso mínimo para acessar à cesta básica em uma zona geográfica particular. Atualmente essa população depende fortemente das transferências governamentais. Por outro lado, cabe mencionar que a maior parte da agricultura acontece nas partes baixas das sub-bacias, quanto a criação do gado acontece na parte meia maiormente, na zona norte desta região. Esse dado é relevante porque existem nesta zona pelo menos duas grandes processadoras de carne posicionadas na indústria alimentaria no país, também uma empresa dedicada a agroindústria orientada produção de suco de cítricos, assim como uma Hidroelétrica de ciclo combinado e gerenciada pela Comisión Federal Nacional (CFE) de México. A presença de cada uma de estas empresas gera uma tensão específica sobre o impacto negativo tanto no ambiental quanto no social, devido à imersão de novos atores à região, assim como incremento da insegurança no âmbito público.

Sobre esse ponto tem diversa literatura que aborda os conflitos socioambientais e as tensões entre comunidades e particulares, ao qual se sumam outros atores como ativistas, academia e organizações da sociedade civil. Marisol de la Cadena (2016) é uma das autoras que tem se debruçado pela trama que a divergência gerada entre duas formas de se relacionar com o ambiente. Particularmente desde o caso de comunidades indígenas dos Andes peruanos e a rejeição da população local aos megaprojetos. Em uma passagem do livro *Naturaleza dissociadora* (2016), De la Cadena cita alguns vários conflitos deste tipo na região andina, a partir do qual resgato o seguinte:

Los procesos que cuestionan la universalidad del reparto de lo sensible entre naturaleza universal y humanos, por supuesto, no se refiere solamente al caso de los *runakuna* con los seres-Tierra. Aquí hay otro ejemplo: en la parte norte de los Andes del Perú, una compañía minera pretende desecar varias lagunas para extraer cobre y oro de algunas de ellas, y arrojar el desecho mineral a otras. A cambio, se construirían depósitos con capacidad acuífera muchas veces mayor a la de las lagunas. Opuestos al plan, los ambientalistas argumentaron que los depósitos destruirían el ecosistema de las lagunas, un paisaje hecho de tierras agrícolas, humedales de gran altitud, ganado, humanos, árboles, cultivos, arroyos y manantiales. La población local añade que las lagunas son su vida: sus plantas, animales, suelos, árboles, familias son con esa agua específica que no puede traducirse en agua de depósitos, ni siquiera si con ello se surte más agua, como lo promete la compañía minera. No sería la misma agua, que ellos defienden como “guardianes de las lagunas”. Las personas han muerto en este hacer público, como otro caso de guerra contra los que se oponen a la traducción de la naturaleza en recursos. De hecho, incluso los guardianes de las lagunas nunca han dicho que el agua es un ser —es agua local, y como tal, naturaleza, aunque intraducible como H₂O—. (DE LA CADENA, 2016: 258).

O que Marisol de la Cadena argumenta é que a materialidade que relaciona a água desde o ponto de vista das instituições públicas é diferente daquela referida pela população local. Para essa autora, o termo de “materialidade relacional” se refere às diferentes materialidades que adquirem as coisas a partir dos pontos de vista que os percebem. Tanto as interações materiais quanto as simbólicas são importantes para entender essa doação afetiva às coisas desde o ponto de vista local. Evidentemente, México também apresenta uma extensa lista de casos similares ao citado; uns dos fatores que complexificam os conflitos socioambientais têm a ver com organizações criminosas na produção e comercialização ilícita de recursos florestais, pesqueiros, pecuários e agrícolas, tais como a extração ilegal de madeira nas florestas, a pesca de espécies em perigo de extinção associados a uma mecânica global de comercialização. Claramente, também existem uma série de conflitos ambientais a partir de imersão de megaprojetos da indústria de alimentos, as mineiras e o resto do setor de energéticos (TOLEDO e BARRERA-BASOLS, 2013), assim como as tensões

ambientais pela imersão da indústria, a disputa pelo recurso hídrico e as tensões transfronteiriças com o Norte (SANCHEZ, 1989; LASCURAIN, 2018).

Na Huasteca Potosina, essa trama se evidencia na agroindústria da cana devido à alta demanda de água que ela exige (DE LEÓN, 2012). Porém, historicamente o recurso hídrico tem sido ameaçado por diferentes momentos da política pública e a lógica de extração desenfreado. Essa passagem ilustra bem o terceiro vértice do triângulo da hidrosocialidade: as relações de poder que modelam a forma de interagir com a água na prática.

A Huasteca Potosina apresenta um caso específico que vale a pena mencionar; me refiro à ameaça latente do *fracking* ou método de extração de petróleo e gás mediante fraturação hidráulica. A relevância deste tema na Huasteca remonta à primeira metade do século XX, quando a Huasteca Potosina foi parte do “berço do petróleo” no México. Particularmente, o município de Ébano que durante a época Cardenista aportou à bonança do México pós-revolucionário. Com as transformações socioeconômicas do país e as reformas constitucionais dos anos 90, abriu alguns espaços para a inversão privada. Porém, o ponto crucial foi em 2013, quando entrou em vigor a reforma energética que permitia não apenas maior inversão privada, mas permitia a empresas estrangeiras explorar e produzir petróleo e gás no país. Neste teor que diversas empresas transnacionais ganharam licitações com este fim. A ausência de regulamentos legislativos favoreceu o setor energético permitindo o uso de água na exploração e extração de hidrocarbonetos em reservatórios não convencionais (JACOBO-MARÍN, 2021).

