

TERRITORIOS INDÍGENAS,

EDUCACIÓN E INTERCULTURALIDAD EN LA REGIÓN SURESTE DE PUEBLA Y SUR DE VERACRUZ.

COORDINADORES:

Sabino Martínez Juárez, Alejandra Gámez Espinosa, Felipe Javier Galán López,
Olivia Castillo Castillo, Guillermo López Varela.



Territorios Indígenas, Educación e Interculturalidad en la Región Sureste de Puebla y Sur de Veracruz.

COORDINADORES

Sabino Martínez Juárez, Alejandra Gámez Espinosa, Felipe Javier
Galán López, Olivia Castillo Castillo, Guillermo López Varela.



Incunabula

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Rectora: Ma. Lilia Cedillo Ramírez

Secretario General: José Manuel Alonso Orozco

Vicerrector de Extensión y Difusión de la Cultura: José Carlos Bernal Suárez

Dirección General de Publicaciones: Luis Antonio Lucio Venegas

Editorial BUAP

ISBN 978-607-525-833-1 (epub)

ISBN 978-607-525-834-8 (PDF)

Editorial *Incunabula*

ISBN 978-607-99612-5-1 (epub)

ISBN 978-607-99612-6-8 (PDF)

Este libro fue dictaminado y arbitrado por pares ciegos de reconocido prestigio nacional e internacional resultando favorable para su publicación.

Diseño de portada e interiores: María de Jesús Rojas Gijada | editorial Incunabula

Corrección de estilo: Aline Daniela Doníz García

Fotografía de portada: Olivia Castillo Castillo, *Paisaje de Santa Isabel Atenayuca, Puebla*

DR © Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

4 sur 104, Col. Centro Histórico, Puebla, Pue. CP 72000

Teléfono: 222 229 55 00

www.buap.mx

DR © Dirección General de Publicaciones

2 norte 1404, Centro Histórico, Puebla, Pue., cp 72000

Tels.: 01 (222) 246 85 59 y 01 (222) 229 55 00, exts. 5768

www.dgp.buap.mx | dgp@correo.buap.mx

publicaciones.buap.mx

Primera edición: 23 de julio de 2022

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

❖ Índice

Prólogo.....	8
Introducción.....	12

PARTE I. Territorio, Territorialidad y Cosmovisión Indígena

Arqueología de las Primeras Sociedades Urbanas del Sureste de Puebla <i>Blas Román Castellón Huerta</i>	23
Territorialidad Simbólica Ngigua. Acercamiento Etnográfico a los Etnoterritorios del Sur de Puebla <i>Alejandra Gámez Espinosa</i>	51
Territorialidad Sagrada en San Marcos Tlacoyalco. Aproximaciones Teóricas y Etnográficas..... <i>Sabino Martínez Juárez</i>	75
El Maíz en la Cosmovisión y Ritualidad Ngigua de San Marcos Tlacoyalco <i>Angélica Correa de la Garza</i>	93
Utopías Coquinarias en la Cultura Gastronómica Ngigua: Territorios Degustativos y Valores de Uso en San Marcos Tlacoyalco <i>Guillermo López Varela</i>	117

PARTE II. Defensa de Territorios Indígenas

Afirmación y Negación. Lenguas y Pueblos Indígenas en la Región de Tehuacán <i>Juan Carlos Andrade Castillo</i>	133
Apuntes para una Historia de la Sierra de Zongolica..... <i>Gualberto Díaz González</i>	151
La Preservación de los Mitos de Origen a través de la Oralidad. El caso de Agua Naranja. Santa Isabel Atenayuca, Puebla..... <i>Olivia Castillo Castillo</i>	163
El Impacto de Maquiladoras Textiles en el Agua de San Francisco Altepeixi, Puebla. Repercusiones en la Vida Comunitaria y Posibles Propuestas ante la Problemática..... <i>Leticia Aparicio Soriano</i>	181

PARTE III. Enfoque Intercultural en Territorios Indígenas

Las Escuelas Rurales como Escenario de Disputas entre la Burocracia Educativa y las Élités Municipales: Sur de Veracruz, 1919-1932	195
<i>Claudia Tomic Hernández Rivera</i>	
El Modelo Intercultural en la Educación Superior en México. Desde la Perspectiva Jurídica y la Antropología Histórica	215
<i>Felipe Javier Galán López y María del Pilar Hernández Limonchi</i>	
La Interculturalidad en la Formación Jurídica Mexicana: Experiencia de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla	233
<i>Lucero García Cuamayt, Belinda Rodríguez Arrocha y Ernestina Solís Patiño</i>	
Acerca de los autores	249

❖ Prólogo

En el libro *Territorios indígenas, educación e interculturalidad en la región sureste de Puebla y sur de Veracruz*, se lee principalmente el interés por el territorio y su vinculación con las dimensiones sociales, de ahí la pertinencia de la publicación.

La relación territorio-cultura o territorio-sociedad no es un tema nuevo en las ciencias sociales. La sociología, la geografía y la antropología han planteado cosas muy interesantes al respecto, desde la escuela de Chicago y geografía cultural estadounidense, la sociología marxista francesa hasta la actual antropología del territorio latinoamericana. Recientemente, las ciencias sociales han puesto su mirada en el territorio debido a que la modernidad tardía, dicen algunos autores, ha generado procesos de desterritorialización, pérdida de las fronteras nacionales, movilidad desenfrenada, creación de no-lugares, des-anclaje espacial y el “fin de los territorios”.

En el libro se observa que los territorios no han desaparecido, sino que se han reconfigurado y adquirido nuevas fisonomías a partir de los sujetos que los habitan y se los apropian. Se muestra al territorio con específicos procesos socioculturales como edificaciones, cosmovisión, alimentación, lengua, educación, etcétera.

Comprendo al territorio como sistema complejo, resultado de prácticas socioculturales que actores sociales posicionados despliegan relacionamente en escalas del territorio, pero que al mismo tiempo interacciona con el orden mental de los sujetos, que dependiendo de su circunstancia sociocultural ya sea étnica, género, clase, temporalidad, etcétera, construyen socialmente a los territorios. Así, el territorio se erige por múltiples formas de apropiación y simbolización que los actores sociales desarrollan, edificando lógicas territoriales, incluso coexisten varias de ellas en un mismo territorio. Desde esta perspectiva, los territorios se constituyen porque responden a los intereses de sus practicantes, por lo que el territorio se encuentra en permanente tensión o conflicto. El territorio no es espacio físico o contenedor geográfico sino espacio social relacional, con tiempo y sistema de escalas territoriales.

Entonces, el territorio es resultado de un proceso de apropiación social (instrumental/funcional y simbólico/expresivo) del espacio, denominado *territorialización* que simultáneamente va generando una sinergia territorial donde actúan varios factores tanto materiales, simbólicos, políticos, económicos, entre otros, fruto de posiciones actorales tensionadas con sus respectivas significaciones del territorio en el tiempo, proceso sinérgico que se ha denominado *territorialidad*. El sistema territorial está conformado por la dialéctica entre *territorio*, *territorialización* y *territorialidad*; el primero

es entendido como el espacio material donde se llevan a cabo las acciones humanas de manera repetitiva, la territorialización como acciones que se realizan en el territorio pero sustentadas en una territorialidad y esta como los valores atribuidos al territorio (Monnet, 2010). De esta manera, la mutua determinación entre los tres componentes conforma un sistema territorial.

Como ejemplo de procesos de territorialización material, lo encontramos en el capítulo de Blas Román Castellón Huerta, que reconstruye arqueológicamente los vestigios constructivos monumentales en el valle de Tehuacán, que desde tiempos preclásicos y clásico temprano, se conformaron unidades políticas y hacia el último periodo configuró un centro de urbanismo desarrollado (Santo Nombre). Centro político regional con estrecha relación con Teotihuacán y Cholula cuyo sistema territorial dependió de los vínculos comerciales con las grandes ciudades del valle de México y de Puebla-Tlaxcala. Así la reconfiguración del territorio local fue impactado por el intercambio comercial y su localización como centro urbano de paso de una importante ruta comercial hacia Oaxaca y el Golfo de México, pero que simultáneamente sus pobladores fueron apropiándose de manera local de la cerámica y arquitectura que circulaba, prefigurando un territorio propio.

Destacan los capítulos sobre territorio y cosmovisión que escriben Alejandra Gámez Espinosa; Sabino Martínez Juárez y Angélica Correa de la Garza, en los cuales delinear, analizan y proponen los conceptos de territorialidad antigua, territorialidad sagrada y territorios del maíz. El primero asocia mitología, ritualidad y cosmovisión, subrayando el proceso de territorialización de la cosmovisión emplazada en lugares donde habitan los seres humanos y el santo patrón que son los del pueblo y en lugares donde habitan las entidades de la naturaleza que son los del monte. El segundo define a la territorialidad sagrada como una estrategia de apropiación simbólica del espacio y que simultáneamente forma parte de las representaciones simbólicas de la comunidad. El autor señala que la presencia de seres sobrenaturales dota de sacralidad a los lugares que son simbolizados por las personas, expresión de un complejo proceso de territorialización objetivada a manera de ritualidad.

El tercero presenta a la agricultura de maíz como un proceso histórico y sociocultural de territorialización y destaca la relación simbólica que tiene el maíz con el ser humano, el territorio y el trabajo. Importantes aportaciones realizan estos tres capítulos a los estudios sobre el territorio.

Un aspecto importante de los territorios es su dimensión política y la defensa que sus pobladores enuncian a lo largo del tiempo. En este sentido, destacan varios capítulos de libro que resaltan este aspecto de los territorios. Es el caso del texto de Guillermo López Varela que entiende a la cocina como una forma de comprender al territorio y como un recurso estratégico de resistencia sociocultural. Explorando las categorías de territorios degustativos

y el de cartografía degustativa, plantea que en la producción de la cocina implica al territorio desde los recuerdos y sentimientos. Señala aprehender al territorio desde el gusto. También Juan Carlos Andrade Castillo menciona que la lengua materna u originaria de los pueblos indígenas puede ser utilizada como estrategia de resguardo y negociación política. Por su parte, Gualberto Díaz González elabora una historia política de la Sierra de Zongolica mostrando a lo largo del tiempo las luchas y movimientos sociales en defensa del territorio. Olivia Castillo Castillo centra su análisis en el relato mítico y su territorialización en un paraje denominado Agua Naranja donde una serpiente mítica destruye a la comunidad y vuelve a dar origen a otra. Mito que persiste en la comunidad a pesar de que ya no hablan la lengua originaria y algunos referentes de identidad territorial han sido destruidos como las paredes del cerro sagrado y los teteles. Finalmente, Leticia Aparicio Soriano presenta a la industria maquiladora y a los agronegocios como depredadores de agua y expresión de procesos de territorialización económicamente dominantes que generan problemas ambientales severos y que las comunidades indígenas deben construir respuestas a partir de su identidad y valores propios de las comunidades.

Los tres últimos capítulos hacen referencia a la educación, la interculturalidad y las comunidades indígenas. El texto de Claudia Tomic Hernández Rivera realiza un estudio histórico político sobre la educación popular centrándose en las disputas y negociaciones entre la burocracia y las élites municipales en un municipio del sur de Veracruz. Por su parte, Felipe Javier Galán López y María del Pilar Hernández Limonchi realizan interesante análisis del modelo intercultural en la educación que se complementa con el texto de Lucero García Cuamayt, Belinda Rodríguez Arrocha y Ernestina Solís Patiño que se centran en la enseñanza jurídica en la Universidad Intercultural con la finalidad de solventar las problemáticas legales que afectan a los pueblos originarios.

Considero que el libro contribuye significativamente a los estudios sobre los territorios indígenas, presentando particulares procesos de territorialización y construcción de diversas territorialidades. Territorializaciones dominantes de carácter económico, poder e institucional; por otro lado, territorializaciones sustentadas en la lengua, la alimentación, etcétera. Lo interesante de cualquier sistema territorial es que admite diversas formas de territorialización y territorialidad.

Finalmente, comprendo a la *territorialidad* como proceso de representación que construye al territorio como símbolo. Sistema de representaciones simbólicas con respectivas prácticas cotidianas estructuradas con relación a un sistema de valores diversos, comunicados y en tensión histórica que permiten reproducir y transmutar la vida social en el territorio;

así la territorialidad es un modo de vida que funciona como una estrategia social de singularidad en el mundo, en una temporalidad específica frente a los otros y de enunciación de un “sí mismo”.

❖ **Ernesto Licona Valencia**

❖ Introducción

Esta obra colectiva reúne una serie de trabajos de investigación sobre el sur de Puebla y sus áreas limítrofes con los estados de Veracruz y Oaxaca. Esta región pluriétnica, es considerada como la tercera con mayor presencia indígena en el estado, donde desde hace milenios, han habitado cuatro grupos etnolingüísticos: nahuas, mixtecos, ngiguas (popolocas) y mazatecos. La importancia de la zona ha motivado que diversas instituciones se den a la tarea de realizar investigaciones sobre diversos tópicos prioritarios a entender la problemática sociocultural e histórica de la misma. El presente libro agrupa esfuerzos de diversos investigadores que trabajan la región y se centra principalmente en dos ejes temáticos: el territorio (la territorialidad y la defensa de los territorios) y la interculturalidad. El objetivo principal es generar conocimiento, propiciar la reflexión y generar nuevas rutas de investigación sobre la región.

La publicación de este libro es producto de la labor conjunta de Sabino Martínez Juárez, Alejandra Gámez Espinosa, Felipe Javier Galán López, Guillermo López Varela y Olivia Castillo Castillo y forma parte de un esfuerzo colectivo entre distintas instituciones: Complejo Regional Sur (BUAP-Tehuacán), Posgrado de Antropología BUAP, Facultad de Ciencias de la Comunicación (BUAP) y la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, Sede Tlacotepec de Benito Juárez, Puebla; y de los trabajos conjuntos de Cuerpos Académicos Cuerpo Académicos BUAP-CA-359, Territorio, Migración, Lengua e Imagen; el Cuerpo Académico BUAP-CA-65 Antropología Social y el Cuerpo Académico UIEP-CA-08 Derechos humanos, derechos indígenas y globalización.

Los temas tratados son resultado del diálogo, reflexión y el intercambio de conocimiento, generado dentro del marco del *Primer Congreso Internacional Lenguas Originarias en las regiones culturales de los estados de Puebla, Veracruz y Oaxaca*, celebrado del 11 al 13 de noviembre del 2020 en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, sede Tlacotepec de Juárez, ubicada en la localidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco. Partimos de considerar que el estudio del fenómeno territorial reviste fundamental importancia para la comprensión de la naturaleza humana, ya que toda sociedad para su existencia requiere ser ubicada tanto en un espacio como en un tiempo específicos, es decir que, la comprensión de los fenómenos socioculturales no pueden ser entendidos fuera de sus contextos espaciales y temporales, pero al mismo tiempo el territorio como tal es resultado la acción y la simbolización humana, fenómenos que se expresan en gran pluralidad de manifestaciones como el trabajo, la lengua, el poder, la arquitectura, la educación, la lengua, la ritualidad, la mitología, la cosmovisión, etcétera; todas expresiones de la pluralidad de formas de territorialización humana.

El territorio es una construcción resultante de las obras humanas y dentro

de estas la cultura adquiere gran relevancia. Es claro que en todo territorio se da la coexistencia de culturas diferenciadas y, por tanto, en su estudio se vuelve necesario el abordaje del diálogo intercultural. En el presente libro recibe un tratamiento especial la educación intercultural, la cual adquiere gran relevancia en los estados-nación de carácter pluricultural como es el caso de México y sus regiones étnicas.

Sobre los Ejes Temáticos

El texto está dividido en tres ejes temáticos: a) Territorio, territorialidad y cosmovisión indígena, b) Defensa de territorios indígenas y c) Enfoque intercultural en territorios indígenas. El primer apartado consta de cinco capítulos enfocados fundamentalmente al estudio de los procesos territoriales desde una perspectiva cultural e histórica tomando como antecedente el periodo prehispánico. El segundo apartado está integrado por cuatro textos que abordan distintos tópicos de la problemática territorial como la lengua, tradición oral, historia y la contaminación del agua debido a los procesos de industrialización en la región. La tercera parte está constituida por tres capítulos que tratan diversos tópicos (burocracia, modelo intercultural y derechos educativos de pueblos indígenas) sobre la interculturalidad en la educación.

Sobre los Ensayos de Este Volumen

Parte I. Territorio, territorialidad y cosmovisión indígena

El primer capítulo titulado, *Arqueología de las primeras sociedades urbanas del sureste de Puebla* de Blas Román Castellón Huerta, versa sobre el análisis arqueológico del territorio popoloca en la época prehispánica, específicamente se centra en el periodo de desarrollo de las sociedades urbanas (500 a.C., hasta 400 d.C. Preclásico Tardío y Clásico Temprano) en el valle de Tehuacán. A través de la investigación de superficie se ubica la presencia de diversos centros urbanos, lo que refleja que la región tuvo una importante ocupación humana y una intensa relación con las sociedades del centro de México y el área de Oaxaca. Estos sitios urbanos, fueron de gran importancia, sin embargo, en su gran mayoría no han sido investigados, no obstante, de su presencia se deduce el desarrollo civilizatorio, económico, político, religioso y estratégico del valle de Tehuacán. Esta región es avenida natural que conecta el centro de México con el sureste de Mesoamérica, por ello históricamente ha sido una ruta privilegiada de tráfico humano, en la época prehispánica se convirtió en un corredor cultural de gran importancia en donde se edificaron importantes centros urbanos, uno de ellos de significativas dimensiones (Santo Nombre)

equiparable a ciudades como Cholula y Cantona durante el periodo Clásico. Las evidencias muestran que este sitio tenía relaciones con Teotihuacán y que la región contaba con una amplia red de rutas comerciales establecidas hacia el valle de Oaxaca y el altiplano central.

Blas Castellón, describe los sitios más representativos, sus características arquitectónicas y urbanísticas y con ello refiere a un espacio apropiado material, instrumentalmente y simbólicamente por grupos humanos como lo fueron los antecesores de los popolocas o *ngiguas* y sus relaciones con otros grupos mesoamericanos, lo que da cuenta de un territorio que a lo largo del tiempo se ha configurado histórica y culturalmente.

El segundo capítulo, *Territorialidad simbólica ngigua. Acercamiento etnográfico a los etnoterrios del sur de Puebla*, de Alejandra Gámez Espinosa, enfatiza la importancia del estudio sobre el territorio, ya que este reviste fundamental importancia para la comprensión de la naturaleza humana, puesto que toda sociedad para su existencia requiere ser ubicada en un espacio y tiempo específicos. Las formas como cada grupo se territorializa han sido muy diversas a lo largo de la historia, tal es el caso de las sociedades indígenas del sur de Puebla. Los estudios etnográficos en esta región realizados por la autora, revelan las características de la territorialidad *ngigua*, misma que de manera significativa se manifiesta a través de la cosmovisión sobre la naturaleza y la ritualidad. De esta manera los territorios culturales son marcados por la mitología, las creencias y las prácticas rituales. Las sociedades indígenas elaboran complejos sistemas de simbolización sobre el espacio que convierten al etnoterritorio en un sistema clasificatorio, ordenado y significado. Tal es el caso de los territorios locales o comunales, en los cuales se trazan redes, límites y se construyen centros que ordenan el espacio. El territorio se convierte en un ámbito constituido por signos en donde un cerro o montaña, una barranca, un jagüey, un cruce de caminos o una capilla constituyen el significante de un conjunto de significados. Los *ngiguas*, como muchos grupos étnicos de México, poseen una cosmovisión dual sobre el espacio, en donde se observa esa correspondencia entre la composición del universo y el cuerpo humano. Este último, funciona como modelo del etnoterritorio; una casa, por ejemplo, comparte la misma estructura que el cuerpo humano y se refieren a ella como constituida por una cabeza, piernas, boca, etcétera.

Gámez encuentra que los *ngiguas* poseen una cosmovisión dual del espacio e identifican y clasifican dos escalas del territorio local mutuamente interrelacionadas: a) “el pueblo”, donde habitan los humanos, constituido por el caserío, la iglesia del santo patrón y demás edificios políticos, económicos y administrativos y, b) el territorio “del monte” o circundante, constituido por el entorno natural (los cerros, las barrancas, los pastizales, las cuevas, los bosques, etcétera), escenario donde habitan las entidades sagradas de la naturaleza. Los

diferentes centros de ambas escalas del etnoterritorio local ngigua se describen, así como aquellos centros que según la autora funcionan como umbrales entre uno y otro territorio.

El tercer capítulo intitulado: *Territorialidad sagrada en San Marcos Tlacoyalco. Aproximaciones teóricas y etnográficas* de Sabino Martínez Juárez, aborda el estudio de la territorialidad sagrada, misma que se manifiesta en la ejecución de un ritual muy característico de Tlacoyalco, al cual se le denomina ‘labrada de cera’, este precede a las festividades importantes dedicadas a los santos. Dicho ritual constituye una apropiación reiterativa simbólica del espacio con sentido de sacralidad. Las comitivas de personas recorren desde la casa donde se “labra la cera”, las calles, para arribar a la iglesia en donde se deposita la cera que será ofrendada al santo en cuestión. Este recorrido conforma una red de lugares que se interconectan, generando vínculo entre el espacio-tiempo divino y el espacio-tiempo mundano.