Fotografia 21. Encontro regional para a formação de organismos cidadãos sociais de água na Huasteca com a bandeira “Não ao fracking”.



Fonte: Coleção do autor (2023).

Essa circunstância resenhada teve impacto em uma das comunidades mencionadas neste trabalho, o *ejido* de San Pedro, município de San Antonio. Isto devido a que uma empresa chinesa tinha firmado um contrato com PEMEX (empresa estatal de petróleo e gás natural mexicana) que permitia a exploração de petróleo em uma zona próxima à rota de um gasoduto antigo. A comunidade de San Pedro tem uma memória viva a esse respeito, já que há mais de meio século convivem com as ventilações de gás natural em diversos pontos da localidade. Essas ventilações produzem um som constante de gás saindo a pressão com um cheiro parecido com o gás doméstico, pelo menos na densidade que se percebe ao olfato, junto com a sensação de tontura na hora de sentir o cheiro (Notas de campo, 29 de janeiro de 2023). Ao passo da notícia e da presença de atores externos, assim como a presença repentina de pessoal de PEMEX na comunidade, San Pedro começou a realizar assembleias intercomunitárias para exigir explicação das autoridades. Após a mobilização regional promovida por autoridades comunitárias, municipais, ONGs e sociedade civil, o tema foi posicionado no congresso local e, posteriormente, a nível federal.

Fotografia 22. Aberturas para respiração de gás natural funcionando na comunidade de San Pedro, San Antonio, SLP.



Fonte: Coleção do autor (2023).

Como foi esboçado no primeiro capítulo, é preciso lembrar que durante os protestos contra o *fracking*, os *alim já* ou buscadores de água, adquiriram certa relevância na opinião pública, devido à autoridade que eles tinham para falar do que acontece com as veias de água ou linhas de água subterrâneas. Para o *alim já*, e médico tradicional seu Aristeo, traduzir o impacto ambiental em termos do conhecimento local foi crucial para mobilizar as comunidades ao redor da rejeição desse e outros megaprojetos, assim como para integrar aos jovens no processo de mobilização (Notas de campo, 16 de outubro 2022). Aristeo falava da necessidade de convidar as pessoas a “chorar aos rios para encherlos de água” (Aristeo, outubro de 2022) como uma forma de sentir inconformidade para atuar e fazer com que os corpos de água permaneçam em boas condições para as gerações futuras.

O elo das relações de poder fecha o ciclo da hidrosocialidade. Atualmente, essa experiência coletiva é internalizada na percepção social de San Pedro e comunidades vizinhas. Durante as oficinas do processo do diagnóstico hidrosocial mencionado neste apartado, as pessoas traduziram rapidamente conceitos como “bacia” e “divisor de águas” para términos de referência que expressam a forma de sentir o ambiente. Por exemplo, definiram a bacia como uma *tima’ kit axi tí pejal* (recipiente que divide um lado de outro). Pelo menos uma das microbacias delimitadas para o estudo foi nomeada com o termo de *tima’*. Normalmente, este recipiente é

usado pelas pessoas adultas como acessório de viagem, trata-se de uma cabaça partida pela metade usada como xícara, embora também como elemento cerimonial nos pedidos de chuva e em algum outro ritual.

Fotografia 23. *Tima'* ou xícara usada em contexto ritual.



Fonte: Coleção do autor (2021).

Em suma, a implementação de projetos sociais sob o desafio da diferença cultural implica a tarefa constante da tradução cultural. O contraste entre o modo de identificação desde o qual foi concebido o projeto e onde será implementado, pese às metodologias participativas, supõe uma certa incomensurabilidade. Procurei sintetizar isto na ideia de “ações baseadas em resultados *versus* ações baseadas em formas de sentir”. Quando desde o âmbito do saber técnico-especializado se fala de bacia a ponte de conexão com o conhecimento local não depende da capacidade de explicar com minúcia técnica as características do objeto “bacia”, já que isto se torna uma dinâmica autorreferente. A tradução cultural depende, portanto, da capacidade de compreender a materialidade relacional desde um ponto de vista transitório entre o próprio o alheio. Por exemplo, o enfoque de bacia fez sentido desde o ponto de vista local na medida que as características fazem sentido na imaginação sensível das

peças: a forma côncava, a função de conter líquido e de trasvasar de um conteúdo a outro, além da semelhança atribuída pelas pessoas de isso tudo com um objeto ritual habitual, foram características que permitiram às pessoas participantes das oficinas se apropriarem dos termos usados pelos consultores. Daqui a importância de integrar técnicos locais falantes da língua materna das comunidades onde se implemente um projeto, já que é por eles que o trabalho comunitário adquire sentido de organicidade. Embora muitas vezes os tempos administrativos dos projetos não batam com os tempos locais, a figura mediadora vai ser um ponto de conexão entre a razão instrumental e o *kwajíl alwa*.

AS PARTES E O TODO: PARA UMA MATERIALIDADE ANALOGISTA

O ser humano não pode se abstrair de seu entorno. A percepção e compreensão do mundo são processos profundamente influenciados pelas interações com o ambiente. A maneira de um *render*, essas figurações adquirem texturas, formas simbólicas munidas aos afetos, objetos que fazem -sentir-. É assim que a experiência humana não pode ser dissociada das condições materiais e sociais em que se encontra. Portanto, a meu ver a relação do sensorial e o ambiente devém em uma preocupação pela materialidade afetiva, ou ressonância emocional na agência dos objetos.

Desde uma perspectiva relacional, o ponto de vista modela ao objeto. Isto implica que estruturas de pensamento divergentes resultam em diversas corporeidades e na capacidade de perceber atuantes diversos. Nessa perspectiva, o sensorial não é apenas uma questão sensitiva unidirecional, mas uma forma de compreender e se relacionar com o ambiente e os seres que o habitam. Melhor ainda, a reflexão sobre quem percebe e aquilo percebido toma o lugar de uma engenharia reversa dos processos que pese a uma carga simbólica densa, trabalham fundamentalmente para solucionar um problema. A relação circular entre o sensorial e o corpo pode funcionar como um lugar de reflexão sobre como um ponto de vista habilita sentidos e permite desenvolver habilidades específicas. Atrás de um artefato ou um conceito descansa uma forma de resolver o mundo, não unicamente de forma utilitária ou instrumental, mas sim como sequência de intenções conscientes ou inconscientes: um fim prático, uma forma de comunicar algo ou a procura por atingir um estado de ânimo.

A busca de água e as habilidades desenvolvidas pelos *alim já* constituem um exemplo claro do acima exposto. Sob as mais elaboradas formas de ritualização, benção e curandeirismo, os especialistas locais conseguem resolver uma problemática: a necessidade de água apta para consumo humano. Mas não apenas se trata de resolver um problema, e sim de conseguir um estado de bem-estar, que podemos sintetizar pelo termo local de *k'wajil alwa*. De forma complementária, um estudo que poderia ampliar o horizonte sobre os *alim já*, seria aquele que se orientasse a explorar a correlação entre ambiente e conhecimento; por exemplo, abordando a resposta fisiológica a aquilo que produz conhecimento *tének* sobre o

ambiente, bem como as condições psicológicas e até cognitivas do processo de aprendizagem entre os buscadores de água.

Levando o tema em perspectiva, me interessei pelo sensorial quando pensada em diferentes modos de identificação, particularmente no analogismo. A noção de fractalidade, alimenta a imaginação antropológica sobre como operam as figurações tének sobre o cosmos. O sistema de objetos do mundo analogista se encontra fraccionado, com propriedades individuais e organizadas em uma matriz hierarquizante. O sensorial desde o analogismo opera com uma lógica gestaltiana a qual tende a dar continuidade às formas irrepitíveis e descontínuas mediante analogias e semelhanças que ligam o macrocosmos com o microcosmos. A conexão que Merleau-Ponty situa entre o corpo vivido e o mundo que ele percebe parece ter uma escala análoga com a "restituição ecológica" da que falava Rappaport (1999), a qual emerge do esforço subjacente da espiritualidade de restaurar o equilíbrio do humano com seu entorno, e que tinha sido perdido no momento em que a linguagem atrapalhou essa troca de energias.

Nesta sequência, pensar o conhecimento, como forma de sentir o ambiente, nos levou para o caso do curandeirismo tének. Desde a moldura do pensamento mesoamericano, o curandeirismo e a bruxaria problematizam o equilíbrio anímico e a troca de energias entre agentes multi-espécie, seja para sarar, para fazer com que algo aconteça ou para fazer mal em alguém. O efeito sensorial da eficácia simbólica é "eficaz" porque tem referentes materiais que modelam a percepção em uma relação circular com a cosmovisão. Trata-se de uma forma de intervir aos outros enquanto se interage com o ambiente. Claramente, o ambiente inclui as pessoas e as formas de organização comunitária, daqui que a tecnologia social mais efetiva para resolver problemas a nível comunitário seja o sistema de cargos.

A organização comunitária é outra forma de modelar e sentir o ambiente. Repete-se aqui a lógica fractal enquanto operador cosmológico: cada cargo tem uma distribuição semelhante ao sistema maior que o contém. Como foi abordado, o sistema de cargos tem tarefas destinadas para gerenciar, resguardar e vigilar os bens materiais e imateriais das comunidades; ao mesmo tempo, cada cargo específico possui uma distribuição similar, a saber, um tesoureiro, um notificador e um órgão responsável pelo controle interno das funções correspondentes. Daí que organização comunitária se resume em uma palavra como *junkudhtaláb*: totalidade em cada um,

ou cada parte contendo o todo. Parecido com a “pessoa dividual” que Marilyn Strathern (2004; 2016) se refere para o caso melanésio para mostrar que cada pessoa da comunidade contém os vínculos de relações passadas de uma constelação social.

Tendo como base o princípio da reciprocidade, outra possível continuação deste trabalho é a abordagem do parentesco e a associatividade intercomunitária entre famílias enquanto uma estratégia de reprodução social e, por fim, uma das tecnologias sociais mais importantes da socialidade tének. Basta dizer por agora que a percepção do ambiente perpassa a morfologia social enquanto um complexo de relações socioambientais. Como já foi mencionado, a sensorialidade não se refere à recepção de estímulos, mas a uma *corporização* do processo ecológico que é vivenciado desde a experiência humana.

Então, qual é a conexão de tudo isso com a sacralização da água e qual a relação com a percepção do ambiente para os tének da Huasteca Potosina? Se como apontamos anteriormente, a mente está espalhada no corpo e no seu ambiente devemos levar em conta que não há uma grande disparidade entre o que é considerado “sagrado” e a vivência do sagrado. Segundo a visão dos tének, a água é *sacralizável* porque serve como um canal de expressão das divindades, embora a própria água não seja considerada divina. Ao igual que o trovão, divindade acima das outras em ordem de hierarquia, o que chamaríamos de entidades “abióticas” são ao mesmo tempo pontos de referência cosmogônica e formas comunicativas de uma ordem cosmologicamente maior ao mundo terrenal. A diferença entre a sacralização e a experiência do sagrado é que o primeiro tem a ver com o que Rapapport (1999) chamava de respostas adaptativas de uma estrutura ou organismo perante ameaças potenciais, enquanto o segundo se refere ao corpo vivenciando esse processo.