El trabajo presentado por Martínez deja de manifiesto que los pueblos indígenas poseen formas de territorializarse muy propias, puesto que estos perciben y valorizan a la tierra y al territorio como sagrados, aunque paralelamente posean otras valoraciones seculares. Es por eso por lo que, la cosmovisión y las prácticas rituales representan categorías centrales para analizar sus procesos de territorialización.

En el capítulo cuarto, *El maíz en la cosmovisión y ritualidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco*, de Angélica Correa de la Garza, se presenta un análisis etnográfico sobre el simbolismo sagrado en torno al maíz en la localidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco. La autora describe la riqueza de la cosmovisión sobre esta gramínea considerada un don sagrado, un ser vivo, un medio de reciprocidad, una medicina, una sustancia vital que permite la existencia de los seres humanos, de los muertos y de las deidades. Así también describe de manera general el ciclo ritual en torno al maíz, no solo como expresión de una cosmovisión sobre la naturaleza, sino como una manifestación de territorialidad, misma que motiva la apropiación y la construcción de un territorio cultural: el territorio del maíz, conformado por un sistema de lugares cargados de simbolismos asociados a la fertilidad y el crecimiento del maíz. Entre los lugares que destacan se encuentran los campos de cultivo, los cerros, las barrancas y los jagüeyes.

El último capítulo de esta primera parte, *Utopías coquinarias en la cultura gastronómica ngigua: territorios degustativos y valores de uso en San Marcos Tlacoyalco* de Guillermo López Varela, aborda el estudio de la alimentación (la cocina), a partir de una propuesta metodológica a la que denomina arqueología sociológica de la cocina ngigua. Para ello, recurre a la recopilación y el análisis de narrativas culinarias, obtenidas a partir de entrevistas etnográficas con amas de casa, quienes en el entorno del hogar describen las recetas de platillos

familiares, y al hacerlo, dan cuenta de sus emocionificaciones, de la historia colectiva, del trabajo, la migración, la relación con la naturaleza, el territorio, la privación de alimentos, la vida familiar etcétera. De esta manera, la cocina se convierte y representa un espejo privilegiado donde las colectividades se pueden mirar en su largo devenir histórico. Guillermo López Varela aborda el tema de alimentación, como fenómeno que da cuenta de la resistencia y de la lucha identitaria en la región ngigua y como coadyuvante para construir autonomía energética, pedagógica y alimenticia. El estudio de la alimentación tiene como objetivo la formulación de iniciativas de salud comunitaria postcovid que consideren distintos aspectos como los demográficos, territoriales y socioeconómicos-culturales en el sur de Puebla.

Parte II. Defensa de territorios indígenas

La segunda parte del libro abre con un texto titulado: *Afirmación y negación. Lenguas y pueblos indígenas en la región de Tehuacán*, de Juan Carlos Andrade Castillo, quien se aproxima al estudio de la lengua, como un factor de tensión en la vida cotidiana de las comunidades indígenas durante el siglo XIX y los inicios del siglo XX. La región de Tehuacán históricamente ha sido plurilingüe y pluricultural con una gran diversidad de lenguas indígenas, mismas que han mostrado su carácter dinámico y de adaptación ante acontecimientos como las invasiones, guerras, revoluciones, imposiciones, políticas etnocidas o de cambio cultural entre otras que ha sufrido la región. Pese a las situaciones de dominación y negación de la cultura indígena por parte del Estado y los grupos hegemónicos, las lenguas han sido un referente fundamental de la resistencia, la identidad étnica y la reproducción cultural de los pueblos. Juan Carlos Andrade nos muestra las estrategias, negociaciones y luchas de los pueblos indígenas por mantener y resguardar sus lenguas ante las autoridades de diferentes niveles de gobierno, en el XIX y principios del siglo XX, y enfatiza la disyuntiva indígena ante la negación cultural, lingüística e identitaria por parte de las elites y la afirmación y valoración identitaria propia.

El segundo capítulo de este apartado, intitulado: *Apuntes para una historia de la Sierra de Zongolica*, de Gualberto Díaz González, analiza las luchas y movimientos sociales en defensa del territorio en la Sierra de Zongolica, en el estado de Veracruz, región que históricamente ha sido habitada por pueblos indígenas y sujeta a procesos de invasión, despojo de tierras, pobreza y marginación. A partir de documentar la existencia de cacicazgos económicos y políticos, el autor describe la generación de una lacerante desigualdad, violencia y concentración de grandes extensiones tierra en manos de latifundistas en la región y la subsecuente lucha de los pueblos indígenas por la recuperación de sus tierras, así como los enfrentamientos y la represión de la que han sido

objeto. Pese a esto se concluye que la resistencia indígena ha logrado avances importantes en la recuperación de sus territorios y sus derechos civiles, no solo para la sierra, sino para una región más amplia que abarca el sur de Puebla.

El tercer capítulo, *La preservación de los mitos de origen a través de la oralidad. El caso de Agua naranjo*, de Santa Isabel Atenayuca Puebla de Olivia Castillo Castillo, presenta una pesquisa etnográfica sobre la transmisión oral de los saberes de los habitantes de Santa Isabel Atenayuca, Puebla. Específicamente se centra el mito de origen de la comunidad, del cual se muestran dos variantes. A través de su análisis, la autora, enfatiza que este relato se transforma en una valiosa fuente de información para el análisis discursivo, al tiempo que contribuye a un proceso de preservación de los saberes ancestrales de esta comunidad, que ha sido sujeta a importantes transformaciones como la pérdida de la lengua originaria y otros referentes de la cultura material que se destruyeron a lo largo del siglo XX, pese a ello existen elementos de la cultura interiorizada como los mitos que siguen siendo mecanismos importantes de la reproducción histórico-cultural.

El cuarto capítulo de Leticia Aparicio Soriano, titulado: *El impacto de maquiladoras textiles en el agua de San Francisco Altepexi, Puebla. Repercusiones en la vida comunitaria y posibles propuestas*, es una investigación centrada en una organización cooperativa en una comunidad nahua en el Valle de Tehuacán, Puebla. Interesa fundamentalmente las formas de administración del agua y sus representaciones identitarias para afrontar los problemas ambientales, ocasionados por la masiva industrialización de la zona, producto de la instalación de una enorme cantidad de maquiladoras de ropa y de agronegocios en la región, que han generado la contaminación del agua.

Como resultado de la pesquisa y con la colaboración de una agrupación campesina, la autora propone una serie de directrices de intervención para la solución de la problemática.

Parte III. Enfoque intercultural en territorios indígenas

El primer capítulo de este tercer apartado titulado: *Las escuelas rurales como escenario de disputas entre la burocracia educativa y los “notables” de los municipios: sur de Veracruz, 1919-1932*, de Claudia Tomic Hernández Rivera, versa sobre un estudio de revisión historiográfica en torno al tema de la educación popular en el estado de Veracruz. A partir del proceso de ampliación de la cobertura educativa pública en México acaecido en primer tercio del siglo XX y producto de la revolución mexicana, la autora propone una revisión amplia sobre las disputas y negociaciones entre la burocracia y las élites municipales, dentro de un proceso de reorganización del aparato educativo en el gobierno de Adalberto Tejeda. Periodo en el que el esquema de administración de las escuelas primarias

que se diseñó con aportaciones financieras de las municipalidades y el gobierno estatal, y la concentración regional de la administración escolar, impulsó la expansión de las escuelas en el ámbito rural. Sin embargo, este esquema alentó las disputas entre la burocracia educativa y las élites municipales, que usaban su influencia política para beneficiar a sus afiliados. Como parte de la reflexión central del trabajo, la autora plantea que el estudio de la educación en Veracruz en lo particular, y en lo general de la educación, implica el análisis de los procesos sociales e históricos y su interacción con el contexto escolar, y no solamente circunscribirse únicamente al marco escolar, por ello se requiere la adopción de modelos interdisciplinarios.

El segundo capítulo: *El modelo intercultural en la educación superior en México. Desde la perspectiva jurídica y la antropología histórica*, de Felipe Javier Galán López, María del Pilar Hernández Limonchi, presenta una investigación de revisión sobre la educación intercultural en México. El objetivo del texto es analizar el modelo intercultural en la educación superior en México en dos perspectivas: la primera a partir de la discusión epistemológica entre el multiculturalismo y la interculturalidad y la dimensión de la antropología histórica para comprender la evolución del modelo en la educación superior en México. La segunda aborda el enfoque jurídico para hacer un recorrido por las disposiciones internacionales y nacionales sobre el derecho de los pueblos indígenas a la educación superior intercultural. Los autores concluyen con algunas reflexiones sobre la situación actual de este modelo educativo aplicado en México.

El último capítulo denominado, *La interculturalidad en la formación jurídica mexicana: experiencia de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla*, de Lucero García Cuamayt, Belinda Rodríguez Arrocha y Ernestina Solís Patiño, cierra esta obra colectiva y aborda el tema de los derechos educativos de los pueblos indígenas en México. Se parte de que el enfoque intercultural es uno de los principales retos que afronta la enseñanza del Derecho en las universidades mexicanas. El pluralismo jurídico es una realidad normativa que conlleva una necesaria reforma de los planes de estudio, tradicionalmente orientados a la concepción dogmática y positivista de la norma. A partir de ello, las autoras exponen los actuales derechos educativos que poseen los alumnos de los pueblos originarios y las iniciativas que potenciarían la comprensión de los derechos consuetudinarios en el ámbito universitario, partiendo de la concepción de la norma como expresión cultural emanada de la sociedad. El estudio parte del marco teórico de la Sociología jurídica, misma que se caracteriza por su dimensión interdisciplinar, que permite comprender y profundizar en los sistemas normativos de las comunidades originarias.

Para concluir, resaltamos la importancia de realizar investigaciones de carácter sociológico, antropológico e histórico sobre las sociedades

indígenas, que nos permitan entender desde una mirada holística sus diversas problemáticas y situaciones, así como la formulación de mejores propuestas teóricas, pues estas solo pueden fundamentarse en el trabajo empírico y en el pleno conocimiento de las realidades sociales, ante ello las ciencias sociales tienen un enorme reto.

- ❖ Alejandra Gámez Espinosa
- ❖ Sabino Martínez Juárez
- ❖ Felipe Javier Galán López

PARTE I

Territorio, Territorialidad y Cosmovisión Indígena





Arqueología de las Primeras Sociedades Urbanas del Sureste de Puebla

❖ Blas Román Castellón Huerta

Resumen

La arqueología del sureste de Puebla, concretamente el valle de Tehuacán, ha sido relacionada por muchos años con la etapa de caza-recolección y el desarrollo de las primeras sociedades agrícolas. Las etapas posteriores que incluyen la organización en aldeas grandes y el surgimiento posterior de sociedades de tipo urbano, han sido consideradas de manera marginal en los pocos estudios disponibles, e incluso se piensa que tales desarrollos no existieron en esta área. Sin embargo, aquí también existen vestigios constructivos monumentales que ponen en evidencia que al menos desde 500 a.C., hasta 400 d.C. hubo una intensa ocupación humana que estuvo relacionada con la ruta natural desde el centro de México hasta Oaxaca. Esta época entre los periodos Preclásico Tardío y Clásico Temprano, coincidió con la expansión de Teotihuacán, y dio lugar a varios asentamientos urbanos de gran importancia que aún no han sido estudiados. Aquí se muestran las tendencias de crecimiento en esa época, los sitios más representativos, y la culminación de este proceso en un gran centro urbano que apenas comienza revelar su trascendencia en la historia prehispánica de la región y de Mesoamérica.

Palabras clave: arqueología, urbanismo, Tehuacán, Preclásico Tardío, Clásico

Introducción

La arqueología del sureste de Puebla es aún muy poco conocida a pesar de que el valle de Tehuacán fue objeto de uno de los proyectos más extensos, multidisciplinarios e innovadores durante la segunda mitad del siglo XX (MacNeish et al., 1972). Las antiguas culturas de esta área fueron estudiadas en sus etapas más antiguas para explorar los orígenes de la agricultura y la vida sedentaria, pero las etapas posteriores quedaron pendientes y solo se documentaron de manera muy general. En este capítulo presento nuevas evidencias que demuestran que las regiones de lengua otomangueana, cuyo inicio se remonta hasta 7000 a.C., continuaron su desarrollo hasta el desarrollo

de un urbanismo creciente durante la época de 500 a.C. en adelante. Estos centros urbanos pequeños culminaron en un proceso de centralización en la parte norte del valle de Tehuacán, que involucró a numerosos asentamientos con arquitectura y rasgos culturales compartidos con Oaxaca y el Centro de México. En el contexto de las regiones popolocas o ngiwas que se erigieron aquí en siglos posteriores, resulta importante documentar este proceso urbano, hasta ahora casi desconocido, pues demuestra que existió una dinámica ininterrumpida que relacionó siempre a la región popoloca con los grandes centros políticos de Mesoamérica prehispánica. Asimismo, resulta importante el estudio de los procesos de configuración antiguos del territorio para comprender el impacto de los grandes centros políticos del periodo Clásico (100 a 600 d.C.), las relaciones políticas internas y a larga distancia, y el intercambio de bienes a lo largo de la importante ruta que es el valle de Tehuacán durante la época teotihuacana. Aportar nuevo conocimiento a estos temas, desde la arqueología, es el objetivo del presente ensayo.

La investigación arqueológica en el sureste de Puebla

La región sureste de Puebla es conocida cultural y geográficamente como el lugar donde se encuentra la ciudad de Tehuacán, la segunda más grande del estado. Las aguas minerales, balnearios y un clima templado son el punto de referencia principal. Desde el punto de vista de la investigación académica, esta región ha sido objeto de numerosos estudios sobre la flora de regiones áridas, con su gran diversidad de cactáceas, palmas y arbustos que se cuenta entre las más amplias del mundo. Desde principios del siglo XX existieron también proyectos enfocados a la abundante presencia de fósiles y a la geología histórica (Villada, 1905). En años más recientes la atención se dirigió hacia las poblaciones originarias, particularmente a los hablantes de ngiwa, idioma otomanguano que a lo largo de su historia alternó su presencia con hablantes de mixteco y náhuatl principalmente (Josserand et al., 1984)

En 2018, luego de una gestión gubernamental, la amplia zona entre Puebla y Oaxaca conocida como Reserva de la Biósfera Tehuacán-Cuicatlán, fue inscrita ante la UNESCO como patrimonio mundial mixto, esto es, el reconocimiento de que existe aquí una amplia variedad de especies naturales que han coexistido durante milenios con expresiones culturales que incluyeron todas las fases de desarrollo desde cazadores y recolectores, hasta el surgimiento de aldeas agrícolas y sociedades con alta jerarquización social, incluyendo centros urbanos.

Las culturas antiguas de la región de Tehuacán son poco conocidas. Casi todo lo que sabemos está determinado por los avances del Proyecto Arqueológico-Botánico efectuado por el equipo de Richard MacNeish en

la década de los 60 del siglo XX y publicados en cinco amplios volúmenes (Byers, 1967). A pesar de esto, los detalles de este amplio desarrollo cultural de miles de años requieren mayor investigación, pues los estudios posteriores al trabajo de MacNeish fueron escasos, y solo dos proyectos más se ocuparon de los periodos Preclásico tardío alrededor del sitio de Quachilco (Drennan, 1977, 1978, 1979a) y otro sobre el periodo Postclásico en Coxcatlán (Sisson, 1973). No fue sino hasta hace tres décadas cuando se emprendieron nuevas exploraciones en el sureste de Puebla, concretamente en el sitio Postclásico de Tehuacán Viejo (Castillo, 2000), el valle de Zapotitlán (Castellón, 2006a, 2006b), y en todo el valle de Tehuacán sobre los sistemas de control de aguas, en especial en la zona de la Presa Purrón (Neely y Castellón, 2014; Neely et al., 2015).

De estos antecedentes se desprende que, efectivamente, la región sureste de Puebla tiene un gran potencial de investigación para esclarecer algunos temas de la arqueología de Mesoamérica que han sido emblemáticos de la investigación arqueológica desde fines del siglo XX. Para citar algunos de estos, se encuentra el surgimiento de las primeras sociedades agrícolas (Byers, 1967), las relaciones entre un medio natural muy diverso y la evolución de la diversidad lingüística y cultural hace más de tres mil años (Josserand et al., 1984), así como la utilización de los recursos hídricos en ambientes áridos y la implementación de amplios sistemas de irrigación por parte de sociedades que no parecen haber tenido un sistema social y político muy complejo (Neely et al., 2015). Un tema importante es el desarrollo precoz de identidades étnicas y lingüísticas diversas y sus relaciones con los primeros centros de poder urbanos durante el periodo Clásico, especialmente Monte Albán al sur, Teotihuacan al norte, y Cholula en el valle de Puebla (Feinman y Nicholas, 2020; Uruñuela y Plunket, 2020).

No obstante, que la región situada entre las actuales poblaciones de Tecamachalco al norte, y Tehuacán al sur, presenta una complejidad geográfica y arqueológica muy amplia, subsiste la idea de que se trata de un área con pocos sitios prehispánicos representativos, e irónicamente, el Proyecto Arqueológico de Richard MacNeish parece haber encasillado a estos paisajes en la imagen de comunidades tempranas anteriores al desarrollo de la agricultura. Una de las consecuencias de esta visión prehistórica del sureste de Puebla son los escasos estudios sobre sitios con arquitectura monumental, los cuales siguen siendo objeto de abandono y saqueo, como es el caso de Coxcatlán Viejo, Quachilco, Temalacayuca, Purrón, y muchos otros aún no registrados que se encuentran en la partes altas de la elevaciones cercanas a los límites con Oaxaca.

En el presente ensayo mostraré que a pesar de esta visión arcaizante, la amplia región que hoy es el asiento de comunidades ngiwa, nahuas, y mixtecas, fue también escenario de sociedades urbanas tempranas emergentes, con

elementos arquitectónicos propios y compartidos con otras regiones. Si bien se trató siempre de un corredor cultural entre el centro y el sur de Mesoamérica, este hecho debió estimular y no inhibir a las comunidades locales para establecer intercambios, adquirir y desarrollar manufacturas locales de bienes de prestigio y aumentar la complejidad de sus asentamientos y organizaciones políticas internas. En un caso que me ha ocupado desde hace años, esta efervescencia cultural llegó inclusive hasta el desarrollo de un centro urbano de dimensiones notables en la parte norte del valle de Tehuacán, equiparable a centros como Cholula y Cantona durante el periodo Clásico, y con evidentes relaciones culturales con Teotihuacán y la amplia red de rutas comerciales establecidas hacia el valle de Oaxaca.

¿Qué es un sitio urbano?

La imagen de un lugar urbano como una gran ciudad con unidades internas ordenadas, servicios, y sobre todo una población de miles de habitantes, ha dominado por muchos años en los estudios arqueológicos de Mesoamérica. Es conocida el caso de las sociedades mayas cuyos desarrollos arquitectónicos monumentales como Tikal, Copán, o Palenque, fueron en una época considerados como “centros ceremoniales” donde acudía una población dispersa, para ocasiones especiales, pero no como asentamientos urbanos, es decir, con administración, servicios, especialización, comercio y vida cotidiana urbana y organizada.

Una idea arraigada por muchos años es que en Mesoamérica central solo existieron dos ciudades verdaderas: Teotihuacán durante el Clásico, y México-Tenochtitlan durante el Postclásico (Sanders y Webster, 1988). El criterio en este caso es cuantitativo y se refiere a la extensión, y a la demografía que en estos casos se ha calculado alrededor de los 100 mil o más habitantes. Sabemos ahora que el criterio demográfico excluye como ciudades a la mayoría de asentamientos de la antigüedad que tenían poblaciones muy abajo de los 100 mil habitantes, y con muy baja densidad, a veces menor de 10 habitantes por km². La perspectiva sociológica acerca de la extensión, densidad y demografía amplias que definen a una ciudad, es difícil de aplicar a la mayoría de los asentamientos prehispánicos, aun a aquellos del periodo Postclásico que sabemos que cumplían funciones rituales y administrativas propias de las ciudades (Smith, 2001, 2011, 2016, 2017; Feinman y Carballo, 2018). Por eso se ha propuesto que para reconocer un sitio urbano se considere su función más que su tamaño. Sabemos que existieron sitios antiguos que cumplían funciones especiales en casi todo Mesoamérica varios siglos antes de la era cristiana. Esto se deduce de la presencia de edificios, plataformas y plazas próximos a las áreas de habitación, donde se ejercían funciones asociadas a

la organización política, ritual y comercial de las poblaciones. Los habitantes casi siempre vivían dispersos en el paisaje, formando unidades domésticas y familiares pequeñas sobre un área muy amplia para el mejor aprovechamiento de recursos naturales, sobre todo del agua y tierras cultivables. Pero esos grupos familiares confluían con sus vecinos que acudían a los centros ceremoniales, cerca de las rutas hacia lugares más lejanos. Los pequeños centros con plaza y edificios públicos se convertían en punto de reunión para resolver problemas relacionados con las tierras, el agua, las cosechas, las amenazas de habitantes de otros valles, los intercambios, las alianzas matrimoniales y muchos asuntos que eran seguramente arbitrados por sacerdotes y oficiales que ejercían así funciones de gobierno.