Se a sacralização está relacionada com o gerenciamento dos riscos ambientais, sem necessidade de se tratar unicamente de entidades animadas, então a ecologia teria muito a dizer sobre este fenômeno. Descobrimos que para os tének (e possivelmente para outros grupos mesoamericanos) os elementos como a água, o vento e o sol não são formas de vida, mas sim indicadores ambientais susceptíveis de serem percebidos desde um modo de percepção específico. As atribuições sagradas da água, além de serem importantes em relação à chuva e a disponibilidade de água nas comunidades, configura uma parte fundamental do conhecimento tradicional sobre *mim tsabal* e a organização do espaço a partir dos *junchik an kublab*

(pontos cardenais). Essa importância é evidenciada na conexão dessas atribuições, práticas e rituais com a manutenção do ambiente para favorecer a reprodução dos médios de subsistência.

Um futuro projeto de pesquisa que vise a intervenção para a gestão territorial pode resgatar o conhecimento sobre as bacias hidrológicas nos termos que os tének teorizam as veias de água (*belil na já*), as atribuições dos poços (*mom*), o comportamento da água no seu fluxo até se conformar enquanto massa ou corpo de água (*tadhidhil na tima*). O potencial desse conhecimento, como já o senhor Aristeo me falou, é chave para pensar em plano de educação ambiental que incorpore as novas gerações e respeite o conhecimento dos antigos.

Como comentário final, gostaria de apontar que se a mente é imanente às trajetórias do agente, e as trajetórias constitutivas do ambiente em qual se encontra imerso, então o conhecimento tradicional é um correlato do processo de adaptação de uma pessoa nos ambientes que se desenvolve. É por essa razão que considero que o conhecimento tradicional opera como engenharia vernácula, e diversos casos deveria tomar o status de uma “etnociência” (e.g. “ciência indígena”) que marque a pauta de projetos de desenvolvimento comunitário quando orquestrados por ONGs, órgãos de governo ou atores externos às comunidades. A ciência, institucionalmente aplicada, tem uma dívida com esse conhecimento quando legitima apenas aquilo se torna inteligível para si mesma.

A tecnologia como um produto do modo de identificação em nos conta do arco de soluções possíveis e “pensáveis” sob o guarda-chuva de uma cosmovisão ou constelação de ideias. Enquanto no Ocidente naturalista a tecnologia tipicamente é vista como um instrumento para controlar a natureza, no animismo as tecnologias podem cumprir um papel importante na comunicação com outros seres. Assim, no analogismo tének da Huasteca Potosina encontramos que a tecnologia da água busca regular diversos planos da existência que se expressam no tempo, a chuva, os ventos, a colheita, na música, no bordado. A tecnologia no analogismo contribui a recompor essa “fragmentação” dos seres a qual se deixa ver “analogamente” mediante os fractais que ligam os diferentes entre diferentes níveis de figuração, tais como o bordado e a cosmogonia, ou a figuração progressiva entre uma bacia de barro, um poço e uma bacia hidráulica.

Faltaria somar a essa reflexão final que essa “engenharia vernácula” é um conhecimento que se nutre não só de um tipo do raciocínio silogista, mas daquelas emoções que proporcionam informação do mundo na hora de interagir com ele. Conferir um status de relevância às emoções pode ser um exercício que nos convida a refletir sobre os custos de uma ética hiper-naturalista, onde a natureza é considerada alheia ao humano, permitindo facilmente sua objetificação e, por fim, a sua exploração. Como traduzir isto de modo de identificação para outro? Podemos aproveitar o grão desenvolvimento do conhecimento ocidental o nos permite assimilar formas de organizar o mundo divergentes. Em concreto, isto implicaria pensarmos em uma ontologia relacional, sobre como se materializam os afetos desde uma cosmo percepção específica. Além disso, no campo da intervenção nos permitiria considerar os afetos como critério no desenvolvimento de projetos sociais, e perguntar-nos: como se sentem as soluções que planejamos para enfrentar os nossos desafios técnicos no dia a dia?

Como já foi refletido ao longo deste trabalho, os modos de identificação e seus respectivos modos de relação existem não existem em estado puro, senão como arranjos que preponderam um eixo organizador de operadores cosmológicos. Refletir sobre essas tipologias foi ao mesmo tempo o esforço de pensar sobre o continuum possível entre elas. Pensar na continuidade entre corpo e ambiente desde um horizonte de pensamento ocidental (inspirado por outros horizontes), permite-nos abrir espaço para uma “ecosofia”: uma forma de fazer, sentir pensar desde a responsabilidade do ser humano que considere o ambiente enquanto extensão de si mesmo. A virada consistiria em reorganizar a hierarquia do *status quo* gnoseológico, o qual coloca a razão instrumental como condição sensível da percepção. Admitir essas outras fontes de pensamento desde o nosso próprio substrato cosmológico, sem dúvida, suscita um convite para uma forma de consciência ecológica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALAGRA-SILLER, Marcos, et al. Implicaciones territoriales del fenómeno de la sequía en la Huasteca Potosina. **Espaciotiempo**, n. 4, p. 56-67, 2009.

AUSTIN, Alfredo López. **The human body and ideology: Concepts of the ancient Nahuas**. Salt Lake City: University Press of Utah. 1988.

AUSTIN, John Langshaw. **How to do things with words**. Oxford: Oxford University Press, 1975.

ÁVILA, M.; ARIAS, F. Cuando Maamlaab y Junkil aab despiertan: agua, identidad y tradición oral entre los teenek de la huasteca. **Agua en la Cosmovisión de los Pueblos Indígenas en México**, SEMARNAT: Cidade do México, 2016. p. 59-70.

BANCO DE MÉXICO. Sequía en México y su Potencial Impacto en la Actividad Económica. **Informe Ejecutivo del informe Trimestral Abril - Junio 2022**, p. 30-35, 2022.
<<https://www.banxico.org.mx/publicaciones-y-prensa/informes-trimestrales/%7BF8F949A8-BAA8-08D9-9ECF-6A6469A27FE1%7D.pdf>> Acceso em: 8 de abril de 2023.

BARRIENTOS, Leopoldo Trejo, et al. **Sonata ritual: cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional**. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. El regreso de la barbarie, una crítica etnográfica a las ontologías “premodernas”, **Antropología y Ciencias Sociales**, n. 16, p. 9-34, 2014.

BASSOLS, Ángel. **México formación de regiones económicas**. Influencias, factores y sistemas. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

BATTCKOCK, Clementina Lisi. **Las aguas y el mar. Meditaciones sobre su representación en el pensamiento mesoamericano**. Revista de Arte Ibero Nierika, 2023, no 23, p. 118-157.

BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles L. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. **Annual review of Anthropology**, p. 59-88, 1990.

BENEDICT, Ruth. **Patterns of culture**. Boston; New York: Houghton Mifflin Company, 1934.

BERNARD, A.; STEINMULLER, W.; STRICKER, U. **Ideokinesis: A creative approach to human movement and body alignment**. Berkeley: North Atlantic Books, 2006.

BERQUE, Augustin. Território e pessoa: a identidade humana. **Revista de Ciências Sociais PUC-Rio**, v. 6, p. 11-23, 2010.

BOAS, F. The Methods of Ethnology. **American Anthropologist**, v. 22, n. 4, 1920. p. 311-321.

BOURRIAUD, Nicolas. **Esthétique relationnelle**. Paris: Les Presses du Réel, 1998.
 BRODA, Johanna. El agua en la cosmovisión de Mesoamérica. Em: SEMARNAT, **Agua en la Cosmovisión de los Pueblos Indígenas de México**, Ciudad de México: Comisión Nacional del Agua, p. 13-28, 2016.

BRODY, Hugh. **Maps and Dreams: Indians and the British Columbia Frontier**. London: Faber and Faber, 1986.

BUTLER, Judith. **A critical sense**. Em OSBORNE, P. Londres: Routledge, 2013.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura; STEIL, Carlos Alberto. A sacralização da natureza e a 'naturalização' do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. **Ambiente & sociedade**, v. 11, p. 289-305, 2008.

CASTRO, José Esteban. **Territorios hidrosociales en disputa**. 2022.

CONAGUA (2023) Monitor de Sequía de América del Norte, junio 30 2023. **Servicio Meteorológico Nacional Nacional**. Disponível em smn.conagua.gob.mx/tools/DATA/Climatología/Sequía/Monitor_de_sequía_en_America_del_Norte/sequia0623.pdf Acesso em 22 de fevereiro de 2024.

CONAGUA [Comisión Nacional del Agua]. **Guía para la colecta, manejo y las observaciones de campo para bioindicadores de la calidad del agua**. Cidade do México: CONAGUA, 2004.

CONAGUA, "Normales climatológicas para el estado de San Luis Potosí - 1901-2020", **Servicio Meteorológico Nacional Nacional**. Disponível em smn.conagua.gob.mx/tools/RECURSOS/Normales_Climatologicas/Normales9120/slp/nor9120_24005.txt Acesso em 22 de fevereiro de 2024.

COPLADE (Comité de Planeación del Desarrollo Estatal). Diagnóstico, Vertiente 1.5 Salud. Dirección de Planeación del Gobierno del Estado de San Luis Potosí. 2022. Disponível em: <https://ped.slp.gob.mx/diagnostico1.5.html#:~:text=Fuente%3A%20Servicios%20de%20Salud%20del,en%20menores%20de%20cinco%20a%C3%B1os> [acesso em: 31 de agosto de 2024].

CORRESPONSALES. Se extienden los estragos por la sequía en el país. **La Jornada**, 2021. Disponível em: [La Jornada - Se extienden los estragos por la sequía en el país](https://www.lajornada.com.mx/2022/07/01/se-extienden-los-estragos-por-la-sequia-en-el-pais/) Acesso em: 1 de julho de 2022.

CSORDAS, Thomas J. Somatic modes of attention. Em **Body/meaning/healing**. New York: Palgrave Macmillan US, p. 241-259, 2002.

CSORDAS, ThomasJ. Asymptote of the ineffable: embodiment, alterity, and the theory of religion. **Current anthropology**, v. 45, n. 2, p. 163-185, 2004.

DA COSTA, F., GRINFELD, M. e WATTIS, J. A hierarchical cluster system based on Horton–Strahler rules for river networks. **Studies in Applied Mathematics**, v. 109, n 3, p. 163-204, 2002.

DE LA CADENA, Marisol. Naturaleza disociadora. **Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia, Medellín**, v. 31, n. 52, p. 253-263, 2016.

DE LEÓN, Germán Santacruz. Conflictos sociales por el uso del agua en la cuenca del río Valles, Huasteca, México (1900-1945). **Revista de El Colegio de San Luis**, v. 2, n. 4, p. 100-129, 2012.