Como paso previo a un mejor entendimiento de estos pequeños núcleos de gobierno y ritual, así como de los procesos de integración y cambio de comunidades urbanas en pequeña escala, es necesario adoptar por ahora una perspectiva más funcional. Se entiende aquí que una ciudad o núcleo urbano es “una unidad de asentamiento que realiza funciones especializadas en relación a un área interior (*hinterland*) más amplia” (Smith, 2016, p. 154). Una función urbana es entonces, una actividad o institución que afecta directamente la vida y la sociedad en una comunidad interior. La especialización se refiere a la presencia en estos sitios de actividades y productos artesanales, intercambio de bienes de prestigio, vida ritual, poblaciones multiétnicas con diversidad de idiomas, obras de irrigación, y planeación y arquitectura principalmente. Es desde esta perspectiva que haré la revisión de algunos sitios del valle de Tehuacán que desde la fase Santa María Tardío, hacia 500 a.C., exhibe asentamientos con arquitectura que sugieren funciones de gobierno o la impartición de servicios a una población circundante. Aún está por hacerse un análisis más minucioso de las funciones de control precisas que tuvieron esos sitios con plazas, juegos de pelota, obras de irrigación amplias como canales y presas, que tal vez contaron con áreas de mercado o almacenamiento. En ellos se observan principios de planificación, orientación e integración al paisaje. Algunos esfuerzos se han hecho en décadas anteriores para comprender su funcionamiento (Drennan, 1979a; Drennan et al., 1990; Drennan y Haller, 2007), pero falta aún mucho trabajo arqueológico por hacer.

El periodo Preclásico Tardío (500 a.C. a 150 d.C.)

Son pocos los proyectos de arqueología que se han efectuado en el área de Tehuacán. No obstante, los datos de que se dispone son suficientes para hacer algunas observaciones sobre su nivel de organización social, especialmente sobre la aparición de asentamientos cada vez más complejos que incluyen la presencia de arquitectura cívico-ceremonial, lo cual ya es muy notorio en el

periodo Preclásico Tardío. De acuerdo a la cronología del valle de Tehuacán el periodo de cambios más evidentes en la disposición material y espacial de los sitios con arquitectura del valle es la fase Santa María Tardía de 500 a.C. hasta 150 d.C. Lo que ocurrió en este periodo fue un notorio aumento de la escala de ocupación de algunos asentamientos que anteriormente eran aldeas agrícolas. Algunas de ellas contaban desde épocas anteriores con algún espacio público abierto a manera de plaza, y uno o varios montículos y plataformas bajas alrededor. Los montículos eran hechos de adobe o de rellenos de tierra y piedras, y en casos excepcionales tenían algún tipo de recubrimiento de barro o piedra. Pero a partir de este periodo, algunos sitios muestran evidencia de una formalización mayor en su arquitectura, en sus espacios de habitación, su orientación, y otros indicadores que confirman que tales lugares cumplían funciones organizativas más especializadas (MacNeish et al., 1972). Para finales del periodo se calculó la población total de valle entre 5 a 8 mil gentes que debieron ocupar un área residencial de 57.2 ha distribuidas en todo el valle, lo cual representa una densidad de población de 13 habitantes por km², solo en las área ocupadas. Si consideramos toda la extensión del valle en 1500 km², la densidad más alta sería alrededor de 5 habitantes por km² hacia el final de este periodo, aún demasiado baja.

A fin de explorar las características de los sitios de este periodo, elaboré una tabla (véase tabla 1 y figura 1) con indicadores materiales de funciones de tipo urbano tales como supervisión, gobernanza, ritual, redistribución de bienes, servicios, o comercio (Smith, 2016). Cabe aclarar que esta tabla es solo una muestra de los componentes de estos sitios, la mayoría de los cuales no han sido excavados. La tabla no muestra la totalidad de los sitios para cada fase, sino solo aquellos que exhiben una complejidad mayor relacionada con funciones urbanas. Por lo mismo, la mayoría de las categorías consideradas son de presencia/ausencia. Los datos han sido obtenidos principalmente de reportes de recorridos y excavaciones efectuados en el valle de Tehuacán entre 1961 y 1978 tanto en el proyecto Arqueológico-Botánico del Valle de Tehuacán (MacNeish et al., 1972) como en el posterior Proyecto Palo Blanco (Drennan, 1977, 1978, 1979a). A los datos anteriores he agregado mis propias observaciones sobre varios asentamientos antiguos de la parte norte del valle, especialmente los que se encuentran a lo largo del corredor natural entre Tecamachalco y Tehuacán, así como en valles anexos. La fuente de los datos, en particular los de tipo cuantitativo, está indicada en la tabla, pero debo aclarar que los cálculos de población disponibles son muy variables y los que presento se apoyan en el tamaño de área de los sitios que en la mayoría de los casos también es una estimación muy amplia, pero que servirá para esta primera aproximación. Se hizo un cálculo de 10 a 25 personas por hectárea utilizado antes en la cuenca de México y en la Mixteca Alta para aldeas compactas de baja

densidad (Sanders 1965, p. 50; Balkansky et al., 2000, p. 43). Aquí se utilizó el promedio de 17.5 personas por hectárea en la mayoría de los sitios, salvo en los casos en que los reportes indican un cálculo distinto. El resto de los indicadores se obtuvo de una revisión de los reportes disponibles, de mapas de la región, y de visitas y registro directo de algunos sitios en años recientes. Es claro que para contar con datos más confiables serán necesarios recorridos sistemáticos en el área norte del valle de Tehuacán, trabajo que aún está pendiente.

Tabla 1

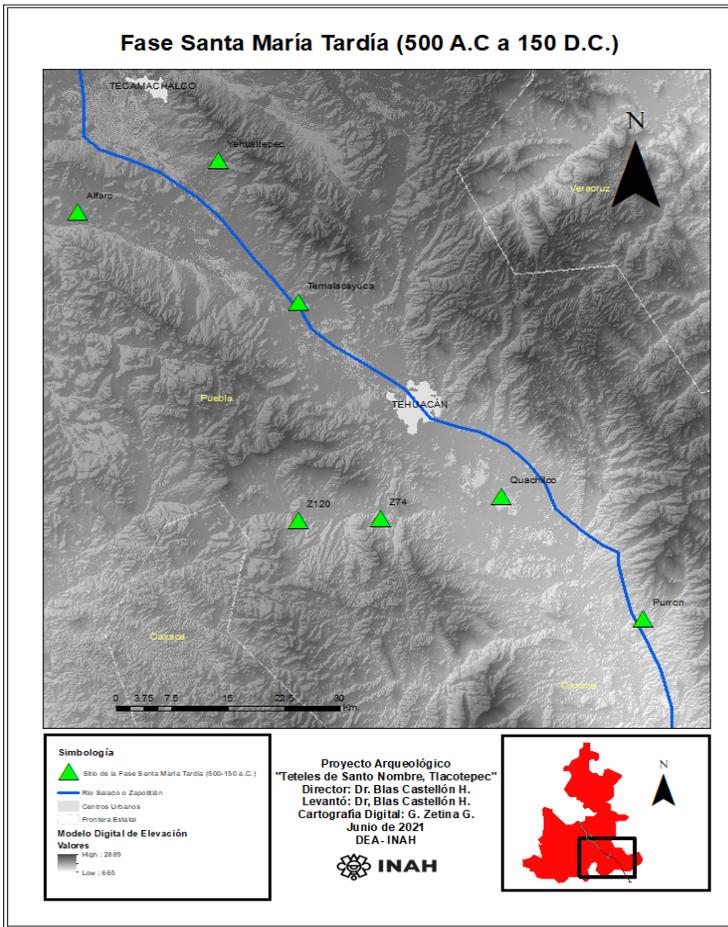
Atributos de los sitios de la Fase Santa María Tardía en el Valle de Tehuacán

Atributos/Sitio	Zap 120 (2)	Zap 74 (2)	Purrón (3)	Alfaro	Total			
Población	1700	315	470	840	1220	2100	2130	8775
Área epicentro ha	16	4	7	-	6	16	6	55
Área total ha	100	18	27	48	70	120	122	505
Palacio	X	X	X	-	X	X	-	
Juego de pelota	-	X	-	-	-	-	X	
Templos > 5m	X	X	-	-	X	X	X	
Plaza Central	X	X	-	-	X	X	X	
Orientación Epicentro	NW-SE	W-E	SE-NW	-	SE-NW	SW-NE	NE-SW	
Montículos Residenciales	X	X	X	-	X	X	X	
Vecindarios	X	-	-	-	X	-	X	
Agricultura interior	X	-	-	X	X	X	X	
Obras Irrigación	-	-	X	X	X	-	X	
Caminos/Calles	-	-	X	X	X	-	X	
Producción Artesanal	X	X	X	X	X	-	-	
Objetos de Prestigio	X	X	X	X	X	X	-	

Nota. Elaborado por Blas Castellón con base en: (1) Alden 1979; Drennan y Haller 2007; (2) Castellón 2006 y (3) Neely et al. 2015.

Figura 1

Mapa de sitios urbanos de la fase Santa María Tardía (500 A.C. a 150 D.C.)



Nota. Elaborado por Blas Castellón.

En esta primera muestra puede verse que durante la fase Santa María Tardío, la cual comprende la parte final de periodo Preclásico o Formativo, la arquitectura formal de sus asentamientos sigue siendo en lo general bastante reducida, con no más de 55 hectáreas en total, mientras que el área total de su extensión cubre alrededor de 500 hectáreas, es decir, menos de 5 km² para todos los sitios aquí considerados. Esto representa una población alrededor de 8700 habitantes únicamente en el área de actividades y ocupación humana correspondiente a estos sitios, que es mayor a la estimación para todo el valle que estableció

MacNeish (1972, p. 299). Sumada la población y tamaño de estos sitios, la densidad en sus áreas ocupadas nos dan poco más de 2 habitantes por km². Sin embargo, sumados estos sitios del norte del valle a los originalmente considerados por MacNeish, la población original estimada para todo el valle de Tehuacán al final del periodo debió ser superior a los 10 mil habitantes.

No obstante, las dimensiones relativamente reducidas de población, destaca el crecimiento y monumentalidad de al menos tres sitios durante este época. Uno de ellos, el mejor documentado y explorado, es Quachilco (Tr 218) un asentamiento grande considerado como “pueblo” (*town*) con evidente arquitectura monumental al centro del valle de Tehuacán. De acuerdo al reporte más completo (Drennan, 1978), este sitio contenía diversos sectores de población a manera de barrios o vecindarios, además de tener una plaza muy grande de 160 x 140 m delimitada por plataformas, algunas de las cuales debieron ser ocupadas por las familias que gobernaban el sitio y su área de recursos. Por muchos años se consideró a Quachilco como el sitio más extenso y el único de su tipo en la fase Santa María Tardía, como indicador de un urbanismo incipiente y funciones administrativas propias de un lugar central.

Aunque Quachilco parece haber sido una unidad política importante para la parte sur del valle en el periodo que aquí comentamos, su función como posible centro administrativo y centralizador es incierta ya que su área inmediata indica que hay mucha continuidad en la densidad de ocupación, de manera que resulta confuso establecer límites. En todo caso, se considera improbable que Quachilco haya dominado todo el valle de Tehuacán. Su área de influencia o *hinterland* fue calculada en una extensión de 5 km alrededor del sitio, lo cual comprendería una comunidad con interacción de alto nivel, pero con los datos disponibles no es posible establecer hasta donde llegaría tal interacción (Drennan y Haller, p. 69). Aun así, Quachilco debió coexistir y tener relaciones con otros centros políticos similares ubicados en la parte norte del valle.

Existen al menos dos sitios más de este periodo con arquitectura monumental no considerados en los recorridos originales. Uno de ellos, apenas mencionado en el inventario de Tschol y Nickel (1972, p. 202), es Alfaro, ubicado en el valle lateral que se extiende entre las poblaciones de Tlacotepec y Xochitlan. Se trata sin duda del centro de un asentamiento de esta época que destaca por la presencia de una enorme plataforma de casi 200 m de extensión y más de 20 m de altura en su parte central (figura 2). Esta construcción parece contener áreas internas de plaza, templo, y habitación. Alrededor de esta, en un radio de 100 a 200 m existen por lo menos otras dos grandes plataformas de más de 5 m de altura, con plazas internas y montículos. Este lugar tal vez tiene ocupación desde el Preclásico Medio, y concuerda con otros sitios de Puebla-Tlaxcala que tienen construcciones masivas, especialmente con el sitio

de Xochilténango que se encuentra 24 km, al noroeste de este lugar (Castanzo y Sheehy, 2004). El tamaño de su epicentro y el volumen de tierra que implicó la construcción de las plataformas implican la existencia de funciones de gobierno en un área aún no determinada, pero que sin duda afectaron la parte noroeste del valle de Tehuacán y seguramente estuvo en relación con otras unidades políticas más al norte y oeste, en la zona donde el valle de Tehuacán se entrelaza y funde con la región de Puebla-Tlaxcala.

Figura 2

Mapa del sitio Preclásico de Alfaro, Xochitlán, Puebla.



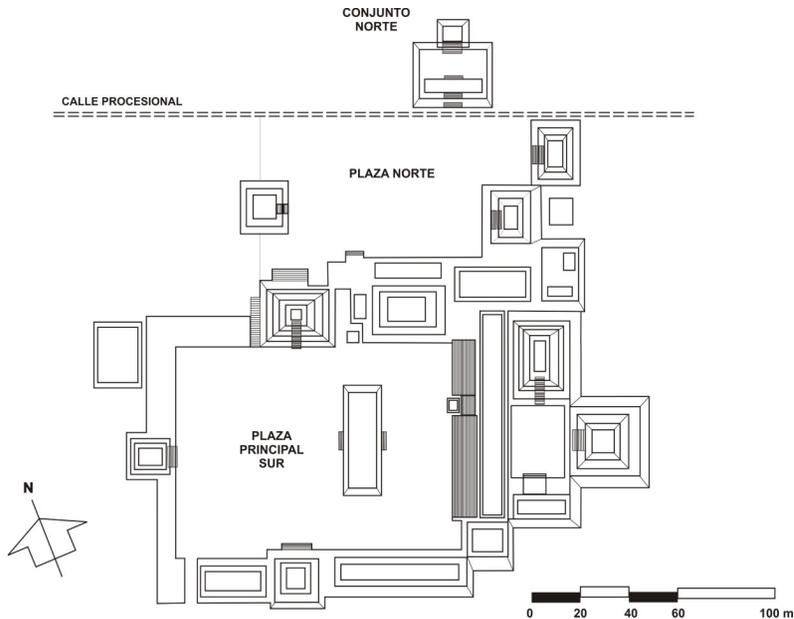
Nota. Dibujo de B. Castellón adaptado a partir de Google Earth 2020.

Además de Alfaro, existe otro sitio realmente notable que parece indicar el momento de transición de esta fase Santa María hacia la siguiente, que es Palo Blanco. Se trata del conjunto de plazas y áreas residenciales de San Luis Temalacayuca hacia el extremo noreste de este largo corredor natural, justo en el pie de monte de la serranía que separa esta parte norte del valle de Tehuacán de la zona de Cuacnopalan-Esperanza para de ahí descender hacia Maltrata y el Golfo de México, y justo en el borde oeste de un gran cráter que se encuentra al norte de Santa María Cuayucatepec. En este lugar existen al menos tres plazas de norte a sur, sobre distintos niveles de terraza, rodeadas de montículos y plataformas (figura 3). Una de ellas, la que está más arriba, es de dimensiones

pequeñas y está orientada en dirección noreste-suroeste con dimensiones de 20 x 20 m. La siguiente, anexa a la anterior, tiene 80 x 65 m y tres montículos asociados de más de 4 m de altura. Pero la plaza más grande inmediatamente al sur, que es paralela y anexa a la anterior, tiene 150 x 85 m en su parte interior. Se encuentra completamente cerrada por plataformas y templos masivos, algunos de más de 10 m por arriba del piso de la plaza. Todo el conjunto desde la parte exterior y a lo largo del eje sureste-noroeste, mide 225 m de longitud. Sobre la plaza hay una plataforma transversal de 50 x 18 m, en un patrón que parece replicar al que se observa en Monte Albán y la plaza central de San José Mogote durante el periodo Monte Albán II (150 a.C. a 200 d.C.), es decir, correspondiente a la última parte del periodo que tratamos aquí (Flannery y Varner, 2015; Zeitlin y Zeitlin, 2015).

Figura 3

Mapa de la plaza principal del sitio de Temalacayuca



Nota. Dibujo de B. Castellón.

Lo más sobresaliente es la presencia en el extremo este, de lo que sin duda es un conjunto palaciego. Igual que en los sitios de Oaxaca, se trata de una gran plataforma a la que se accede desde la plaza por una amplia escalinata de casi 70 m de ancho con un posible adoratorio central. En su parte superior

hay un patio hundido de 30 x 35 m. Está rodeado por dos plataformas bajas en sus costados sur y oeste, mientras que al norte y el este hay dos montículos de más de 7 m de altura. En la escuadra que se forma entre esta gran plataforma y las que limitan la plaza central por el lado norte, hay no menos de otras cuatro plataformas más pequeñas y un templo de 10 m de altura que posiblemente eran conjuntos de habitaciones, bodegas, cocina y espacios abiertos. Curiosamente, no identificamos un juego de pelota, elemento común en conjuntos arquitectónicos públicos, a menos que alguno ya destruido haya existido en los alrededores de esta gran plaza, donde hay caminos y construcciones modernas. La presencia abundante de cerámica con cajetes de silueta compuesta, ollas de bordes biselados, diseños esgrafiados, cerámica gris fina, incensarios efigie en forma de tlacuache, figurillas de tradición E2, pertenecientes al período entre 400 a 200 a.C. (Vaillant, 1931), e incluso cuencos de pasta anaranjada con bases anulares, indican que el sitio estuvo ocupado en la parte final de la fase Santa María, y en su transición hacia la fase Palo Blanco Temprana.

La sola presencia de este conjunto monumental implica nuevamente la presencia de una unidad administrativa importante, posiblemente con algunos barrios o conjuntos de plaza menores que sabemos existen a no más de 6 km de distancia. Este sitio junto con Yehualtepec más al norte, parece supervisar la importante ruta natural desde el valle de Puebla-Tlaxcala hacia el valle de Tehuacán. Otros sitios de la época se encuentran en valles interiores como el caso de Zapotitlán, en la ruta alterna hacia la zona montañosa de la Mixteca Alta, donde los sitios reportados son de dimensiones menores, pero igualmente muy complejos, pues cuentan con plataformas habitacionales, altares, juego de pelota, formaciones troncocónicas, artículos importados como pizarra, y rituales funerarios que incluyen perros (Castellón, 2006b; Martínez y Reyes, 2007). Por su parte, el complejo de sitios de la presa Purrón cuya actividad constructiva inicia desde al menos 650 a.C. hasta comienzos del periodo Clásico, muestra una actividad constructiva impresionante en obras de control hidráulico por parte de comunidades pequeñas con baja integración política, lo cual muestra que no fue necesaria una complejidad social por arriba del nivel de aldeas para llevar a cabo obras monumentales de irrigación (Neely et al., 2015).

Varias observaciones importantes se derivan de estos datos. Los conjuntos arquitectónicos monumentales no eran desconocidos en la región del valle de Tehuacán, y muy probablemente están presentes desde el Preclásico medio (900 a 500 a.C.). Este corredor cultural del valle de Tehuacán parece haber estado muy activo desde los inicios de la vida agrícola, y de hecho, es uno de los núcleos más importantes de acelerada diversidad cultural en Mesoamérica desde tiempos tempranos (Josserand et al., 1984), pero parece que los focos de organización política regional tuvieron movimientos

continuos a lo largo de los siglos. Algo parecido debió ocurrir con los sitios de la parte norte, aunque desconocemos su extensión real y la dinámica de los contactos con las comunidades vecinas que debieron ser muy intensos ya que esta es la ruta natural más directa desde el centro de México y Puebla-Tlaxcala hasta los valles centrales de Oaxaca y sin duda fue muy transitada desde inicios del periodo Preclásico. Productos como jades, plumas, pieles, cacao, conchas y otros procedentes de lugares distantes del sur y sureste pasaron por aquí, a cambio de otros como obsidiana, cerámica, pizarra y otros del centro de México y regiones más al norte. La circulación y acceso a estos bienes de prestigio desde tiempos tempranos, sin duda influyeron en la configuración territorial a lo largo de este corredor, donde muchas unidades políticas de distinta complejidad se desplegaron a lo largo de la ruta con momentos de auge y abandono determinados por la relación seguramente conflictiva entre comunidades vecinas.

A fines del Preclásico, las semejanzas observable en arquitectura y cerámica entre esta región y Oaxaca, son muy evidentes. No obstante, hay que tener presente que las poblaciones de la región de Tehuacán tienen una larga tradición cultural local que seguramente adaptó los estilos externos a las preferencias regionales y añadió sus propias soluciones en arquitectura, figurillas, cerámica, y otras manufacturas. Distinguir lo local de lo foráneo es una labor que está aún por hacerse, por ahora debemos conformarnos con indicar la existencia de estos núcleos políticos como testigos de la participación activa e intensa de la región de Tehuacán con el resto de Mesoamérica. La sola presencia de estos sitios en la entrada del valle de Tehuacán a finales del Formativo también implica de manera categórica que esta región era en ese momento un área donde el urbanismo estaba teniendo un desarrollo importante. Finalmente, la falta de recorridos sistemáticos en la entrada norte del valle de Tehuacán hacen confusos los límites entre la región Puebla-Tlaxcala y el valle de Tehuacán. Sin embargo, ambas regiones comparten la mayoría de atributos materiales y el cambio solo se observa gradualmente si se trata de sitios más al sur o más al norte. Las diferencias y semejanzas seguramente son proporcionales a la intensidad de los contactos cercanos o lejanos, pero es claro que todos los asentamientos del valle de Tehuacán, como importante corredor cultural, estuvieron al tanto de los estilos cambiantes a lo largo de Mesoamérica a lo largo del todo el periodo Preclásico.

El periodo Clásico Temprano (150 a 300 d.C.)

Cabría preguntarse: ¿cómo es que una región donde está documentado el desarrollo temprano de la agricultura y la vida aldeana y por donde circularon

bienes de intercambio y prestigio, además de gentes, estilos e ideas por espacio de más de mil años, permaneció al margen de los grandes desarrollos urbanos en los que derivaron Monte Albán en Oaxaca, y Teotihuacán en el centro de México? ¿Cómo es que no llegaron al menos a los desarrollos de Cholula y Cantona como ciudades y centros políticos regionales de primer orden? Estudios recientes consideran que la región de Tehuacán fue eclipsada por los desarrollos culturales de sus vecinos y no culminaron en desarrollos urbanos importantes a inicios del periodo Clásico (Drennan y Haller, 2007).

Como hemos visto arriba, algunos asentamientos del Preclásico Terminal, en escala modesta, son sin duda la expresión de un creciente urbanismo que es paralelo al de regiones más al norte y al sur del valle de Tehuacán. Para dar seguimiento a lo anterior, en esta sección mostraré que, contrario a lo que se cree, la creciente tendencia a la centralización de bienes y servicios, el control de rutas de intercambio y las actividades constructivas propias de una ciudad de dimensiones considerables, sí culminaron en la región de Tehuacán en un desarrollo urbano de características comparables a Cholula y Cantona a inicios de este periodo.

Para argumentar sobre este punto, elaboré igualmente una tabla con algunos los sitios que florecieron a lo largo del valle de Tehuacán durante la fase Palo Blanco Temprano (150 a.C. a 250 d.C.), en los inicios del periodo Clásico (véase tabla 2 y figura 4). Algunos sitios representativos de este periodo, han sido previamente analizados y discutidos para caracterizar el nivel de organización sociopolítica en el valle y sus cambios (Drennan editor, 1977, 1979a; Drennan y Nowack, 1984; Drennan y Haller, 2007). Fue durante esta época que se inició la expansión de Teotihuacán como una megalópolis que en poco tiempo hizo sentir su influencia en todo Mesoamérica durante varios siglos, pero también crecieron las ciudades de Cholula hacia el noroeste y Cantona hacia el norte (Uruñuela y Plunket, 2020; García Cook, 2019). A estos sitios repartidos a lo largo del valle, he añadido otros tres asentamientos en la parte norte, no reportados en los recorridos originales del valle. Se trata de Atenayuca, Tlacuitlapan y Santo Nombre. Este último sitio excede con mucho la escala de extensión y complejidad considerada en asentamientos urbanos previos a la fase Palo Blanco Temprana, por lo cual tendré que extenderme un poco más sobre el mismo.

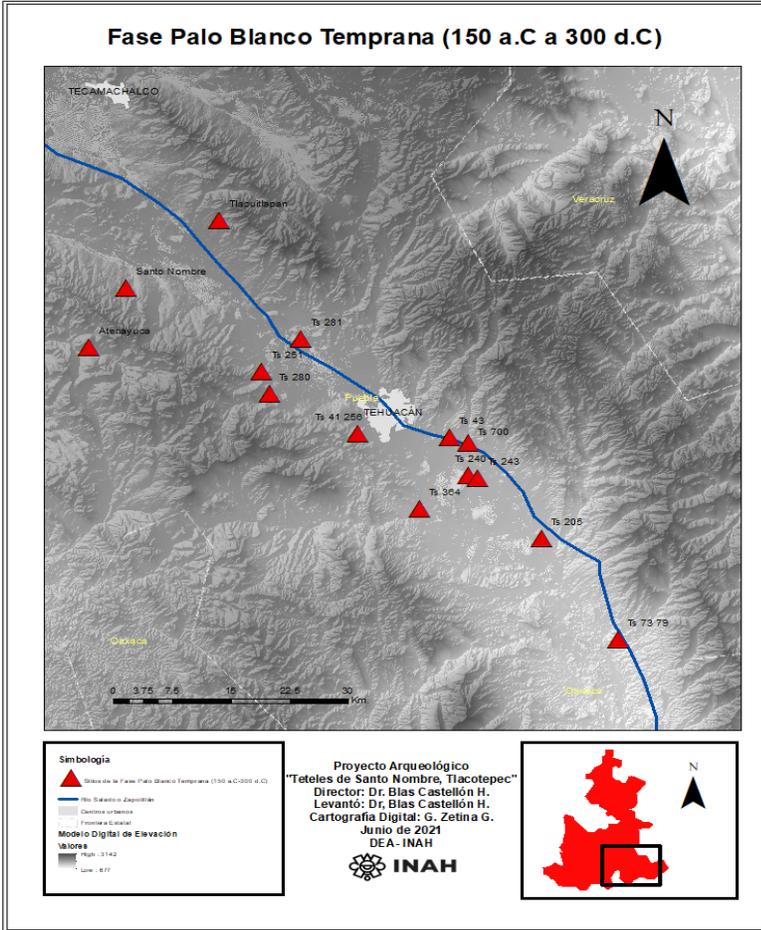
Tabla 2
*Atributos de los sitios de la Fase Palo Blanco Temprana en el Valle de Tehuacán**

Atributos/Sitio	SANTO NOMBRE	ATENAYUCA	TLACUITLAPAN	CUAYUCATEPEC TR 281	TEPETEOPAN TS 251 (2)	TEONTEPEC TS 280 (2)	ZACUALONTZIN TS 41/356	TS 43	LA NOPALERA TS 240	CHILAC TS 364	SAN PEDRO TS 205	LENCHO DIEGO TR 73-79	ALTEPEXI TS 243	LAS TRINCHERAS TS 700	Total
Población	10500	2500	1400	500	280	612	350	175	260	350	175	1000	175	350	18627
Área epicentro ha	20	8	4	2	2	2	2	1	1	2	2	3	3	2	54
Área total ha	600	144	85	28	16	35	20	10	15	20	10	58	10	20	1071
Palacio	X	X	X	X	X	-	X	-	-	X	-	X	-	-	
Juego de Pelota	-	X	-	X	X	X	X	-	X	-	-	X	-	-	
Templos > 5m	X	X	X	X	X	X	X	-	-	X	-	-	X	-	
Plaza Central	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	-	X	X	X	
Orientación Epicentro	S E-N W	NE-SW	NE-SW	NE-SW	NE-SW	NE-SW	NE-SW	-	NE-SW	NW-SE	-	W-E	W-E	-	
Montículos Residenciales	X	-	X	X	X	X	X	-	-	X	X	X	-	-	
Vecindarios	X	-	X	X	X	-	X	-	-	-	-	X	-	-	
Agricultura interior	X	X	X	X	-	-	X	-	-	X	-	X	-	-	
Obras Irrigación	X	-	X	-	-	-	X	-	-	-	-	X	-	-	
Caminos/Calles	X	-	X	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
Producción Artesanal	X	X	X	X	-	-	X	-	-	-	-	X	-	-	
Objetos de Prestigio	X	X	X	X	-	-	-	-	-	-	-	X	-	-	

Nota. *Los datos de los primeros tres sitios proceden de observaciones del autor. Los datos del sitio Tr 281 fueron calculados a partir de Drennan 1979b, La información de los demás sitios está tomada de Nowack 1977.

Figura 4

Mapa de sitios urbanos de la fase Palo Blanco Temprana (150 a 300 D.C.)



Nota. Elaborado por Blas Castellón.

Los inicios de la fase Palo Blanco Temprana fueron desde hace mucho reconocidos como un cambio dramático en el patrón de asentamiento del valle, con un incremento a 127 sitios, 14 de los cuales se consideran “pueblos” (towns en la clasificación de MacNeish et al., 1972) que cubrieron más de 480 ha del valle., y que sumando los sitios pequeños debieron ser 675 ha. La mayoría de pueblos está en zona de lomeríos y solo tres en fondos de valle, tal vez indicando la necesidad de una posición más segura y defensiva. La población total fue calculada entre 20 a 30 mil habitantes para todo el valle (MacNeish et al., 1972). En 1975, se desarrolló el proyecto Palo Blanco bajo la coordinación

de Robert D. Drennan (1977, 1978, 1979a) que a través de nuevos recorridos y excavaciones proporcionó datos más precisos sobre esta fase de ocupación y puso énfasis en nueve asentamientos mayores, representativos: Ts 281, 251, 280, 41/356, 43, 700, 240, 243, 364 y 205 (Nowack, 1977). A estos se agregan los sitios Tr 73-79 ubicados frente al complejo de la Presa Purrón hacia donde la población anterior parece haber emigrado a principios de esta fase.

De acuerdo a estos sitios mayores y a los tres sitios que he agregado, tenemos al menos una población de entre 18 y 20 mil habitantes, únicamente alrededor de estos centros urbanos, cuya área total sumada es alrededor de 1,071 ha o 10.7 km² sin contar el resto de áreas ocupadas en el valle (véase tabla 1). De esto se deriva que tales centros cívico ceremoniales, estaban prestando servicios y cumpliendo funciones especializadas, y posiblemente eran centros de acopio e intercambio en la importante ruta que resguardaban. Por ejemplo, los sitios Ts 73 y Ts 41/356 Zacualotzin, presentan evidencias de producción de cerámica gris fina del tipo El Riego Gray. Esta cerámica gris compacta de ambiente de reducción es cercana a los tipos grises de Oaxaca, y sabemos que se producía en el área de Tehuacán donde seguramente cumplía necesidades locales, pero también era un componente importante de los intercambios regionales, pues se encuentra en todos los sitios con arquitectura desde el periodo anterior. Más importante es la aparición de cerámicas con pasta anaranjada a principios de esta fase. Aún es necesarios determinar con más precisión la extensión y centros de producción de cajetes, ollas ánforas, y otras vasijas de servicio y almacenamiento que se produjeron en grandes cantidades desde la zona norte del valle de Tehuacán, y de ahí hacia el oeste, hasta la región del Río Carnero, en donde se han documentado con más detalle algunos talleres alfareros del tipo Anaranjado Delgado (Rattraty, 1990). Pero parece evidente que esta cerámica anaranjada con sus múltiples variantes, son una adaptación de los tipos de la fase anterior hacia las demandas de comercio con otras regiones, especialmente con Teotihuacán, centro político principal que demandó gran cantidad de este tipo de vasijas para consumo de la metrópoli. A esto hay que sumar que ciertas formas como los cajetes de base anular y las vasijas efigie se convirtieron en un bien de prestigio en todo Mesoamérica, sobre todo hacia el área maya, de modo que repentinamente la región de Tehuacán se convirtió en un emporio de intercambios y un área estratégica tanto por su corredor geográfico natural, como por la producción especializada de cerámica anaranjada. Aunque tal tipo de comercio ya tenía antecedentes en siglos anteriores, en esta ocasión el impacto de estos hechos en las comunidades locales del valle de Tehuacán se tradujeron en un crecimiento sin precedentes que exigió un nivel mucho mayor de organización política y toma de decisiones. La actividad ritual debió ser un factor de convocatoria hacia estos lugares que cuentan con mayores espacios de plaza, algunos con dos canchas de juego de pelota, calles procesionales, y

áreas con concentración de montículos habitacionales, además de arquitectura formal monumental en los epicentros. Los sitios mayores debieron funcionar como supervisores de la producción de objetos cerámicos y su intercambio. La presencia teotihuacana a través de la ruta principal hacia el sur de Mesoamérica seguramente estimuló el comercio local e incluso las relaciones directas con la metrópoli misma, lo cual es evidente a través de la arquitectura, la planificación, y la presencia de manufacturas de concha, hueso, cerámica e iconografía de estilo teotihuacano. La comunicación a través de la ruta con la región de Oaxaca continuó siendo importante como en siglos anteriores, y algunos rasgos como pisos enlajados, tableros arquitectónicos abiertos en forma de “U” invertida, tumbas cruciformes, y deformación craneal, aparecen en el valle de Tehuacán, combinados con rasgos teotihuacanos (Noguera, 1940). Es muy probable que las comunidades tradicionales del valle de Tehuacán hayan mantenido sus gustos en estilos locales de cerámica o arquitectura de adobe, pero la adopción evidente de patrones del sur y centro de Mesoamérica fue parte de un lenguaje de comunicación ante la mayor intensidad de los contactos en este periodo. También para esta fase se aceleró la diversidad lingüística interna de los grupos otomanguenos locales que habitaban la región de Tehuacán desde milenios anteriores y que a partir del primer milenio iban a dar paso a los idiomas modernos (Josserand et al., 1984) (véase figura 2). A inicios de la fase Palo Blanco debieron existir variantes de proto-ngiwa, proto-mxiteco, o proto-mazateco, entre otros futuros idiomas. Los sitios mayores sin duda están desplegados a lo largo de la ruta principal del valle de Tehuacán en zonas de lomeríos, y algunos están en los valles internos hacia el oeste de esta ruta tal vez de manera estratégica para supervisar los movimientos comerciales, la producción de manufacturas, su almacenamiento, intercambio, y distribución por rutas alternativas.

Entre los sitios importantes que he agregado están como muestra de este nuevo patrón el de Talcuitlapan, detrás de la actual población de Tlacotepec de Benito Juárez, y en las primeras elevaciones de la serranía que divide la porción norte del valle de Tehuacán de la zona de Cuacnopalan al noreste. En este sitio ubicado como la mayoría entre dos barrancas naturales que bajan hacia el valle, existen dos conjuntos de plaza, ambas junto a la barranca norte, con montículos mayores de 5 a 8 m de altura. En la misma área de las plazas, y entre los drenajes naturales, existen montículos habitacionales, muchos con piso de estuco, y abundante cerámica de esta época. Desde este lugar se domina una amplia vista del corredor natural de Tehuacán, y el valle que se abre desde aquí hacia el noroeste, hasta la sierra del Tentzo. Del lado noreste se llega a la cima de la serranía para descender rápidamente a la planicie de Xaltepec-Cuacnopalan hacia donde existen otros sitios con arquitectura de esta misma época. Un rasgo notable de este sitio es la presencia de una “calle” o corredor procesional no

mayor de 1.5 m de ancho por 0.80 m de altura, con muros verticales cubiertos con piedras calizas. La parte superior estuvo aplanada y nivelada con argamasa de cal y arena. Su longitud observable es de más de 2.6 km corriendo desde el extremo noreste del sitio a lo largo de la barranca, uniendo los dos conjuntos de plaza y girando en la parte baja en dirección sur-sureste para subir nuevamente en dirección norte-noreste hasta otra barranca donde se pierde. Su longitud encapsula por la parte sur a todo el sitio de una manera similar a lo que ocurre en un caso documentado del periodo Postclásico en la Mixteca Alta (Matsubara et al., 2014), indicando que este rasgo parece ser más antiguo de lo que se suponía, pues también se observa parcialmente en el sitio de Temalacayuca de la fase anterior. En cuanto al sitio de Atenayuca, ubicado a solo 1 km al noreste de la población del mismo nombre en uno de los valles inter-montanos al oeste del valle de Tehuacán, cuenta con dos canchas de juego de pelota una al lado de la otra, y en direcciones opuestas norte-sur y este-oeste, de más de 55 m de largo, que son parte de un mismo conjunto arquitectónico compacto con patios, cuartos, templos y las mismas canchas. Este lugar aunque no tiene más de 7 ha, exhibe una actividad constructiva intensa que al parecer quedó inconclusa ya que anexó al conjunto existe un apilamiento de bloques de piedra caliza de 20 x 90 m y al menos 1.5 de altura que al parecer estaban destinadas a ampliar este complejo arquitectónico de cuartos múltiples que tal vez representa un palacio local. Existen más sitios similares en toda el área al oeste de la entrada al valle de Tehuacán que parecen sugerir la presencia de un sistema de sitios satélites alrededor de un centro político y urbano mayor que dominó al menos la mitad norte del valle a inicios de la fase Palo Blanco. Ese centro urbano debió ser Santo Nombre, del que me ocuparé con mayor detalle.

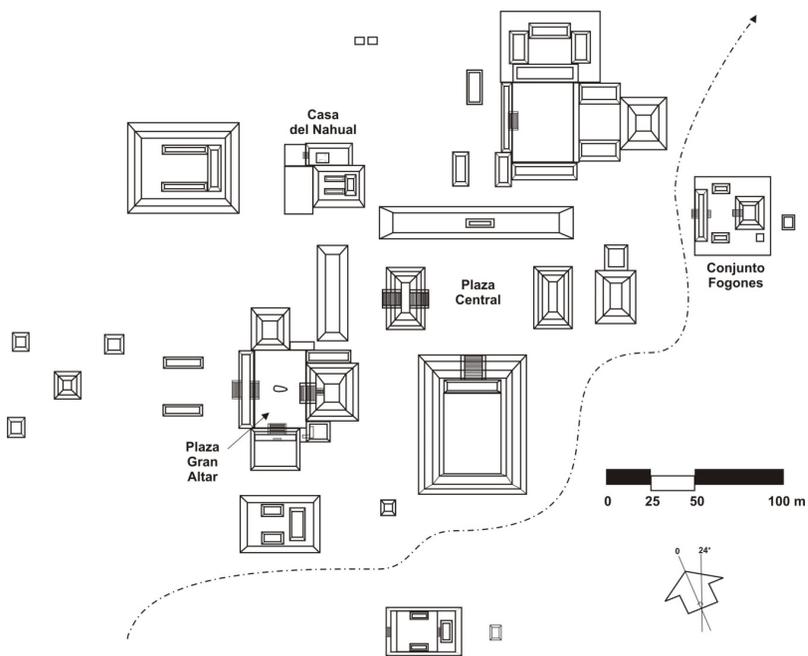
El ambiente urbano en Teteles de Santo Nombre

Teteles de Santo Nombre fue apenas reportado en años recientes como sitio arqueológico y los primeros trabajos de campo se iniciaron desde 2009 hasta la fecha (Castellón, 2018). Se ubica en la zona de pie de monte junto a una pequeña serranía que cierra el sur del valle Tlacotepec-Xochitlán, y 8 km al oeste del corredor natural del valle de Tehuacán a la altura de la actual población de Tlacotepec de Benito Juárez (véase figura 5). El sitio cuenta con un epicentro de más de 30 plataformas, algunas de más de 15 m de altura, creando espacios de plaza internos a los que solo se accede por esquinas o puntos controlados, y quedan ocultas a la vista de quien está al exterior. Todo esto parece ser resultado de adecuaciones que se efectuaron a un recinto central originalmente más abierto que fue rápidamente “ahogado” por nuevas ampliaciones entre 200 y 350 d.C. Además del control de acceso a la plaza central, tiene plataformas de habitación y conjuntos residenciales de élite en el formato triádico que

surgió desde la época final del Preclásico (Plunket y Uruñuela, 1998, 2002), con áreas de actividad, almacenamiento, patios estucados con altar central, edificios recubiertos de piedra labrada, arquitectura de talud-tablero, casas con cimientos, paredes de bajareque y techos de palma, drenajes, cuencos para agua incrustados en los pisos de cal, entre otros.

Figura 5

Mapa esquemático de la parte central del sitio de Teteles de Santo Nombre



Nota. Dibujo de B. Castellón.

Además del epicentro y sus edificios monumentales, existen plataformas con montículos mayores de 10 m en un radio de más de 800 m desde la plaza central. Estos montículos con área de habitación en la parte superior y posibles templos, parecen ser centros de barrios o vecindarios y en sus alrededores hay un sinnúmero de cuartos y áreas de habitación dispersos, detectables por la presencia de cimientos, montículos bajos o presencia de cerámica y navajillas de obsidiana. Al presente hemos detectado no menos de diez de estos centros,

pero puede haber muchos más. La serranía baja en la parte sur que es el límite de Santo Nombre, tiene una barranca que corre en dirección sureste-noroeste hacia el epicentro del sitio y presenta evidencias de haber sido adaptada desde tiempos antiguos para abastecer de agua al asentamiento, ya que llegando aquí se divide en dos corrientes que bordean la plaza central. La barranca, con abundancia de rocas calizas, lechos de roca volcánica y cantos rodados, también funcionó como cantera de piedra y arena, y como centro de producción de cal. A lo largo de las lomas que bordean la barranca y la serranía hay evidencia de asentamientos más sencillos con el mismo tipo de cerámicas anaranjadas y grises. En un afloramiento natural de la serranía a 2.5 km del sitio, existe un grabado sobre roca que representa un caracol de claro estilo teotihuacano, indicando una mayor integración del paisaje.

La orientación de todos los elementos constructivos, mayores de 5 x 5 m es la misma: 24° al este del norte, aunque el frente de los edificios mayores está orientado 294° en dirección noroeste, que coincide con otros sitios de la región como Temalacayuca en el periodo Santa María Tardío. Aún no sabemos la extensión total del sitio, pero en recorridos previos donde hemos hallado más conjuntos de plataformas y plaza, creemos que ésta puede ser mayor de 6 km² en su parte formal con posibles centros de barrio, aunque los conjuntos monumentales reaparecen hasta a 10 km del epicentro.