DE VIDAS, A. (2003). **El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (huasteca veracruzana, México)**. México: CIESAS / El Colegio de San Luis / CEMCA / IRD.

DE VIDAS, Ariel. **El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana México)**. México: Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis/Centro Francés de Estudios Mexicanos & Centroamericanos/Instituto de Investigaciones para el Desarrollo, 2003.

DE VIDAS, Ariel. Las Dimensiones étnicas y simbólicas de la envidia entre los teenek de Loma Larga. Em: Pérez, A. (Org.). **La Huasteca. Concierto de saberes. Homenaje a Lorenzo Ochoa**. Cidade do México: Universidade Nacional Autónoma de México, 2013. p. 137-154.

DESCOLA, Philippe. Beyond nature and culture: Forms of attachment. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v.. 2, n. 1, p. 447-471, 2012.

DESCOLA, Philippe. Cosmopolitics as ontological pluralism. **The Otherwise**, issue 1, p. 29-42, 2018.

DESCOLA, Philippe. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. **Horizontes antropológicos**, v. 8, n. 18, p. 93-112, 2002.

DESCOLA, Philippe. **Las lanzas del crepúsculo. Relatos Jíbaros. Alta Amazonía**, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

DHARMADHIKARI, N. et al. Vein width measurement of groundwater on Earth's surface using Semiconductor Laser Light and Proton Precession Magnetometer. **Journal of Applied Geophysics**, v. 171, p.103864, 2019.

DOF (Diario Oficial de Federación). Acuerdo por el que se dan a conocer los resultados del estudio técnico de las aguas nacionales superficiales en las cuencas hidrológicas Arroyo Zarco, Río Nádó, Río Galindo, Río San Juan 1, Río Tecozautla, Río San Juan 2, Río Grande de Tulancingo, Río Metztitlán 1, Río Metzquititlán, Río Metztitlán 2, Río Amajaque, Río Claro, Río Amajac, Río Calabozo, Río Los Hules, Río Tempoal 1, Río San Pedro, Río Tempoal 2, Río Verde 1, Río Verde 2, Río Verde 3, Arroyo El Puerquito o San Bartolo, Arroyo Altamira, Río Santa María 1, Río Santa

María 2, Río Santa María 3, Río Tamasopo 1, Río Tamasopo 2, Río Gallinas, Río El Salto, Río Valles, Río Tampaón 1, Río Choy, Río Coy 1, Río Coy 2, Río Tampaón 2, Río Victoria, Río Tolimán, Río Extoraz, Embalse Zimapán, Río Moctezuma 1, Río Moctezuma 2, Río Tancuilín, Río Huichihuayán, Río Moctezuma 3, Río Moctezuma 4, Río Jaumave-Chihue, Río Guayalejo 1, Río Guayalejo 2, Río Sabinas, Río Comandante 1, Río Comandante 2, Río Mante, Río Guayalejo 3, Arroyo El Cojo, Río Tantoán, Río Guayalejo 4, Río Tamesí, Río Moctezuma 5, Río Chicayán 1, Río Chicayán 2, Río Pánuco 1, Arroyo Tamacuil o La Llave y Río Pánuco 2, mismas que forman parte de la subregión hidrológica Río Pánuco de la Región Hidrológica número 26 Pánuco, 7 de fevereiro de 2018.

DOF [Diario Oficial de la Federación] NORMA Oficial Mexicana NOM-127-SSA1-2021, Agua para uso y consumo humano. Límites permisibles de la calidad del agua. **Secretaría de Salud**, publicada no 2 de maio de 2022.

ELIADE, Mircea. **Lo profano y lo sagrado**. Cidade do México: Paidós. 2022.

ESTRADA, S. (4 de setembro de 2020). Huasteca Potosina, zona de mayor sequía extrema em México (Conagua). El Universal, 2021. Disponível em <<https://sanluis.eluniversal.com.mx/nacion/09-04-2020/huasteca-potosina-zonademayor-sequia-extrema-en-el-pais-conagua>> Acesso em: 30 de abril de 2023.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "About participation". **Culture, Medicine, and Psychiatry**, v. 14, n. 2, p.189-199, 1990.

FELD, Steven. **Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression**. Durham: Duke University Press, 2012.

FOLEY, John Miles. Word-power, performance, and tradition. **Journal of American Folklore**, v. 105, p. 275-301, 1992.

GALINIER, Jacques. Entrevista com Jacques Galinier. **Mana**, v. 23, n. 1, p. 255-267, 2017.

GALINIER, Jacques. **The World Below. Body and Cosmos in Otomí Indian Ritual**. Boulder: University Press of Colorado, 2004.

GALINIER, Jean. La persona y el mundo de los sueños de los otomíes. Em: PERRIN, Michel (ed.) **Antropología y experiencias del sueño**. Quito: Abya Yala, p. 67-78, 1990.

GELL, Alfred. Art and agency: an anthropological theory. Oxford: Clarendon Press, 1998.

GELL, Alfred. Strathernograms, or, the semiotics of mixed metaphors. Em: GELL, A.; Hirsch, E. (eds.), **The Art of Anthropology: Essays and Diagrams**. Althone Press, 1999. p. 29-75.

GERULA, Ricardo. **Radiestesia. El Arte de Sentir Las Radiaciones**. Buenos Aires: Kier, 2004.

GIBSON, J. **The ecological approach to visual perception**. New York: Psychology Press, 1979.