La iconografía y formas de la cerámica y arquitectura y lítica apuntan fuertemente a una relación estrecha con Teotihuacán, pero a la vez coexistiendo con rasgos locales. Los habitantes de este lugar que vivían cerca del epicentro, seleccionaron algunos detalles estilísticos de la iconografía teotihuacana como los incensarios de reloj de arena, las aplicaciones en forma mariposa estilizada, incluso en forma de altar, nariguera con colmillos de Tláloc, estrellas marinas, caracoles marinos con círculos, punzones de obsidiana verde, excéntricos de obsidiana en forma de serpiente, entre muchos otros ejemplos (véase figura 6). No obstante, los habitantes locales desdeñaron otros elementos como los candeleros portables, las ollas Tláloc, los vasos cilíndricos con tapa y soportes rectangulares, los incensarios o estufas con tres tubos, y las ollas tipo “florero”, que no están presentes. Al mismo tiempo hay otros atributos que comparten con Oaxaca, y sobre todo con Cholula. Entre estos últimos están los braseros efigie que llevan un personaje al borde con un andamiaje, y cerámica policroma rojo sobre blanco pulido entre otros (Plunket y Uruñuela, 2007).

Figura 6*Ejemplos de iconografía de estilo teotihuacano en Teteles de Santo Nombre*

Nota. Fotos Blas Castellón.

Hay otros rasgos que parecen muy locales, y uno de los principales es la presencia de cerámica anaranjada sellada. Aunque esta técnica es conocida en Teotihuacán y muchas otras regiones, sobre todo hacia el periodo Epiclásico, en Santo Nombre abundan los cajetes de servicio con gran variedad de diseños, algunos teotihuacanos (estrella de cinco puntas, colmillos Tlaloc, ojos estelares), pero los diseños locales con volutas, grecas, ganchos, diseños concéntricos, aves, insectos, e inclusive posibles glifos o logogramas, sin duda son un rasgo local. Esta cerámica además es una de las variantes de las pastas asociadas al anaranjado delgado que es sin duda fue fabricada en esta región (Torres, 2018).

La comunidad y las élites de Santo Nombre establecieron una relación simbiótica muy directa con Teotihuacán en el momento de su expansión, pero conservando su identidad local y regional en lo material. Contaron con sectores de habitación ordenados de acuerdo al epicentro, con áreas dentro del sitio donde podían combinar la habitación, las actividades especializadas, la agricultura y el intercambio a lo largo de la ruta principal. La vida de sus habitantes no debió ser muy distinta a la de otros centros como Teotihuacán, Cholula y Cantona, donde las relaciones cara a cara y la cercanía con los vecinos era muy estrecha y donde las unidades habitacionales, construidas sobre plataformas de caliza y pisos de estuco, competían por la posesión de objetos valiosos de importación que eran accesibles. Es probable incluso que existieran intercambios rituales o

de linaje directos con las élites teotihuacanas, pues hemos encontrado objetos de concha que imitan hileras de dientes y maxilares, que solo se han hallado antes en los entierros de la Pirámide de las Serpientes Emplumadas, y en la Pirámide la Luna en Teotihuacán (Sugiyama, 2005; Sugiyama y López, 2007). La vida cotidiana al interior de esta urbe incluyó relaciones personales y familiares sobre una base diaria, posibles actividades especializadas a nivel de barrios como la cerámica, el trabajo de pieles y cestería, y pequeñas esculturas, así como intercambios con comerciantes itinerantes de manera directa, y combinando todo esto con zonas de cultivo al interior del asentamiento. Sus habitantes tenían contacto con lugares lejanos en Oaxaca, el centro de México y la zona del Golfo. Posiblemente durante su época de auge hacia 300 d.C., Santo Nombre rivalizó en extensión, población, actividad ritual e influencia política con Cholula al oeste y con Cantona al norte, todas estas ciudades ubicadas sobre rutas de intercambio con Teotihuacán.

Consideraciones finales

Aunque aún estamos en etapa de análisis de resultados en el sitio de Santo Nombre, me ha parecido importante mostrar algunos avances que apuntan a una creciente complejidad política que fue catapultada a inicios del Clásico por el crecimiento de Teotihuacán y sus rutas de intercambio. Parece muy factible que las elites locales de la región de Tehuacán desarrollaron estrategias y alianzas para aprovechar la creciente influencia de Teotihuacán y su red de intercambios. Un aspecto que se desprende de esta revisión es la concentración de sitios con arquitectura cívico-ceremonial hacia la entrada norte del valle de Tehuacán, principalmente entre las actuales ciudades de Tecamachalco y Tehuacán, desde finales de la fase Santa María Tardío, implicando un fuerte incremento en las funciones de supervisión de la ruta principal. Otros sitios del Clásico, que no hemos mostrado aquí, se encuentran diseminados en los valles laterales inmediatamente al oeste de esta ruta, hasta la zona del Río Carnero (Domínguez y Valle, 2018). Santo Nombre es el sitio de mayores dimensiones, y muy probablemente el centro regional y político más importante del valle de Tehuacán y los valles cercanos para este periodo. El gradual desarrollo del urbanismo en siglos anteriores culminó en este gran asentamiento del que apenas comenzamos a comprender su trascendencia económica y política. Ahora sabemos más sobre sus características internas, pero si observamos la presencia de otros sitios contemporáneos de la región se advierte que su ubicación no fortificada y en el pie de monte, está acompañada de asentamientos “satélites” (*outliers*) en sitios claves que resguardan el acceso al valle de Tehuacán, o dominan algunas elevaciones a manera de vigías para el control de la circulación de bienes y personas. Ya hemos mencionado algunos de estos

sitios con plazas, arquitectura y orientación semejante, pero existen muchos otros que parecen ser parte del mismo sistema ubicados en las entradas de los valles, al pie de elevaciones mayores de 2000 m, y a lo largo de la ruta a Oaxaca, que comparten la misma configuración de plaza, montículos y orientación.

Finalmente, la presencia y características de estos asentamientos que culminan en un centro urbano de escala mayor, son muestra irrefutable de que el sureste de Puebla sí vio el desarrollo de un centro político de escala regional con características urbanas en el periodo Clásico Temprano, estimulado directamente por el desarrollo de Teotihuacán y otros centros contemporáneos como Cholula. Curiosamente, este centro urbano no parece haber durado más de dos o tres siglos y declinó hacia 350 d.C., que es el final de la fase Tlalmimilolpan de Teotihuacán. Esto lo hemos comprobado al menos en las unidades habitacionales excavadas que muestran materiales cerámicos y depósitos poco profundos que no van más allá de esa época. Si esto fue así, la relación estrecha con Teotihuacán coincide con el cierre abrupto del Templo de las Serpientes Emplumadas y el fin de su expansión, antes del inicio de la fase Xolalpan lo cual parece haber marcado igualmente el final de Santo Nombre, sus espacios públicos, y su control sobre la importante ruta que conduce hasta Oaxaca. Muchas de estas propuestas habrán de ser evaluadas conforme avance el análisis de los datos y materiales recuperados en años recientes.

Referencias

- Alden, J. R. (1979). Systematic surface survey at Quachilco. En R. Drennan (Ed). *Prehistoric Social, Political and Economic Development in the Area of the Tehuacan Valley. Some Results of the Palo Blanco Project*, 129-167. Museum of Anthropology Reports 6, University of Michigan, Ann Arbor.
- Balkansky, A. et al. (2000). Archaeological survey in the Mixteca Alta of Oaxaca. *Journal of Field Archaeology*, 27, 365-389.
- Byers, D. (Ed). (1967). *The Prehistory of the Tehuacan Valley. Volume One: Environment and Subsistence*. University of Texas, Austin and London.
- Castanzo, R. A. y Sheehy, J., J. (2004). The Formative period civic-ceremonial centre of Xochiltlenango in Mexico. *Antiquity*, 78(30), f1-f6.
- Castellón, B. (2006a). *Cuthá: El Cerro de la Máscara. Arqueología y Etnicidad en el Sur de Puebla*. INAH, México.
- Castellón, B. (2006b). El Formativo Terminal en el valle de Zapotitlán, Puebla: Una evaluación regional. *Cuicuilco*, 13(36), 47-70.
- Castellón, B. (2018). Expresiones locales, emulaciones externas e intercambio en Santo Nombre, Puebla, un asentamiento urbano del periodo Clásico. Ponencia en: *Sexta Mesa Redonda de Teotihuacan, Orígenes, Auge, Colapso y Herencia*, 16 al 18 de Noviembre de 2017, Teotihuacán Estado de México.
- Castillo, N. (2000). Trabajos arqueológicos recientes. En Tehuacán, Puebla en J. Litvak y L. Mirambell (Eds.). *Arqueología, Historia y Antropología. In Memoriam José Luis Lorenzo Bautista*, 299-318, INAH, México.
- Domínguez, C., y Valle, O. (2018). *Proyecto Arqueológico Región de Tlacoatepec-Xochitlán, Puebla. Informe Técnico Parcial Correspondiente a la Temporada de Campo 2017*. Archivo Técnico del INAH, México.
- Drennan, R. D. (Ed.). (1977). *The Palo Blanco Project. A Report on the 1975 and 1976 Seasons in the Tehuacan Valley*. Robert S. Peabody Foundation for Archaeology, Andover - University of Michigan Museum of Anthropology, Ann Arbor.
- Drennan, R. D. (Ed.). (1978). *Excavations at Quachilco. A Report on the 1977 Season of the Palo Blanco Project in the Tehuacan Valley*. University of Michigan, Museum of Anthropology, Technical Reports, 7, Ann Arbor.
- Drennan, R. D. (Ed.). (1979a). *Prehistoric Social, Political, and Economic Development in the Areas of the Tehuacan Valley: Some Results of the Palo Blanco Project*. University of Michigan, Museum of Anthropology, Technical Reports, 11, Ann Arbor.
- Drennan, R. D. (1979b). Excavations at Cuayucatepec (Ts 281): A preliminary report en R. Drennan (Ed.). *Prehistoric Social, Political, and Economic Development in the Areas of the Tehuacan Valley: Some Results of the Palo Blanco Project*. University of Michigan, Museum of Anthropology, Technical Reports, 11, 169-199, Ann Arbor.
- Drennan, R. D., y Nowack, J. A. (1984). Exchange and Sociopolitical Development in the

- Tehuacan Valley en Kenneth Hirth (Ed.) *Trade and Exchange in Early Mesoamerica*, 147-156. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Drennan, R. D., Fitzgibbons, P. T., y Dehn, H. (1990). Imports and exports in Classic Mesoamerican political economy: The Tehuacan valley and the Teotihuacan obsidian industry. *Research in Economic Anthropology*, 12, 177-199.
- Drennan, R. D., y Haller, M. J. (2007). Formative and Classic interaction patterns in the Tehuacan Valley compared to the Valley of Oaxaca and the Basin of Mexico. En V.L. Scarborough y J.D. Clark (Eds). *The Political Economy of Ancient Mesoamerica: Transformations during the Formative and Classic Periods*, 65-82. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Flannery, K. V., y Varner, D. M. (2015). The governmental palace on mound 8 en K. Flannery y J. Marcus (Eds). *Excavations at San José Mogote 2. The Cognitive Archaeology*, 339-350. *Memoirs of the Museum of Anthropology* 58, University of Michigan, Ann Arbor.
- Feinman, G., y Carballo, D. (2018). Collaborative and competitive strategies in the variability and resiliency of large-scale societies in Mesoamerica. *Economic Anthropology*, 5, 7-19.
- Feinman, G., y Nicholas, L. (2020). Teotihuacan and Oaxaca: assessing Prehispanic relations. En K. Hirth et al. (Eds). *Teotihuacan. The World beyond the City*, 331-370. *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, Washington D.C.
- García Cook, A. (2019). Cantona: un bosquejo de su desarrollo cultural. *Arqueología*, 57, 4-40.
- Josserand, J. K., Winter, M. C., y Hopkins, N. A. (1984) Introduction. En J. Josserand, M. Winter y N. Hopkins (Eds.) *Essays in Otomanquean culture history*. *Vanderbilt University Publications in Anthropology*, 31, 1-25. Nashville.
- MacNeish, R. S., Peterson, F. A., y Neely, J. A. (1972). The archaeological reconnaissance. En M.L. Fowler, et al. (Eds). *The Prehistory of the Tehuacan Valley. Volume Five: Excavations and Reconnaissance*, 341-495. University of Texas Press, Austin and London.
- Martínez, B., y Reyes, I. (2007). Los perros como indicador estacional en los enterramientos humanos prehispánicos. Un caso de estudio en el valle de Zapotitlán, Puebla. *Estudios de Antropología Biológica*, 13, 347-360.
- Matsubara, N., Tenorio, J. L., y Spores, R. (2014). La gran calzada de las cuevas de Yucundaa. En R. Spores y N. Robles (Eds). *Yucundaa. La Ciudad Mixteca y su Transformación Prehispánica-Colonial*, 1, 203-223, INAH, Fundación Harp-Helú, México.
- Neely, J. A. y Castellón, B. (2014). Una síntesis del manejo prehispánico del agua en el Valle de Tehuacán, Puebla, México. *Arqueología*, 47, 182-198.
- Neely, J., Aiuvalasit, M., y Clause, V. (2015). New light on the prehistoric Purrón dam complex: small corporate group collaboration in the Tehuacan Valley, Puebla, Mexico. *Journal of Field Archaeology*, 40, 347-364.
- Noguera, E. (1940). Excavations at Tehuacan. En C. Hay et al. (Eds). *The Maya and their Neighbors*, 306-319. Dover Publications, New York.
- Nowack, J.A. (1977). Surface survey at major Palo Blanco sites. En R. Drennan, (Ed). *The Palo*

- Blanco Project. *A Report on the 1975 and 1976 Seasons in the Tehuacan Valley*, 35-48. University of Michigan Museum of Anthropology, Ann Arbor.
- Plunket, P., y Uruñuela, G. (1998). Preclassic household patterns preserved under volcanic ash at Tetimpa, Puebla, México. *Latin American Antiquity*, 9(4), 287-309.
- Plunket, P., y Uruñuela, G. (2002). Antecedentes conceptuales de los conjuntos de tres templos. En M.E. Ruiz Gallut (Ed). *Ideología y Política a Través de los Materiales, Imágenes y Símbolos. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Teotihuacan*, 529-546. UNAM, INAH, México.
- Plunket, P., y Uruñuela, G. (2007). Testimonios de antigua formas de vida. En F. Solís et al. (Eds.), *Cholula: La Gran Pirámide*, 157-175. INAH-Conaculta, México.
- Rattray, E. (1990). New findings on the origins of Thin Orange ceramics. *Ancient Mesoamerica*, 1, 181-195.
- Sanders, W. T. (1965). *The cultural ecology of the Teotihuacan Valley: A preliminary report of the resultsof the Teotihuacan Valley Project*, Mecanoescrito, Department of Anthropology, Pennsylvania State University, University Park.
- Sanders, W. T., y Webster, D. (1988). The Mesoamerican urban tradition. *American Anthropologist*, 90(3), 521-546.
- Sisson, E. B., (1973). *First Annual Report of the Coxcatlan Project*, Phillip Academy, Andover.
- Smith, M. E. (2001). Urbanization. En David Carrasco, (Ed.). *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, 3, 290-94. Oxford University Press, New York.
- Smith, M. E. (2011). Empirical urban theory for archaeologists. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 18, 167-192.
- Smith, M. E. (2016). How can archaeologists identify early cities? Definitions, types, and attributes. En M. Fernández-Götz y D. Krause (Eds.). *Eurasia at the dawn of History: Urbanization and Social Change*, 153-168. Cambridge Univresity Press, Cambridge.
- Smith, M. E. (2017). Aztec urbanism: cities and towns. En D. Nichols y E. Rodríguez-Alegría (Eds.). *The Oxford Handbook of The Aztecs*, 201-217, Oxford University Press, New York.
- Sugiyama, S. (2005). *Human Sacrifice, Militarism, and Rulership. Materialization of the State Ideology at the Feathered Serpent Temple, Teotihuacan*. Cambridge University Press, New York.
- Sugiyama, S., y Luján López, L. (2007). Dedicatory burial/offering complexes at the Moon Pyramid, Teotihuacan. A preliminary report of 1998-2004 explorations. *Ancient Mesoamerica*, 18, 127-146. DOI: 10.1017/S0956536107000065.
- Torres García, M. (2018). *Proyecto Análisis de Fluorescencia por Rayos X de Cerámica del Tipo Anaranjado Delgado Procedente del Proyecto "Prospección Arqueológica del Sitio de Xalasco, Noreste de Tlaxcala"*. Dirección de Estudios Arqueológicos INAH, México.
- Tschol, P., y Nickel H. J. (1972). *Catálogo arqueológico y etnohistórico de Puebla-Tlaxcala, México*. Colonia, Frieburg.

- Uruñuela, G., y Plunket, P. (2020). Interwoven discourses: exploring Cholula and Teotihuacan interactions. En K. Hirth et al. (Eds.). *Teotihuacan. The World beyond the City*, 277-302. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.
- Vaillant, Geroge C. (1931). *Excavations at Ticoman*. American Museum of Natural History, New York.
- Villada, M. M. (1905). Una exploración a la cuenca fosilífera de San Juan Raya, Estado de Puebla. *Anales del Museo Nacional de México* 2, 126-164.
- Zeitlin, J. F., y Zeitlin, R. N. (2015). The palatial residence on mound 9. En K. Flannery y J. Marcus (Eds.). *Excavations at San José Mogote 2. The Cognitive Archaeology*, 351-366. *Memoirs of the Museum of Anthropology*, 58, University of Michigan, Ann Arbor.

Territorialidad Simbólica Ngigua. Acercamiento Etnográfico a los Etnoterritorios Locales del Sur de Puebla

❖ Alejandra Gámez Espinosa

Resumen

El texto presenta un análisis etnográfico sobre la territorialidad simbólica indígena, razón por la cual se hace referencia a los territorios culturales, mismos que generalmente son marcados por la mitología, la cosmovisión y la ritualidad. Nuestro objetivo central es abordar el estudio de la cosmovisión *ngigua* o popoloca como una de las principales manifestaciones de territorialidad simbólica y la construcción de los etnoterritorios locales en el sur del Estado de Puebla.

Palabras claves: territorialidad, etnoterritorio, cosmovisión, indígena

Introducción

El proceso territorial reviste fundamental importancia para el estudio del fenómeno humano y social ya que es inherente a ellos. El territorio es un ámbito interdisciplinario, totalizador y holístico, que involucra problemáticas concernientes con la relación hombre naturaleza, económicas, políticas, sociales, geográficas, psicológicas, históricas y culturales. Es decir que, toda sociedad para su existencia requiere ser espacializada, puesto que, no se puede “definir a un individuo, grupo, comunidad o sociedad sin insertarlos en un determinado contexto geográfico o territorial” (Haesbaert, 2011, p. 19).

Las formas como cada grupo se territorializa, han sido muy diversas a lo largo de la historia. En el caso de las sociedades indígenas las investigaciones realizadas indican que éstas se caracterizan por territorializarse a partir de considerar al espacio como recurso-abrigo y por apropiarse del mismo desde una perspectiva más simbólica-cultural.

Sobre el proceso territorial de los ngiguas o popolocas existen pocas investigaciones. Este grupo indígena históricamente ha habitado en el sureste del actual Estado de Puebla, región con entorno natural diverso, en el cual los ngiguas han subsistido durante milenios.

Nuestro objetivo es analizar etnográficamente a la cosmovisión *ngigua* y a algunos de sus vehículos como la ritualidad, como expresiones de territorialidad simbólica que motiva la construcción de los etnoterritorios a nivel local. De

esta manera, a través de este estudio general, pretendemos aportar elementos de análisis a la etnografía de la territorialidad y los etnoterritorios en Puebla.

Ante la importancia que reviste la territorialidad simbólica como un conjunto de repertorios socioculturales que generan la construcción de cierto tipo de territorios, pretendemos responder a la siguiente interrogante ¿cuáles son los símbolos, creencias y representaciones sociales compartidas y distintivas de la territorialidad *ngigua* que permiten la construcción y caracterización de un etnoterritorio?

Las evidencias presentadas se obtuvieron a través del trabajo de campo realizado entre los años 2010 y 2014, durante los cuales asistimos a distintas actividades festivas y rituales en cuatro comunidades *ngiguas* del sur de Puebla. En general entablamos relaciones a través de la observación participante y la entrevista etnográfica, las cuales nos permitieron acceder y construir los datos mostrados. Así también hacemos uso de los datos etnográficos obtenidos y publicados por otros investigadores.

Territorialidad simbólica, etnoterritorio y cosmovisión

El territorio como concepto es polisémico e interdisciplinario, en este trabajo asumimos el enfoque relacional e integrador del mismo, es decir, como un fenómeno multidimensional y multiescalar. Entendemos al territorio como un espacio apropiado y valorizado instrumental-materialmente-funcionalmente y simbólicamente por los grupos humanos (Raffestin, 1980, p. 129; Giménez, 2000, p. 90). Siendo el poder el elemento fundamental que define al territorio (Haesbaert, 2011). El espacio es un principio más amplio una construcción concreta, material y activa en donde se desarrollan las relaciones sociales.

La apropiación del espacio puede ser de carácter *Instrumental-material-funcional* o *simbólico-expresivo*. En el primero se enfatiza la relación utilitaria con el espacio (explotación económica, ventajas geopolíticas, control etcétera), mientras que en el segundo se destaca el papel del territorio como espacio simbólico-cultural y como soporte de identidades individuales y colectivas (Giménez, 2000, p. 93). Los territorios como productos, sociales, políticos (de poder) y culturales, son sistemas que están constituidos *mallas*, *nudos* y *redes*. Las *mallas*, son los límites o fronteras de los territorios, los *nudos* son los centros de poder o de poblamiento jerárquicamente relacionados entre sí y las *redes* son las líneas (pueden ser los caminos, circuitos etcétera) entre sí a los puntos o *nudos* (Giménez, 2000, p. 91).

La territorialidad es una dimensión inherente del fenómeno territorial ya que refleja la multidimensionalidad de la vivencia territorial por parte de los miembros de la colectividad. Los seres humanos experimentan al mismo tiempo el proceso territorial y el producto territorial mediante un sistema

de relaciones existenciales y productivas, ambas son en general de poder, porque en la interacción buscan modificar las relaciones con la naturaleza y las relaciones sociales. La territorialidad implica una relación de alteridad, ya que el otro no solo es el espacio modelado, sino los grupos comprendidos en él, así también sintetiza la manera en que las sociedades satisfacen en un momento dado y en un lugar dado sus necesidades (Raffestin, 2011).

Cada sistema territorial produce su propia territorialidad y se manifiesta en todas las escalas espaciales y sociales y es consustancial a todas las relaciones. Por ello, el análisis del proceso territorial no es posible más que a través de la especificidad de las relaciones reales ubicadas en su contexto socio-histórico y espacio-temporal (Raffestin, 2011).

Es común que el concepto de territorialidad se utilice más frecuentemente para hacer referencia a la dimensión simbólico-cultural sobre el territorio, ello sobre todo desde los enfoques antropológicos mismos que definen territorios “culturales o simbólicos”, esto ha motivado duros cuestionamientos por parte de geógrafos, politólogos, entre otro, puesto que se argumenta que un territorio no puede existir sin su base material y por lo tanto no se puede trabajar con este concepto sin incluir fundamentalmente su base material. Al respecto Haesbaert (2011) propone utilizar el concepto de territorialidad, para referirse al ámbito simbólico-cultural y considera que este concepto es más amplio que el de territorio. La territorialidad, argumenta el autor, puede existir sin territorio puesto que puede hallarse un campo de representaciones, valoraciones, afectos y simbolizaciones que portan consigo los agentes sin que estos puedan tener un territorio concreto o material (por ejemplo, los judíos y su tierra prometida, los desplazados, etcétera) (Haesbaert, 2013).

Partimos de que ambas dimensiones, tanto la funcional-material-política como la simbólica-cultural conforman un territorio. Consideramos que se trata un fenómeno multidimensional y, al mismo tiempo, abogamos por una concepción integradora del mismo, que plantee al territorio como inherente e indisoluble de sus cargas material-político-funcional y simbólico-cultural. Sin embargo, por tratarse de un fenómeno complejo y abarcativo, para fines de esta investigación nos centraremos en una de las dimensiones de la territorialidad: la simbólica, partiendo siempre de tener presente que el territorio *ngigua*, posee, al igual que todo territorio, una dimensión material-política.

Las investigaciones sobre los territorios de las sociedades llamadas tradicionales e indígenas, han planteado el carácter dominante de la dimensión simbólica en sus formas de territorialidad, sin embargo, ello no agota las características de sus territorios, pero sí los caracteriza, por tal razón en esta investigación nos centramos en el estudio de la territorialidad simbólica. Esta última se puede analizar desde distintas aristas como los rituales, las fiestas, las mitologías, las historias propias, creencias, los lugares sagrados, la cosmovisión,

la lengua, etcétera. Empero, por tratarse también de un ámbito complejo, en esta investigación nos centramos exclusivamente en el estudio de la cosmovisión y algunas de sus manifestaciones en la ritualidad. Por tal razón, en este trabajo nos referimos específicamente a los territorios culturales o simbólicos, los cuales son marcados por la cosmovisión, mitología y las prácticas rituales, como es el caso de los construidos por las sociedades indígenas.

Los territorios indígenas tienen particularidades propias, por lo que para referirnos a estos ocuparemos el concepto de etnoterritorio propuesto por Alicia Barabas (2003a) quien plantea que los espacios en los que habitan los grupos étnicos, son territorios históricos, culturales e identitarios que cada grupo -en este caso los ngiguas- reconocen como propio, ya que en él no solo se encuentra habitación, sustento y reproducción económica-biológica, sino también es un referente fundamental de reproducción socio-cultural a través del tiempo. Así también se reconoce un tipo particular de territorialidad indígena a la que la autora denomina etnoterritorialidad, misma que resulta de la articulación histórica entre naturaleza y sociedad en contextos específicos (Barabas, 2003a).

Los etnoterritorios locales son constructos de pequeño alcance que incluyen fundamentalmente a la comunidad indígena, entendida esta como ese espacio de identidad y reproducción cultural y material. Se caracteriza fundamentalmente por las formas de relación tanto material como simbólica con la naturaleza y específicamente con la tierra, por lo tanto, el territorio comunal está conformado por el poblado, las milpas y el monte-entorno, constituido por accidentes geográficos como el cerro, la barrancas, ríos, arroyos, etcétera, que están dentro de un ámbito de interacción frecuente con las personas.

Los etnoterritorios globales son constructos de mayor alcance social que abarcan lugares compartidos por varias comunidades afines de un grupo étnico completo y/o lugares emblemáticos interétnicos que convocan a dos o más grupos étnicos (Barabas, 2003b).

La cosmovisión es una expresión cultural y pertenece al ámbito de la cultura interiorizada, constituida principalmente por representaciones socialmente compartidas (Giménez, 2007). Las construcciones de la cosmovisión están relacionadas, sobre todo, con las formas mentales con las que una colectividad percibe, ingenia, representa y explica el universo, la naturaleza y al ser humano en sus mutuas interrelaciones.

La cosmovisión es una construcción coherente y holística que está sometida a las variables de la historia y la cultura. Es una guía orientadora que coadyuva a la reproducción de la vida social y la regula, involucra las formas de relación y de comportamiento de los seres humanos, las entidades, las cosas, la naturaleza y el universo. Asimismo, posee una función identificadora que permite la construcción de identidades sociales, a la vez que provee un modelo

para explicar el curso de los acontecimientos y legitimar las conductas dentro de un grupo social, pero, sobre todo, constituye un esquema de percepción por medio del cual los actores comprenden y explican su realidad. Por ello, todo espacio está tatuado y significado a través de la cosmovisión, misma que se expresa en múltiples prácticas y comportamientos de la vida cotidiana y festiva.

La región ngigua: el etnoterritorio

Los *ngiguas* han habitado históricamente en el sureste de Puebla, región limítrofe con los estados de Oaxaca y Veracruz, escenario pluriétnico donde han coexistido grupos indígenas como los mazatecos, ixcatecos, chochos, mixtecos, cuicatecos y nahuas, hoy la presencia desbordante de estos grupos nos permite observar una vasta región a la cual denominamos *la región ngigua*, área con grandes contrastes político-económicos que gira en torno a la ciudad de Tehuacán (Gámez, 2012).

El territorio ocupado por los *ngiguas* o popolocas, desde épocas muy antiguas estuvo estrechamente ligado en muchos aspectos, no solo porque fue habitado desde tiempos muy antiguos de un grupo étnico característico, sino porque, a estos grupos y a sus vecinos los identifica una historia común y una importante red de relaciones económicas, políticas, sociales y culturales, que hacen considerarla como una región: *la región ngigua*.

Los antecesores de los *ngiguas*, los otomangues, aparecen en este territorio hace 7000 años, así también se identifica el noreste Oaxaca como la región donde se originaron las lenguas otomangues. Los estudios lingüísticos en el área confirman también la presencia de los *ngigua* o popolocas y su extensión espacial: la frontera lingüística corría paralelamente a la frontera de la región *ngigua* al sur de Coixtlahuaca hacia Huajuapán (Oaxaca), en dirección al Río Atoyac (Puebla); al oeste del Atoyac, pasando por Tepexi de Rodríguez y Tepeaca hacia el límite entre Puebla y Tlaxcala; al noreste pasando por Tecamachalco y Tehuacán llegando hasta Veracruz (Jäcklein, 1974).

La *región ngigua* como constructo sociocultural tiene una historia milenaria, que se remonta a la época prehispánica. Es considerada como uno de los centros primigenios del origen del maíz y con ello de la agricultura en Mesoamérica, en ella desde épocas muy tempranas habitaron grupos de filiación otomangué como los *ngiguas* o popolocas, los cuales son los habitantes más antiguos de la región. Esta se caracterizó por ser punto intermedio entre tres de las más importantes tradiciones de Mesoamérica: Altiplano Central, la Costa del Golfo y Oaxaca, situación que motivó la continua movilidad de grupos producto de migraciones y conquistas, así como la formación de unidades sociopolíticas como los señoríos, en el posclásico, estos mantenían relaciones diversas —de

guerra, de sujeción, políticas etcétera— en su lucha por mantener el control y el poder. En este entramado de relaciones, los señoríos popolocas jugaron un papel central en la conformación de la región, ya que éstos se apropiaron del territorio, escenario de su acción y poder en diversos documentos — lienzos, mapas, anales etcétera— que versan sobre su historia, en ellos se puede observar la percepción de un espacio definido y la complejidad de relaciones (de linaje, alianzas matrimoniales) por mantener el control de ese espacio, cuna de su origen y de su desarrollo histórico y cultural (Gámez, 2003).

Gran parte de la región pertenece a la llamada cuenca alta del Papaloapan, que contiene una gran diversidad de flora, climas y tipos de suelo. Fundamentalmente el territorio está conformado por tres estructuras morfológicas: la del valle de Tehuacán, la Sierra Negra y la Sierra Mixteca poblana Zapotitlán-Tepexi. En algunas zonas como Sierra Mixteca de Zapotitlán-Tepexi (zona donde se ubican la gran mayoría de comunidades *ngiguas*) es de relieve abrupto y escarpado con escasa precipitación pluvial los suelos son muy pobres para el trabajo agrícola, por tal razón la mayoría de las comunidades práctica la agricultura de temporal (Macip, 2003).

La *región ngigua* es un territorio con grandes contrastes político-económicos y gira en torno a la ciudad de Tehuacán segundo centro urbano más importante del estado de Puebla donde se concentran la mayor parte de los servicios, industrias, establecimientos comerciales especializados, medios de comunicación, educación etcétera, en oposición con los municipios y localidades en su mayoría campesinas e indígenas que se caracterizan por su marginación.

Los etnoterritorios, como el sur de Puebla, tienen puntos geográfico-simbólicos especialmente significativos para los habitantes, generalmente son lugares emblemáticos, en donde habitan las deidades o en donde se establecen las relaciones entre estos y los humanos, por ello, son considerados sagrados. Estos lugares son reconocidos por los *ngiguas* y convocan a este grupo étnico, asimismo son centros que han contribuido a la construcción del etnoterritorio. Entre ellos destacan: a) El Santuario del Señor de Tlacotepec, dedicado a un Cristo negro, cuya fiesta se efectúa el primer domingo del mes de julio, en la población de Tlacotepec de Juárez, a) El santuario de El señor de Tejalpa, santuario dedicado a un cristo negro localizado en la comunidad mixteca del mismo nombre, pertenece al municipio de Tehuiztzingo, Puebla y b) El santuario del Señor de la Paz, se trata de un Cristo negro y su santuario se localiza en la cabecera del municipio de San Pablo Anicano, en la mixteca poblana. Estos lugares emblemáticos convocan a personas de diversas comunidades indígenas y campesinas del sur y centro del Puebla y norte de Oaxaca.

Existen otros lugares de importante convocatoria —un tanto móviles— dentro del municipio de Tehuacán, donde se celebra una festividad conocida

como La “Matanza de Chivos” que inicia desde mediados del mes de octubre hasta la segunda semana de noviembre y cuya antigüedad, según algunos estudiosos se remonta a la primera época de la colonial, dicha festividad congrega a una gran cantidad de comunidades indígenas de la región y es uno de los referentes de identificación y caracterización del etnoterritorio. En estos lugares se entablan una serie de relaciones sociales que se caracterizan por la permanente confrontación entre las comunidades de raíces indígenas con la sociedad regional mestiza, localizada principalmente en las poblaciones grandes o los centros urbanos.

La territorialidad simbólica *ngigua*: cosmovisión sobre el espacio y apropiación simbólica

La cosmovisión y territorio

El acercamiento a la territorialidad simbólica *ngigua* la realizamos a través de la cosmovisión, misma que se expresa en las narrativas, las prácticas y comportamientos cotidianos, los rituales y los mitos. Las sociedades indígenas elaboran complejos sistemas de simbolización que convierten los espacios en etnoterritorios, en estos se desarrollan acciones culturales que vemos plasmadas en cosmovisiones, rituales y lugares sagrados. Por ello, podríamos decir que el territorio es también un sistema de símbolos, es decir, una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio que sigue pautas y crea códigos transmisibles culturalmente (Barabas, 2003b).

Los pueblos indígenas perciben y valorizan la tierra y por ende al territorio, como espacio sagrado aun cuando paralelamente tienen otras valoraciones seculares. Por ello, la cosmovisión es una categoría central para analizar la construcción de los etnoterritorios.

Para los actores sociales no hay territorios abstractos, por el contrario, están marcados por lugares poderosos (puntos-centros), tatuados por las gestas de los héroes míticos y los rituales que los cargan de significados, lo que Barabas (2003a) ha llamado la historia del lugar. Estos contienen marcas o huellas (el pie del ente, de su caballo, el arrastre de la culebra etcétera) mismos que están asociadas a eventos míticos y rituales, en donde se manifiestan entidades con voluntad o figura conocidos como *Dueños*, que viajan de sitio en sitio, que van estableciendo lugares y marcas emblemáticas del territorio, que se traen desde la memoria a las narraciones y prácticas rituales (Barabas, 2003b, p. 49).

Los lugares emblemáticos y sus marcas son elementos geográficos que funcionan monumentos y resúmenes metonímicos, por lo que se convierten en centros mnemónicos de cada cultura. La gente desarrolla imágenes cognitivas de los lugares y en relación a ellos traza redes y construye fronteras territoriales

(Barabas, 2003b, p. 40).

La cosmovisión de los pueblos influye en la configuración del espacio, mismo que no responde necesariamente a consideraciones de carácter económico, político, ecológico, urbanístico, etcétera. La disposición del etnoterritorio, en lo general, expresa correspondencia con su cosmovisión, misma que se refleja en el espacio social —la comunidad— la cual suele organizarse de la misma manera que sus percepciones sobre el orden del universo. De esta manera, el territorio se convierte en un ámbito constituido por signos en donde un cerro o montaña, una barranca, un jagüey, un cruce de caminos o una capilla se convierten en el significante de un conjunto de significados. Los *ngiguas* como muchos grupos étnicos de México poseen una cosmovisión dual sobre el espacio, en donde se observa esa correspondencia entre la composición del universo y el cuerpo humano. Este último, funciona como modelo del etnoterritorio, una casa, por ejemplo, comparte la misma estructura que el cuerpo humano y se refieren a ella como cabeza, piernas, boca etcétera.

Esta cosmovisión dual del espacio se observa también en identificación de dos dimensiones del territorio interrelacionados, se trata de un territorio dual: *el pueblo*, constituido por el caserío, la iglesia del santo patrón y demás edificios políticos, económicos y administrativos y del territorio circundante, denominado *el monte*, constituido por el entorno natural (los cerros, las barrancas, los pastizales, las cuevas, bosques, etcétera). El primero es donde habitan los seres humanos y el santo patrón, lugar fundado y protegido por este, y el segundo es el escenario donde habitan las entidades de la naturaleza (el Dueño del monte, los *ruendes* o duendes, *Chinentle*, la víbora de agua, etcétera), constituido por lugares ambivalentes, peligros, encantados y pesados, en donde los seres humanos se exponen a peligros y encantos, a los cuales hay que acceder a través de ciertas prescripciones. Pese a estas clasificaciones y oposiciones, ambos territorios están profundamente concatenados y comparten ciertas características comunes: son lugares de actividad social, se realizan rituales agrícolas, ritos terapéuticos, trabajo, entre otras tareas.

El territorio socialmente construido, no es un espacio homogéneo ya que no todos los lugares que lo integran poseen las mismas cualidades, cada espacio, de acuerdo a las prácticas que en ellos se realizan y a sus características, han sido dotados de simbolismos y significados. Estos son puntos medulares dentro del territorio, donde los seres humanos establecen contacto con las divinidades y las entidades no humanas, dentro de la comunidad existen lugares sagrados como la iglesia, las capillas, los altares etcétera, que resaltan por las diversas evocaciones y rituales que en esos lugares se realizan. El territorio del monte, tampoco es homogéneo, posee puntos centrales donde los seres humanos establecen relaciones con las entidades de la naturaleza como pueden ser las cuevas, los cerros, las barrancas u otros accidentes geográficos.

Los centros del Pueblo

El territorio del pueblo es aquel que es habitado por los grupos humanos, donde transcurre su cotidianidad: están sus casas, aquí duermen, socializan, se reproducen, etcétera. En general, efectúan sus principales actividades económicas, políticas, sociales y culturales, es el escenario por naturaleza de las personas, mismo que fue fundado y otorgado por el santo patrón, padre de la comunidad a sus hijos. Por ello, es el espacio donde se ubicada la iglesia o “la casa del santo”, es el ámbito por excelencia del dominio del santo. Generalmente la iglesia es el centro más importante del territorio, del cual salen redes; calles y caminos que conectan con todo el caserío y el territorio del *monte*.

La casa-solar

El territorio de la casa-solar es habitado por una unidad co-residencial patrilocal, mismo que se trata de un grupo extendido (Bartolomé, 2003, citado en Barabas, 2003b, p.64). La casa es una representación de la estructura del universo y del cuerpo humano.

Entre las *ngiguas* actualmente existen diversos tipos de casas, antiguamente predominada la casa tradicional, que se construía con materiales locales (truncos de quiole, astas de huilote, carrizos, palma, madera de zotolín e ixtle). Actualmente la casas se construyen con materiales como el ladrillo, blocks, cemento, láminas de asbesto etcétera; la mayoría son bardeadas lo que ha llevado a cierto aislamiento de las familias. Existe una gran discontinuidad en las construcciones, algunas son de una planta o más pisos con ventanas de aluminio o metal.

La casa tradicional estaba constituida por una sola habitación de forma rectangular, el tamaño variaba, el techo era a dos aguas, con paredes de carrizo o madera de zotolin y piso de tierra apisonada, en un extremo de la habitación se encontraba la cocina cuyo centro era el fogón o tecuil; esta parte de la casa se dividía de la otra con costales cocidos de ixtle u otros materiales percederos. La otra parte de la casa se ocupaba como dormitorio y estancia y se ubicaba el altar familiar. Este tipo de casa era una representación clara de la estructura de universo con sus cuatro esquinas y el centro. Actualmente las casas son más grandes en número de habitaciones mismas que se construyen alrededor del solar como los dormitorios, baño, estancia, cocina, tecuil, la troje o “troja” y los corrales de los animales. El fogón y el altar familiar son dos de los centros más importantes del territorio de la casa y los que guardan una gran importancia simbólica.

El fogón, también denominado “cocina de humo”, es un espacio fundamentalmente femenino y en él se preparan los alimentos, es un lugar

donde el fuego simboliza el bienestar del grupo familiar, al lado de este se ubica generalmente la casa del maíz o la troje. En algunas comunidades, la troje se construye al estilo de la antigua casa tradicional popoloca, lo cual simboliza el vínculo con las deidades de la naturaleza ya que está hecha con materiales obtenidos del monte como el zotolín, palma y quiote que son proporcionadas por deidades de la tierra y el agua. El solar es el lugar donde las familias suelen tener pequeños huertos y donde se ponen a secar sus cosechas como las mazorcas o el frijol, así también en las esquinas o los lados, existen corrales para los animales domésticos y otros lugares para colocar los implementos de trabajo.

El altar familiar suele ubicarse en una de las habitaciones principales o en el lugar donde se consumen los alimentos, generalmente está compuesto de una mesa pegada a la pared, en donde se colocan imágenes de los santos protectores, velas, incensarios, floreros y otros objetos considerados sagrados, como puede ser la canasta de semillas que se bendice el 2 de febrero. El altar familiar es el lugar donde se realizan ritos de importancia para el grupo; frente a él velan a los fallecidos, se colocan las ofrendas de día muertos o se colocan la palma que se bendice en semana santa, misma que después se ubica en la puerta principal de acceso a la casa para protección de la misma. Es común que se pongan cruces bendecidas en el techo o en la entrada de casa el día tres de mayo. La troje o troja, es un espacio importante de la casa y se suele colocar una cruz hecha de zacate y bendecirla rociando agua consagrada en las esquinas para la protección del maíz.

La construcción de la casa implica el intercambio con los dueños de la tierra y una forma de pago a estos. En algunas comunidades como en San Juan Atzingo, se realizan rituales de pedimento al Señor del monte, para que otorgue consentimiento para su construcción y para que la familia pueda vivir bien, en armonía, sin padecimientos y la construcción no se derrumbe, por tal razón, se entierran ofrendas en cada esquina de casa, así como otra en el centro. En otras comunidades cuando la casa se va a construir y es terminada se lleva a un rezandero, curandero o sacerdote para que sahumé, limpie o bendiga la casa, es común que se rocíe agua bendita para la protección del grupo familiar, de esta manera la casa-solar es un territorio sacralizado.