GIBSON, James. **The senses considered as perceptual systems**. Boston: Houghton-Mifflin, 1966.

GOLDMAN, Márcio. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. **Revista de Antropologia**, v.39, n.1, p. 83-109, 1996.

GONZÁLEZ, Mauricio e Medellín, Sofia. Los ropajes del agua: aproximaciones a los cuerpos de agua entre los Nahuas de la Huasteca. Em: MURRILLO, D. e OSORIO, I. (orgs.) **Agua y diversidad cultural en México**. Montevideo: UNESCO, 2008.

GONZÁLEZ, Roberto Martínez; BARONA, Carlos. La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo de perspectivas. **Anales de Antropología**, v. 49, n. 2, p. 13-72, 2015.

GUATTARI, Félix. As três ecologias. Campinas: Papirus, 2009.

HARAWAY, Donna. Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin. **Environmental humanities**, v. 6, n. 1, p. 159-165, 2015.

HERNÁNDEZ, José Bardomiano. Acerca de árboles, acerca de familias. Em: Pérez, A. (Org.). **La Huasteca. Concierto de saberes. Homenaje a Lorenzo Ochoa**. México: Universidade Nacional Autónoma de México, p. 137-154, 2013.

HERNÁNDEZ, José Bardomiano. El espejo etéreo. Etnografía de la interrelación teenek sociedad-naturaleza. Trabalho de Conclusão de Curso. **Escuela Nacional de Antropología e Historia**, 2007.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

IBARRA, José Tomás, et al. Etnoecología chinanteca: conocimiento, práctica y creencias sobre fauna y cacería en un área de conservación comunitaria de la Chinantla, Oaxaca, México. **Etnobiología**, 2011, v. 9, n. 1, p. 36-58.

INGOLD, Tim. **Being alive: Essays on movement, knowledge and description**. Abingdon, UK: Routledge, 2011.

INGOLD, Tim. **Culture, nature, environment: Steps to an ecology of life**. New York: Routledge. 2021.

JACOBO-MARÍN, Daniel. Derechos de agua, centralización hidráulica y seguridad energética. **Una perspectiva desde la justicia hídrica y el litigio ambiental comunitario en México**. Tesis de doutorado. Universidade de Jaén, Jaén, 2021.

JUÁREZ, Vicente. Declaran emergencia por sequía en 13 municipios de San Luis Potosí. **La Jornada**, 2019. Disponível em <<https://www.jornada.com.mx/2019/10/15/estados/027n1est>> Acesso em: 29 de junho de 2022.

JUARROZ, Roberto. **Poesía vertical (Antología)**. Madrid: Visor Libros. 1991.

KELLY, José Antonio 2001. "Fractalidade e troca de perspectivas". **Mana**, v. 7, n. 2, pp. 95-132.

KOHN, Eduardo. **How forests think: Toward an anthropology beyond the human**. University of California Press, 2013.

Lagrou, E. (2020). Nisun: A vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus. **Blog da Biblioteca Virtual do Pensamento Social**, v.13, 2020.

LANGDON, Esther Jean. Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. **Ilha Revista de Antropologia**, p. 35-56, 1999.

LANSING, J. Stephen. Balinese "water temples" and the management of irrigation. **American anthropologist**, v. 89, n. 2, p. 326-341, 1997.

LASCURAIN, Mauricio. Teoría de regímenes internacionales: el caso del recurso agua en el régimen ambiental México-Estados Unidos. **Sí Somos Americanos**, v. 18, n. 2, p. 128-158, 2018.

LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social. An introduction to Actor-Network-Theory**. Oxford: Oxford University Press. 2005.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, et al. **Los huastecos, según los informantes de Sahagún**. UNAM: Ciudad de México, 1965.

LÓPEZ, D. H., e Yopla, D. Método zahorí, alternativa de precisión y bajo costo en la búsqueda de aguas subterráneas comparado con el método SEV, aplicado en pequeña minería. Trabalho de Conclusão de Curso. **Universidade Privada del Norte**, 2015.

MARTÍNEZ-DE LA ROSA, Alejandro; HERNÁNDEZ-VACA, Víctor. Envidia, respeto y brujería entre los Nahuas y teenek En torno al arpa de la huasteca potosina. **Ra Ximhai**, v. 13, n. 1, p. 101-116, 2013.

MARTÍNEZ-RUIZ, José Luis; MURILLO, Daniel. **Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México**. México: SEMARNAT, 2016.

MARTINS, Leda Maria. Corpo, Lugar da Memória. **Brasil Afro-Brasileiro**, p. 63-86, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenología de la percepción**. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

NAESS, Arne Ecology. **Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

NAESS, Arne. Ecosophy and gestalt ontology. **The Trumpeter**, v. 6, n 4, p. 134-137 1989.

NEURATH, Johannes. Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas. Relaciones. **Estudios de historia y sociedad**, v. 39, n. 156, p. 167-194, 2018.

OCHOA, Lorenzo. **Huastecos y Totonacos: una antología histórico-cultural**. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

PASS, Forrest D. Material evidence of folk hydrology in rural Canada: The well auger and dowsing rods of Hamilton "Ham" Brereton. **Water History**, v. 13, n. 3, p. 265-291, 2021.

PITARCH, Pedro. A linha da dobra. Ensaio de cosmologia mesoamericana. **Mana**, v. 24, p. 131-160, 2018.

PITARCH, Pedro. **La cara oculta del pliegue**. Antropología indígena. México: Artes de México, 2013.