En el solar se entierran los ombligos de los recién nacidos, se cree, que si es hombre siempre permanecerán unido al grupo familiar y a su territorio. En el caso de las mujeres, se entierra abajo del fogón para que estas siempre conserven el calor de familia —el fogón— y preparen los alimentos del grupo, y con ello, su bienestar y reproducción.

La iglesia

La iglesia es uno de los lugares y edificaciones más importantes de los pueblos *ngiguas*, es el lugar que alberga al padre(s) o madre(s) de la comunidad(es), es decir a su santo(s) patrono(s)¹, es decir, que se trata de la casa del santo. La iglesia se ubica en el corazón de los poblados, muchas de ellas fueron construidas por los evangelizadores españoles durante el periodo colonial. El atrio de la iglesia fue el lugar donde antiguamente eran enterrados los muertos, por tal razón también considera un lugar donde residen los antepasados.

La iglesia o “casa del santo” es el centro del territorio del pueblo en donde se reflejan y expresan una serie de creencias, mitos, multiplicidad de símbolos y actos rituales. Sobre el templo se construyen mitos que relatan la aparición del santo, su poder, hazañas, sus cualidades, atributos etcétera, así como se realizan rituales con los cuales se busca el intercambio con la deidad. Para los *ngiguas* estos lugares y el territorio del pueblo son sagrados porque en estos habitan los santos, los cuales son los fundadores, antecesores, dadores, dueños del territorio y de todo cuanto hay en él. Estas entidades territoriales se revelan en estos lugares, interactúan con los humanos por lo que se convierten en espacios de acción ritual, de interacción y de reciprocidad (Barabas, 2003a).

Los santos patronos son un eje central al interior de los poblados indígenas, sus antecedentes históricos se remontan a la época prehispánica, ya que operan de alguna manera como sustitutos de las deidades patronales de las comunidades mesoamericanas que eran consideradas como “el corazón del pueblo” (López-Austín, 1984, p. 423). Actualmente funcionan como elemento cohesionador a nivel socio-cultural, de esta manera son aglutinadores simbólicos y ejes estructurantes de la identidad comunitaria. En la mayor parte de los pueblos indígenas de México, los santos aparecidos se hicieron santos patronos y retomaron el papel fundador y protector del territorio de las comunidades que eligieron y que antiguamente desempeñaban las deidades tutelares prehispánicas (Giménez, 1978).

Los santos son considerados dentro de las jerarquías indígenas-campesinas, como los más importantes, son concebidos generalmente como seres vivos, que se comportan como los humanos (se enojan, están contentos, comen, descansan, trabajan, etcétera), tienen relaciones de parentesco con otras entidades —santos, cristos o vírgenes—, son ambivalentes, es decir, son protectores y benevolentes, pero también caprichosos, castigan y hacen daño. Generalmente son considerados los dadores del sustento, la salud y el trabajo. Controlan el clima, propician la fertilidad de la tierra y con ello, el buen desarrollo de la agricultura. Por otro lado, son símbolos fundamentales de los territorios y referentes centrales de la construcción y reproducción de la

¹ En algunas comunidades *ngiguas* poseen dos santos patronos, es el caso de San Marcos Tlacoyalco.

identidad colectiva. Su culto y las actividades relacionadas con el mismo, como las procesiones y peregrinaciones, constituyen dispositivos privilegiados para la apropiación simbólica del territorio.

En los poblados *ngiguas*, la iglesia es también una proyección del territorio comunal, que representa las cuatro esquinas y el centro. Por ejemplo, en San Marcos Tlacoyalco existe un espacio circundante a la iglesia donde se ubican cinco capillas², cada una ubicada en cada esquina representando los cuatro puntos cardinales y el centro mismas que representan los cinco barrios en que está dividido el poblado.

En el caso de la mayoría de los pueblos *ngiguas*, se narran las hazañas de sus santos patronos para proteger sus dominios y los límites de los poblados de la “maldad” de las entidades que habitan el territorio circundante *del monte*, por ejemplo, en la comunidad de San Luis Temalacuya se dice que su santo patrón, San Luis, llegó a defenderlos de los excesos y maldades de *Shisuanshe* (señor del monte) y que trasladó el poblado hacia la zona baja, en el valle, lugar donde actualmente se encuentra ubicado (Rodríguez, 2012). Estos mismos relatos aparecen en distintas comunidades como San Marcos Tlacoyalco, San Juan Atzingo y San Felipe Otlatepec, entre otros.

Los centros del pueblo: los umbrales

Los lugares de umbral generalmente son aquellos ámbitos de interconexión entre ambos tipos de territorios —el pueblo y el monte— son espacios de negociación y relación entre el territorio de dominio del santo patrón y sus hijos los humanos, y el territorio *de monte*, escenario de dominio de las entidades de la naturaleza como los dueños de los cerros.

Los jagüeyes

En casi todas las comunidades *ngiguas* existen técnicas de captación de agua de lluvia como es el caso de los jagüeyes. Se trata de un sistema de manejo de agua, y es también una forma espacializada de la cosmovisión. Hay registros de su existencia desde la época Colonial; en San Marcos Tlacoyalco existe un mapa que al parecer corresponde al siglo XVIII (Van Doesburg, 2010, citado por Martínez, 2011, p. 96), que registra la existencia de los cinco jagüeyes que hoy existen en la comunidad (de la Iglesia, Piedra, Blanco, San Pedro y San Miguel), mismos que han proveído a la comunidad de agua a lo largo del tiempo. En la mayoría de los casos, los jagüeyes se encuentran localizados en las afueras o límites de los caseríos —cerca de las laderas de los cerros, montañas y barrancas, etcétera, para captar el agua de los escurrimientos—, existen casos

² Simbolizan a los barrios de La Columna, de San Juan, San Nicolas, Tabernáculo y el Santísimo.

donde estos depósitos agua se encuentran dentro del poblado, por ejemplo, en San Marcos Tlacoyalco, se localiza uno atrás de la iglesia del santo patrón, es decir, dentro del centro del poblado.

Los jagüeyes son lugares fundamentales para las comunidades *ngiguas*, no solo porque los proveen del vital líquido, sino porque responden a su cosmovisión. Son considerados (al igual que los cerros) los “corazones de los pueblos”, lugares pesados y encantados donde suceden eventos extraños y aparecen seres sobrenaturales. Es común que estén relacionados con los *Dueños* de los cerros, vínculo que se da a través de las barrancas que descienden de los cerros. En Tlacoyalco se cree que en los jagüeyes durante la época de lluvias (mayo-septiembre) baja por los cauces de las barrancas una gran víbora o serpiente de agua a la que denominan *Kun Che Chri*, por tal razón las personas que van a lo jagüeyes, pasan con cuidado para no molestarla ya que de lo contrario esta les puede encantar, devorar o llevarse su espíritu. Hay jagüeyes como el Blanco (ubicado al poniente del poblado) donde habita una sirena o “animal de lluvia”, esta tiene la fisonomía de una mujer joven, hermosa, de cabello largo, vestida con ropas de color blanco, nombrada en el idioma *ngigua* como *Xrun Chri Jinda*, la cual durante las grandes tempestades suele irse subiendo al cielo, acto que es acompañado de grandes estruendos o truenos en el cielo (Martínez, 2011, p. 116).

Xrun Chri Jinda, es una entidad de la naturaleza, se trata de una deidad dual —hombre-mujer— cuando aparece en forma masculina, su fisonomía es la de un hombre alto, vestido con ropas de color blanco y su espacio de dominio son las barrancas y los jagüeyes. Esta entidad suele entrar al pueblo a través de las barrancas o causes de agua que se generan en periodos de grandes tempestades, mismos que son su camino y conectan con los jagüeyes, se cree que esta entidad protege el agua de estos depósitos, por eso para que el agua se conserve y no se seque, se realizan ritos en las barrancas y los jagüeyes, estos se “limpian” porque ellos “poseen secretos” (Martínez, 2011, p. 116).

Las entidades *del monte* poseen un comportamiento ambivalente, cuando no se les respeta y no se cumplen las reglas dictadas por la costumbre para relacionarse con ellas, provocan enfermedad a los seres humanos y en ocasiones pueden provocar la muerte. Por tal razón, es que a los niños no se les permite jugar en las barrancas y los jagüeyes, ya que estos son débiles de espíritu y no conocen las prescripciones de comportamiento ante estas entidades (Martínez, 2011, p. 117).

En los jagüeyes también habitan espíritus positivos y negativos. Los primeros se encuentran en los árboles cercanos a los márgenes del agua, se trata de las almas de personas que murieron en estos lugares en muchos casos ahogadas, estas también cuidan el lugar y se molestan si las personas no los respetan y cuidan. Los segundos habitan en los árboles que están afuera del

polígono de los jagüeyes y son espíritus relacionados con el diablo, el cual posee la fisonomía de un señor montado a caballo que habita en el cerro³ (Martínez, 2011, p. 118).

Por lo mencionado anteriormente es que en los jagüeyes suceden cosas extrañas, se observan sombras, se escuchan sonidos, voces, lamentos, etcétera; son lugares vivos, es decir “tienen vida”. Por ello, en estos lugares se realizan rituales importantes para las comunidades, como la petición de lluvia y protección de agua, el día 3 de mayo, día en que se sahúman los jagüeyes y se colocan cruces en uno de sus árboles⁴, así también es el lugar donde se bendicen los animales (es el caso de Tlacoyalco), mismos que tienen una conexión directa con estos lugares, ya que aquí beben agua que les permite la vida.

Los jagüeyes son espacios de umbral entre el territorio *del pueblo* y *del monte*, son escenarios que conectan y permiten las relaciones entre las entidades y los seres que radican y dominan en uno u otro territorio. Las entidades *del monte* acceden *al pueblo* a través de las barrancas o cauces de agua que llegan a los jagüeyes, estas protegen y otorgan el vital líquido a los seres humanos y una vez que cumplen su cometido regresan a los cerros. También son escenarios de disputa y negociación donde se libran batallas entre las entidades de ambos dominios, es decir, entre el señor del monte y el santo patrón. Diversos testimonios en Tlacoyalco, narran que se ha visto en el jagüey de la iglesia a un rinoceronte, el cual se dice es el señor del cerro —denominado localmente como *Chinentle*— su entrada al territorio *del pueblo* genera la ira del santo patrón San Marcos, mismo que lo vence en sus dominios y lo somete. La lucha entre ambos tipos de entidades, se expresa en la iconografía de la imagen consagrada del santo patrón que se encuentra en la iglesia, en donde el santo aparece aplastando con su pie a un animal monstruoso, mismo que se dice es *Chinentle*.

³ En las comunidades indígenas se suelen identificar *Dueños* buenos y malos, los primeros son los que otorgan agua y/o maíz para beneficio colectivo, los segundos conceden riquezas como oro y dinero a nivel individual a través de un pacto, y son relacionados con el diablo. El proceso de reelaboración simbólica, donde *Dueños* de los cerros se le adjudicaron concepciones negativas, desacreditadoras y demoníacas inició durante la evangelización española en siglo XVI, cuando se introdujeron concepciones duales del bien y del mal en los entes y deidades prehispánicas, con ello dio inicio el proceso de demonización de las divinidades mesoamericanas, las cuales fueron consideradas por el catolicismo como las malas (Báez-Jorge, 2002, pp. 19-24).

⁴ En San Marcos Tlacoyalco a la Santa Cruz se le nombra como nuestro señor *Dure dué*, las cruces bendecidas el tres de mayo se colocan en los árboles ubicados en los jagüeyes, porque éstos simbolizan la cruz, misma que al igual que el árbol que da soporte a la tierra, la cruz a los humanos, así como los protege de las entidades malignas. En muchos pueblos indígenas mesoamericanos suele asociarse la cruz con el árbol sagrado el que no sólo representa el *Axis mundi* sino la fuerza, la fertilidad, la abundancia. El árbol suele representar las cuatro columnas que sostienen las esquinas del mundo y el centro, en muchas ocasiones suele ser ubicado cerca de las lagunas, manantiales y los cerros. La cruz también suele representar el cosmos con sus cuatro orientaciones cardinales y el centro (Barabas, 2003b, p. 84).

La milpa

En la cosmovisión mesoamericana, la milpa es concebida como la reproducción del cosmos; es decir, cuadrada y sostenida en las cuatro esquinas y el centro. Generalmente se ubica en un espacio que pertenece al monte y a los dueños(as), sin embargo, es un territorio de uso humano, por ello la milpa es un lugar de transición entre lo humano y las entidades (Barabas, 2003b). Por tal motivo, la milpa es un espacio sagrado, al cual hay que proteger con cruces bendecidas el día 3 de mayo (la santa Cruz) y otra serie de prácticas rituales que se realizan desde el inicio de la siembra hasta su conclusión, así también para sembrar hay que pedir permiso a la tierra.

En las comunidades *ngigua*, una de las actividades económicas básicas es el trabajo agrícola, particularmente se cultiva el maíz, el lugar —el campo de cultivo— donde se siembra el maíz se le denomina milpa. La agricultura es el medio de subsistencia característico de las sociedades indígenas mesoamericanas y se ha practicado desde hace milenios, por ello los *ngiguas* expresan: “los abuelos la enseñaron y nosotros enseñamos a nuestros hijos a trabajar”, por tanto, está enraizado en su historia y su cultura.

El cultivo del maíz se encuentra íntimamente relacionado con la observación de la naturaleza, por ello, alrededor de esta actividad se han generado conocimientos, saberes, formas de organización para el trabajo, creencias y prácticas rituales que tienen como fin lograr una buena cosecha.

La siembra de la milpa inicia con la selección de las mejores semillas y con la bendición de estas el 2 de febrero día de la Virgen de la Candelaria. Con este acto ritual se busca proteger la semilla para que facilite su fruto con éxito y se obtenga una buena cosecha. Posteriormente, durante los meses de mayo y julio se inicia la siembra, para ello la tierra antes tuvo que haber sido trabajada, es decir barbechada. La cosecha depende en gran medida del ciclo lunar, los campesinos explican que para que el maíz crezca es necesario cultivarlo en luna llena, ello está relacionado con la cosmovisión sobre este astro, mismo que influye en el crecimiento de las plantas.

Las milpas son uno de lugares más importantes de los etnoterritorios *ngiguas* ya que es el escenario donde nace y crece el maíz, alimento sagrado, proporcionado por los dioses a los seres humanos. Su consumo proporcionó una forma única de cuerpo, entidades anímicas, inteligencia, el bautizo, el uso y manipulación del fuego, sal y el trabajo. Todo ello gracias a un regalo divino: el maíz, por medio del cual Dios otorgó la vida a la humanidad. Por este motivo los *ngiguas* están obligados a cultivarlo, protegerlo y respetarlo. Este complejo proceso en torno al maíz da cuenta del vínculo indisociable entre este cereal, el ser humano y las divinidades. Es decir, que la milpa es un escenario de vínculo con las divinidades de la naturaleza.

Para los *ngiguas*, el maíz es un ser vivo y sagrado, por ello, las milpas son protegidas colocando una cruz bendecida en medio o en las esquinas de estas, se considera no solo una forma de proteger a los cultivos, sino también de alimentar a las plantas espiritualmente y de propiciar que el agua de lluvia llegue a los campos, ya que esta es el alimento o el jugo indispensable por medio del cual la tierra y las plantas se nutren. A lo largo del ciclo anual se desarrollan otros rituales en las milpas para proteger el maíz.

Durante los distintos ciclos del crecimiento del maíz, las familias *ngiguas* acostumbran visitar sus milpas, “acompañarlas” y comer con ellas; encienden pequeñas fogatas en las que cuecen o calientan la comida. Asimismo, inspeccionan las plantas de maíz, les hablan, las tocan, las limpian y examinan. Al terminar, la familia vierte parte de la comida sobre la tierra, para darle de comer a esta y a su producto o hijo: el maíz. Esta actividad es como una forma de pago a la tierra y las entidades del territorio *del monte*.

El acceso y la manipulación de la milpa implican una serie de prescripciones que los humanos deben cumplir por manipular la tierra y las plantas. Por ello, entre los *ngiguas* se tiene la convicción de que, durante su cultivo, la planta del maíz debe ser manipulada solo por el varón. Se dice que es una “matita” que requiere de cuidados y que la mano del hombre le provee de fuerza para que resista su crecimiento, así también se cree que las personas que acceden a las milpas tienen que ser respetuosos, no acudir alcoholizado o de mal humor, porque el maíz y las entidades de la naturaleza se pueden molestar.

Los centros del territorio del Monte

El territorio *del monte* es el lugar de dominio de las entidades de la naturaleza como los dueños de los cerros, barrancas, manantiales, animales, el rayo, los vientos etcétera. Los *Dueños*, a su vez, cuentan con una serie de ayudantes (seres infantiles, denominados, duendes, ruendes o chaneques) que los apoyan en sus múltiples tareas; un grupo de servidores tanto masculinos como femeninos, quienes coadyuvan con su amo para otorgar a los hombres los bienes necesarios para su sustento, principalmente el agua y el maíz. Sin embargo, estos servidores comparten atributos con los *Dueños* y son, como ellos, ambivalentes, es decir, buenos o malos; otorgan bienes indispensables para la vida de las comunidades, pero también envían carencias, desgracias, enfermedades y muerte (Barabas, 2003, p. 83). Una de las funciones del *Dueño* del cerro y sus ayudantes es cerrar y cuidar las rayas o fronteras comunales o étnicas contra la entrada de fuerzas negativas de otros pueblos o grupos vecinos (Barabas, 2003b, p. 58). Para el acceso de los humanos a estos lugares se requieren cumplir determinadas prescripciones y comportamientos.

El cerro

El cerro es una de las elevaciones más sobresalientes de los territorios indígenas e históricamente ha sido un lugar privilegiado para la construcción de múltiples significados. Su posición dentro del paisaje, lugar alto, único, imponente y dominante ha contribuido a que sea uno de los espacios de apropiación con más complejidad. Generalmente es considerado un lugar sagrado y corazón del territorio, es decir, es el símbolo del territorio.

La importancia del cerro como un lugar cargado de múltiples significados se debe al hecho de que en estos espacios se efectúan actividades fundamentales de la cultura. Entendemos al cerro como “espacio social”, es decir como un espacio “apropiado y significado” (Giménez, 2000, pp. 90-91), en el que se inscriben actividades económico-sociales como la agricultura, la caza y la recolección, formas de organización social (se establecen fronteras, redes etcétera) tradiciones y costumbres, por tanto es un *lugar*, un punto geográfico-simbólico, nombrado, valorizado, en donde se entrelazan una serie de actividades, un tejido de representaciones, concepciones y creencias. Es un símbolo de pertenencia, objeto de representación y apego afectivo, un espacio natural atropizado, que generalmente es considerado como una deidad — masculina o femenina—, un lugar sagrado donde reside un *dueño* o fundador de las comunidades, en la cosmovisión indígena los cerros-cueva son la matriz de la humanidad, el inicio de todo cuanto hay, es decir el origen del territorio. Así los elementos geográficos como los cerros funcionan como resúmenes metonímicos del territorio, como verdaderos monumentos y símbolos que remiten a los más variados significados (Giménez, 2000).

Los pueblos *ngiguas* definen los cerros como grandes “trojes” o graneros, bodegas u oficinas, que contienen en sus entrañas agua y maíz, mismos que le pertenecen y son custodiados por una entidad que allí radica a la que denominan el *Dueño* o Señor del Monte. En algunas comunidades como en San Marcos Tlacoyalco se dice que en las profundidades del cerro vive una gran *víbora emplumada y multicolor*. De igual forma se cree que en la profundidad de los cerros hay animales de uso doméstico y otras riquezas como oro, tesoros y dinero que son custodiados por seres sobrenaturales, como pequeños niños traviesos y hombres que se convierten en animales y que engañan a la gente, denominados *nahuales*.

En general, en la visión del mundo de los *ngiguas*, los cerros son las bodegas que contienen los mantenimientos de los pueblos, en ellos aparecen y desaparecen tiendas de abarrotes, tianguis, mercados y cantinas, que significan alimentos y bebidas indispensables para la vida de las personas.

Generalmente, los cerros son considerados lugares sagrados porque en ellos habitan o se manifiestan entidades de la naturaleza como los llamados

Dueños o Señores del monte, estos son seres poderosos que tienen distintos atributos y fisonomías. Los cerros son catalogados como lugares pesados, de respeto, delicados, misteriosos, maravillosos y “encantados”. Categorías con las cuales el pensamiento indígena hace referencia a los lugares considerados como sagrados, en donde se efectúa el intercambio con las deidades a través del ritual (Barabas, 2003b).

Los cerros son espacios particulares cargados de significación, en donde se entrelazan una serie de creencias, tradición oral, multiplicidad de símbolos y actos rituales. Sobre estos se construyen mitos que relatan la aparición de las entidades, su poder, hazañas, sus cualidades, atributos, etcétera, así como se realizan rituales con los cuales se busca el intercambio con estas. En estos lugares no solo el espacio es distinto al de los humanos o al territorio del pueblo —son encantados, misteriosos etétera— sino el tiempo es otro, transcurre de manera diferente, un día puede ser un año y un minuto un día, es decir es el tiempo de las deidades.

Los seres y fenómenos naturales milenariamente han sido concebidos como sujetos humanizados con voluntad propia, con los cuales se mantienen relaciones de dependencia, reciprocidad y poder. Estos reciben diversas connotaciones como: dueños de lugar, rey, caballero, patronos, dueño del cerro, señor, entre otros. Los *dueños de lugar o de los montes* son entidades multisignificativas y ambivalentes, un *dueño* se puede desdoblar para cumplir diversas tareas y puede ser una entidad que represente a la tierra, al agua, a los antepasados, o pueden ser los fundadores de los pueblos etc. Son ambivalentes porque pueden ser caprichosos y exigentes, pero también, dadores y protectores (Barabas, 2003b). En las comunidades *ngiguas* manifiestan que unos son “buenos” y otros “malos”.