PITARCH, Pedro. La línea del pliegue. Ensayo de topología mesoamericana. Em: PITARCH, P (coord.). **Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica**, Madrid: Nola, p. 193-230, 2020.

PITARCH, Pedro. Tú nos has soñado. Notas sobre el sueño en los cantos chamánicos tzeltales, **Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**, 9: 21-42, 2017.

RAPPAPORT, Roy A. **Ritual and Religion in the Making of Humanity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

RODRÍGUEZ-GIRALT, Israel; ROJAS, David; FARÍAS, Ignacio. **Cosmopolíticas. Pléyade**, n. 14, p. 1-15, 2014.

SAHGUN, Fray Bernardino. **Historia General de las Cosas de la Nueva España**, Barcelona: Linkgua, 2009.

SÁNCHEZ, Roberto. La negociación de conflictos ambientales entre México y Estados Unidos. **Frontera norte**, v. 1, n. 1, p. 77-96, 1989.

SÁNCHEZ, Rosa Virginia. Anuschka van't Hooft y José Cerda Zepeda. **Los que relatan de antes. Kuentos tének y nahuas de la Huasteca**. Revista de Literaturas Populares. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

SANTOS, Leona Concepción. **La iconografía tének de origen ancestral**, México: INPI, Edição digital, 2020.

SANTOS-FITA, Dídac, et al. La milpa comedero-trampa como una estrategia de cacería tradicional maya. Estudios de cultura maya, v. 42, p. 87-118, 2013.

SHIRATORI, Karen, OROBITG, Gemma, RIBEIRO JÚNIOR, Roberto Romero, GONGORA, Majoí Fávero, HOTIMSKY, Marcelo. "Nós que sabemos sonhar": **Entrevista com Sandra Benites**, Sérgio Yanomami e Alberto Álvares. *Revista de Antropologia*, v. 65, n.3, p.1-16, 2022.

STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical Proposal. Em: LATOUR, B. e Weibel, P (eds.). **Making Things Public: Atmospheres of Democracy**, pp. 994-1004. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.

STEWART, Julian H (ed.). **Handbook of South American Indians**, U.S. Government Printing Office: Washington, 1948.

Steward, Julian H. Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations. **American Anthropologist**, p. 51: 1– 27, 1949.

STEWART, Julian H.1999. "American Culture History in the Light of South America". **Southwest Journal of Anthropology**, n. 2, v. 3, p. 85-127, 1947.

STRAHLER, Arthur N. Dynamic basis of geomorphology. **Geological society of america bulletin**, v. 63, n.9, p. 923-938, 1952.

STRATHERN, Marilyn. **Partial connections**. Walnut Creek: Rowman Altamira, 2004.
STRATHERN, Marilyn. **Reproducing the future: anthropology, kinship, and the new reproductive technologies**. New York: Routledge. 1992.

STRATHERN, Marilyn. **The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia**. Berkeley: University of California Press, 1988.
STRESSER-PÉAN, Guy. **La danza del volador entre los indios de México y América Central**. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

TAYLOR, Diana. Traduzindo performance. Em: DAWSEY, John C., et al. **Antropologia e performance: ensaios Napedra**. Editora Terceiro Nome, p. 11-18, 2019.

TEDLOCK, Barbara. The poetics and spirituality of dreaming: A Native American enactive theory. **Dreaming**, v. 14, n. 2-3, p. 183-189, 2004.

TOBÓN, Marco. Los sueños como instrumentos etnográficos. **AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana**, 2015, vol. 10, no 3, p. 331-353.

TOLEDO, Víctor M., GARRIDO, D. e BARRERA-BASOLS, N. Conflictos socioambientales, resistencias ciudadanas y violencia neoliberal en México. **Ecología política**, n. 46, p. 115-124, 2013.

Valéria, et al. Interpelações do vento. Reflexões guarani mbya sobre distanciamento e vulnerabilidade durante e além da pandemia. *Revista de Antropologia*, v. 66, p. 1-28, 2023.

VALLE, Julieta. **Nahuas de la Huasteca**, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), México, 2003.

VALVERDE, Claudia Rocha. **Una historia de sol y viento: La danza del volador teenek de la Huasteca potosina: entre lo sagrado, lo prohibido y las declaratorias de patrimonio**. México: El Colegio de San Luis, 2018.

VAN 'T HOOFT, A. **The ways of the water**. Leiden: Universidade de Leiden. 2007.
VÁSQUEZ, José del Carmen. **El alma del maíz que mató al gran gavilán**. Programa de radio publicado em 15 de julio de 2013. Roteiro: José del Carmen Vásquez, INPI. 2020 [Disco Compacto].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Etnologia brasileira". Em: MICELI, S. (editor). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**, São Paulo: Sumaré; ANPOCS, p. 164-168, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. Em: SURRALLÉS, Alexandre e Pedro García, **Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno**. Lima: Tarea Gráfica Educativa, p. 37-79, 2004.

WAGNER, Roy. Figure-Ground Reversal Among the Barok. Em: LINCOLN, L., **Assemblage of Spirits: Idea and Image in New Zealand**, New York, George Braziller, 56-63, 1987.

WAGNER, Roy. The Fractal Person. Em: STRATHERN, M. e GODELIER, M. (org.). **Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 159-173, 1991.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WAGNER, Roy. **Coyote anthropology**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2010a.
WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Universidade de Brasília, 2004.

WITTFOGEL, Karl A. Developmental Aspects of Hydraulic Societies. Em: **Irrigation Civilizations: A Comparative Study**, STEWARD, J. et al. Washington: Pan American Union Social Science Monographs, p. 43– 52, 1955.