Los *dueños* pueden ser hombres y/o mujeres, se trata de entidades territoriales que delimitan lugares, los protegen, moran en ellos, en muchos casos son los lugares mismos. Entre los *ngiguas*, los *dueños* de lugares son entidades que representan al agua, a los antepasados y también son fundadores de los pueblos. En cada comunidad, el *Dueño-cerro* tiene distinto nombre. En San Juan Atzingo lo nombran *Intche-intá* y se cree radica en la serranía, las personas mayores relatan que un día esta deidad les pidió que sacrificaran a un niño y a una niña en un lugar llamado “La piedra” o *Ifoo-cagie*, para que les pudiera enviar agua para los campos de cultivo. Sin embargo, los habitantes se negaron a sacrificar a los pequeños y trataron de engañarlo, ofrendando perros en lugar de los niños, pero su intento fracasó ya que *Intche-intá* descubrió el engaño y castigó al pueblo quitándoles la abundancia de agua con la que contaban.

En San Marcos Tlacoyalco al *dueño-cerro* se le conoce con el nombre de *Chinentle*, mora en la serranía que rodea al pueblo, es considerado un ser “maligno”, poderoso y como los nahuales, adquiere diversas formas y

representaciones, a veces se aparece como una persona y otras tantas como un animal; puede ser un hombre alto, fornido, vestido de negro con caballo del mismo color; como un charro rico, con dientes de oro, sombrero con hilo de oro y su traje dorado con botones muy brillantes que se impone al que lo mira. Esta deidad otorga riquezas y agua a quien se lo solicita a través de ritos y es considerado como el dueño del territorio circundante al pueblo.

En San Luis Temalacayuca, a la entidad que mora en el cerro le llaman “Señor del monte” y es considerado por los más religiosos, como un ser “malo”, los ancianos lo nombran *shisuanche* palabra *ngigua* que puede traducirse como “el que otorga”. El Señor del monte es considerado el dueño del territorio circundante al poblado y se dice que es un hombre fornido vestido de negro, con botones de oro que brillan con la luz del sol, porta un sombrero muy amplio con el que trata de cubrir sus enormes cuernos que salen de su frente. *Shisuanche* recorre sus dominios cuidando las plantas, los árboles y los animales y al mismo tiempo vigila las almas que tiene atrapadas en el interior del cerro, su función es servirle como vigilante de los animales silvestres, ganado y el oro que guarda dentro de las profundidades del cerro (Rodríguez y Tecuapetla, 2011, pp. 4-5).

Los *Dueño-cerro*, generalmente producen “encantos” (alucinaciones) para seducir y engañar a sus víctimas y para evitar que los seres humanos tomen las riquezas, bienes y mantenimientos de su propiedad, los cuales se encuentran guardados en los cerros. Es común que el “encanto” de estos lugares esconda lo que los seres del cerro no quieren que sea visto, por ejemplo, oro, dinero u otros tesoros. Entre los *ngiguas*, los cerros y sus accidentes geográficos como las cuevas, las barrancas son considerados lugares “pesados” (*titze*), “delicados” o “encantados”, porque las cosas, y los seres que ahí habitan se hacen invisibles, aparecen y desaparecen (Barabas, 2003b, p. 62) y porque son las moradas de los *dueños*, por ello, para no trasgredir sus dominios es necesario tomar ciertas precauciones y los debidos permisos ya que de lo contrario pueden ser castigados por estas entidades, las cuales pueden ocasionar enfermedades, producir alucinaciones, quitar el alma o provocar la muerte. Por consiguiente, cuando las personas acuden a estos sitios deben tomar precauciones y realizar ciertas prescripciones: no dormir en el monte y si por alguna razón se pernocta, se recomienda colocar una cruz elaborada con varas cerca del sitio de descanso y llevar siempre una palma bendita. En el caso de sufrir una caída o un “espanto”, es forzoso “llamar” de inmediato a la entidad anímica que abandono el cuerpo de la persona durante el percance, generalmente ésta aparece en forma de una pequeña *itsñe* o palomita que encarna al alma perdida y se aconseja comerla para que regrese al cuerpo. Por otro lado, hay personas que tienen prohibiciones para ir al cerro, principalmente se trata de las mujeres que están menstruando y los hombres en estado de embriagues, en ambos casos se cree que le faltan el respeto a los Dueños.

Los *Dueños* otorgan protección y sustento a los hombres a cambio de un intercambio de dones, de reciprocidad entre unos y otros. Pero si las personas no les piden permiso, no les hablan y no los ofrendan, estos castigan, haciendo que las casas e iglesias se derrumben o cambiando el clima para que no llueva y cuando se hacen cosas que a los *Dueños-cerros* les molesta, hay que explicarles las razones de estas acciones, de lo contrario descargan su ira.

En las cosmovisiones locales *ngiguas*, los *Dueños-cerro*, también se les identifica con los fundadores, antepasados de los pueblos y donadores del territorio. En San Marcos Tlacoyalco se dice que los antepasados del pueblo o “los antiguos”, venían del cerro de Tehuacán o “la gran troje”. Otros relatos sobre los orígenes del pueblo narran que antes sus antepasados, “los abuelos” o *gentiles*, vivían en los cerros, “no estaban bautizados” y creían en *Chinentle*, que los tenía engañados y dominados, pero que cuando los santos patronos llegaron los salvaron, fundaron el pueblo donde hoy se encuentra y todo cambió.

La cueva

Las cuevas en la cosmovisión indígena mesoamericana han tenido un papel central, más allá de haber sido los lugares primigenios de habitación humana y refugio temporal, las cuevas figuran entre los lugares sagrados por excelencia, al ser consideradas como el lugar de la creación de los seres humanos, depósitos de agua, entrada a lugares sagrados donde se encuentran los mantenimientos o alimentos de los hombres y lugar donde habitan las deidades de agua y los mantenimientos. La cueva, por tanto, históricamente en la cosmovisión de los pueblos indígenas, ha sido el vínculo entre dos ámbitos opuestos e interdependientes como son el mundo humano y el de las divinidades.

Entre los *ngiguas*, las cuevas simbolizan la entrada a las profundidades de la tierra y la casa del *Dueño* del cerro. En ella se realizan ritos de pedimento de agua y otros mantenimientos. Tal es el caso del ritual de limpia que se realiza en San Marcos Tlacoyalco en una cueva ubicada el cerro Tepoztla, lugar donde según su cosmovisión, radica una entidad del agua que tiene la forma de una gran víbora emplumada y multicolor. El ritual no tiene fecha fija, generalmente se realiza a finales del mes de marzo o abril, sin embargo, cuando las lluvias se retrasaban o escaseaba el agua, se ejecutaba nuevamente el ritual, se dice que suben a la cueva dos o tres veces en la temporada de lluvias y en algunas ocasiones con una sola vez es suficiente. Los curanderos encargados de “pedir agua” se eligen entre los habitantes del pueblo y son enseñados por los que saben, uno de los atributos que se señalan como indispensables para ser elegido curandero es la fortaleza espiritual y física. La ejecución del ritual está constituida en dos partes, en la primera que denominamos *el encuentro*, el especialista consulta a la entidad el tipo de alimentos y objetos que ella desea para el intercambio, y

la segunda parte a la cual denominamos *el pedimento de lluvia*, se realizaba el ritual de intercambio con la entidad. En ambos episodios, el curandero y uno o dos especialistas se introducen al interior de la cueva en donde se relata que hay mucha humedad, se filtra agua y se escucha el sonido de un fuerte viento y trueno, en el fondo donde concluye la cavidad, hace su aparición una Gran Víbora de agua. Se dice que esta vive y custodia la cueva en donde se guarda “el agua del pueblo” y que para entrar se requiere de su permiso. La gran mayoría de personas dicen que esta no es “mala” y no hace daño.

El día del ritual de pedimento los encargados suben muy temprano (de madrugada) a la cueva-cerro, llevando consigo todos los utensilios y alimentos que necesitan para realizar el ritual, generalmente se trataba de hombres adultos fuertes que podían cargar cosas pesadas como canastos grandes y cazuelas con comida. Una vez que llegan al acceso de la caverna se introducía el curandero y otros especialistas, sus acompañantes —la comisión— permanecían afuera esperando, únicamente las personas con “conocimiento” tenían la autorización de ingresar. El interior de la caverna se describe como un laberinto. Una vez que se llega frente a la *Víbora de agua* —representada por una escultura de piedra y/o cruz de madera— según las diversas versiones, se enuncian algunas oraciones en lengua *ngigua* y se coloca en el piso una ofrenda que incluye comida y bebidas, además de ceras, flores y huevos. La composición de los alimentos de la ofrenda varía debido a que, como se mencionó anteriormente, la Gran Víbora se comunica con el curandero antes del ritual y le indica qué tipo de alimentos y objetos desea para conceder la lluvia al pueblo.

La presencia de la Víbora de agua dadora del vital líquido está presente en la cosmovisión de la mayoría de las comunidades *ngiguas* y al parecer es el nahual del *Dueño-cerro*.

Conclusiones

Las sociedades llamadas tradicionales poseen formas de territorializarse distintas a las sociedades urbanas, globales, occidentales, entre otras. En estas, las apropiaciones de carácter simbólico cultural adquieren una gran relevancia. Esto se observa fundamentalmente en numerosas culturas indígenas en donde las orientaciones generales se organizan en dimensiones horizontales y verticales mismas que se reflejan en las cosmovisiones y en la configuración del espacio humano. La dimensión vertical genera una concepción del espacio tridimensional dividido en tres planos: arriba, medio y abajo, muchas veces comunicada entre sí a través del centro, y la dimensión horizontal generalmente representada por un cuadrado o rectángulo, que organiza las orientaciones centro y frontera. La concepción de centro enlaza el espacio de arriba y el de abajo y desde aquí se marcan fronteras, ello suele construir un lugar sagrado

—una montaña o templo—, a partir del cual se marcan otras direcciones. Las dimisiones espaciales, se convierten en puntos cardinales; norte, sur, este, oeste y centro (Barabas, 2003b). Este modelo de representación del espacio en dimensiones verticales y horizontales ha permitido entender la construcción de los territorios próximos y bastos, y el de la comunidad (humano) y el monte (dueños), como lo observamos entre los *ngiguas* de Puebla.

De acuerdo con estas dimensiones, se puede decir que, todo lugar sagrado es concebido como el *centro* a partir del cual se marcan las fronteras y se generan territorios umbrales como lo es la milpa o el jagüey, y la valoración que medía la entrada y la salida de estos lugares. Para atravesar estos umbrales se requiere de ciertas prescripciones que implican comportamientos determinados. Cada uno de estos centros significativos de los etnoterritorios *ngiguas* son lugares de dominio de determinadas entidades -dueños de la naturaleza o el santo patrón- aspectos que caracterizan los lugares, el territorio y la territorialidad indígena.

Referencias

- Báez-Jorge, F. (2002). *Dioses, héroes y demonios (avatares en la mitología mesoamericana)*. Xalapa México: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Barabas, A. (2003a). Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos Indígenas. En A. Barabas, (Ed.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, 1*, 15-36. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barabas, A. (2003b). Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca, En A. Barabas, (Ed.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, 1*, 39-124. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bartolomé, M. A. (2003). Sistemas y lógicas parentales en las culturas indígenas de Oaxaca. En S. Millán y J. Valle (Coords.). *La comunidad sin límites, 1*, 67-103. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bartolomé, M. A. (2005). Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas de Oaxaca. *Diario de Campo, Cuadernos Etnología, 3*, 1-6. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Broda, J. (2001). Introducción. En J. Broda, E. Iwaniszewski y A. Montero (Coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, 15-45. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Gámez Espinosa, A. (2003). *Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac. Historia, cultura y sociedad de un señorío prehispánico*. Puebla México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Gámez Espinosa, A. (2012). *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Gámez Espinosa, A. (2011). El complejo-cerro, símbolo del territorio ngigua. Apropiación del espacio en el sureste de Puebla. *Revista Escritos, (44)*, 57-80. *Territorios, espacios y procesos socioculturales*,
- Giménez Montiel, G. (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos A. C.
- Giménez Montiel, G. (2000). Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. En J. Martín Barbero, F. López de la Roche y A. Robledo (Ed.). *Cultura y región*, 87-132. Bogotá Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Giménez Montiel, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (Colección Intersecciones).
- Jäcklein, K. (1974). *Un pueblo popoloca*. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del “fin de los territorios” a la*

multiterritorialidad. México: Siglo XXI editores.

- Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 8(15), 1-16.
- Macip Ríos R. F. (2003). La Sierra Negra y el Valle de Tehuacán. Integración agrícola y Laboral. *Revista Mirada Antropológica*, 1, Nueva Época, 2014-231.
- Martínez Juárez, S. (2011). Cosmovisión como construcción del territorio. Sistema tradicional de manejo y captación de agua de lluvia (jagüey) como relación hombre-naturaleza en un pueblo originario. El caso de San Marcos Tlacoyalco. Tesis para optar por el Título de Magister en Proyecto Urbano, Escuela de Arquitectura, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
- López Austin, A. (1984). *Cuerpo Humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*, 1, 395-483. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A., y López Luján, L. (1996). *El pasado indígena*. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A., y López Luján, L. (2009). *Monte Sagrado-Templo Mayor*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Raffestin, C. (2011). *Por una geografía del poder (Traducción y notas de Yanga Villagómez Velázquez)*. Morelia, México: El Colegio de Michoacán.
- Ramírez Rodríguez, R. (2015). *El maíz en la cosmovisión y la vida cotidiana de una comunidad popoloca*. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Rodríguez López, G. e I. Tecuapetla (2011). "Somos dueños de los cerros". Características y narrativas en torno a los dueños del monte. *XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Memorias*, 53-65. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Sociedad Mexicana de Antropología
- Van Doesburg, S. (2010). *Fecha del Códice de San Marcos Tlacoyalco*. Nueva York USA: Research Associate, American Museum of Natural History.

Territorialidad Sagrada en San Marcos Tlacoyalco. Aproximaciones Teóricas y Etnográficas

❖ Sabino Martínez Juárez

Resumen

En este capítulo se aborda a la territorialidad sagrada en la comunidad indígena ngigua de San Marcos Tlacoyalco, localizada al sureste del Estado de Puebla. Se plantea que la festividad religiosa dedicada al santo patrono de la comunidad produce diversas formas de territorialidad sagrada, una de ellas es en torno a la ritualidad, cuya concepción se basa en la cosmovisión indígena sobre la naturaleza heredada de las sociedades mesoamericanas. La metodología utilizada es la cualitativa a través del método etnográfico como un medio para hacer emerger la actualidad de la ritualidad y la sacralidad de los espacios desde la mirada de los habitantes de la comunidad. Se concluye que la territorialidad sagrada es una estrategia de apropiación simbólica del espacio por parte de los ngigua y que forma parte del sistema de representación simbólica de la comunidad.

Palabras claves: Territorialidad sagrada, festividad religiosa, ritualidad, ngigua

Introducción

Las comunidades indígenas en México han sido objeto de estudio por la riqueza y diversidad cultural que representan en la sociedad contemporánea. En el contexto decolonial, estas comunidades son formas de resistencia que marcan las diferencias y diversidades de manera más evidente en la relación con estudios de sociedades modernas y globalizadas perpetuados por el poder del Estado. Los movimientos de comunidades indígenas abogan por las formas de apropiación del territorio que tiene que ver con una relación armónica con la tierra y con una conexión con los conocimientos y saberes heredados por los abuelos ante la constante transformación con perspectiva colonizadora.

Retomando la idea de Alejandra Gámez en el capítulo anterior de esta obra, podemos continuar con la premisa de que el territorio se conceptualiza desde dos dimensiones fundamentales, una *dimensión funcional-material-política* y otra *dimensión simbólica-cultural*, siendo este un fenómeno multidimensional que aquí se comprende desde una concepción integradora que visibiliza al

territorio como inherente e indisociable de las dos dimensiones propuestas. Las investigaciones relacionadas a los territorios de las comunidades indígenas han planteado el carácter dominante de la dimensión simbólica, debido a que desde aquí, se puede comprender de manera sencilla las formas de apropiación del espacio materializada desde los rituales, las fiestas, las creencias, las mitologías y las cosmovisiones de las comunidades indígenas que los relaciona con una larga tradición histórica del lugar.

En los estudios de los territorios simbólicos podemos encontrar uno de los ejes más importantes para el estudio de las comunidades indígenas en México: la cosmovisión. El estudio de la cosmovisión indígena heredada por la tradición mesoamericana, es un concepto que encierra un conocimiento vasto que permite explicar la construcción de una visión del mundo. Uno de sus referentes más importantes es Alfredo López Austin, quien plantea una continuidad cultural con base a un núcleo duro, que es resistente al cambio histórico y cuyo origen está en las sociedades mesoamericanas. El ‘núcleo duro’ hace referencia a un complejo histórico donde todo se transforma con el devenir del tiempo, pero las partes de todo hecho cambian con ritmo diferente. López Austin (2015) plantea que el conjunto holístico es un hecho histórico y debe contemplarse como un proceso en constante transformación, nunca como un producto acabado. La parte medular del conjunto pertenece a la muy larga tradición, al ‘tiempo frenado’ que se encuentra en el límite de lo ‘móvil’. Otros componentes del conjunto se transforman en el tiempo, siendo más flexibles al devenir histórico, haciendo emerger los componentes efímeros que desaparecen o se transforman con el tiempo. En este contexto, el núcleo duro, argumenta López Austin es:

La parte medular –una parte cuyos límites son borrosos– puede ser considerada como núcleo duro, mismo que es matriz de los actos mentales. La formación de este núcleo se debe en gran parte a la decadencia abstracta de las vivencias sociales, concretas, cotidianas y prácticas producidas a lo largo de los siglos. Esto permite entender que, pese a que la tradición mesoamericana es agrícola, algunos de los elementos que constituyen el núcleo duro pueden provenir de épocas ancestrales de recolectores-cazadores (López Austin, 2015, pp. 34-35).

Esta concepción es importante para entender que muchos de los elementos nucleares están cimentados en diferentes tiempos históricos del pasado y que estos fueron sumandose desde diversas concepciones, vinculados a diferentes actividades como la recolección, la caza y la agricultura que nunca fueron abandonadas puesto que son esenciales para la subsistencia del grupo social. Muchos de los elementos del núcleo duro conformados en las sociedades

mesoamericanas, han sido resistentes a la Conquista, a la Evangelización y a la vida colonial y que muchos continúan en las comunidades indígenas contemporáneas. Esta postura es importante para el estudio de los pueblos indígenas ya que permite comprender una forma de construcción del territorio desde una visión propia de entender y estructurar el mundo.

En este contexto, la revisión de literatura científica utilizada aquí es para entender el problema de la espacialidad relacionada a las comunidades indígenas. Es por ello que, se interesa en la perspectiva cultural para explorar el estudio de las comunidades indígenas, en específico se analiza a la territorialidad como una estrategia a través de la cual las comunidades indígenas se territorializan y se apropian simbólicamente del espacio mediante un sistema de representaciones simbólicas.

El presente trabajo tiene como objetivo analizar el concepto de territorialidad y territorialidad sagrada y se reflexiona en torno a un ritual en el marco de la festividad religiosa dedicada al santo patrono San Marcos Evangelista de la comunidad ngingua de San Marcos Tlacoyalco. Se utiliza la metodología etnográfica y revisión documental para el análisis y muestra de datos. El trabajo etnográfico forma parte de mi tesis doctoral territorio ngingua y cosmovisión sobre la naturaleza en San Marcos Tlacoyalco.

Este trabajo se divide en cinco apartados. La primera presenta el contexto del lugar de estudio, los sujetos de estudios y las características socioculturales. La segunda desarrolla algunas de las teorías sobre la territorialidad en las ciencias sociales. La tercera es acerca de la noción de la territorialidad sagrada desarrollada desde la cosmovisión mesoamericana. La cuarta aborda la noción de territorialidad sagrada en San Marcos Tlacoyalco entorno al ritual labrada de cera en el marco de la festividad del santo patrono San Marcos Evangelista. El último apartado presenta algunas reflexiones acerca de la territorialidad sagrada.

San Marcos Tlacoyalco: una comunidad ngingua

San Marcos Tlacoyalco es una comunidad indígena, localizada al sureste del estado de Puebla. En esta comunidad se habla la lengua originaria ngingua, perteneciente al grupo lingüístico oto-mangue de acuerdo a la clasificación del INALI (2008), se reconoce como popoloca, variante popoloca del norte pero como autodenominación es el ngingua. Actualmente, a través del término ngingua, se produce un proceso de identidad y reivindicación cultural fuerte entre los miembros de la comunidad, diferentes grupos de jóvenes como adultos se sienten identificados como nginguas, tanto para quienes habitan en la comunidad como para las personas que han emigrado a otros lugares a nivel nacional como internacional. Este hecho muestra que la lengua ngingua, así como santo patrono San Marcos, son referentes importantes de la identidad cultural

para los habitantes de la comunidad adentro y afuera del territorio ngigua.

San Marcos Tlacoyalco, desde la división política-administrativa, es cabecera de la junta auxiliar en el municipio de Tlacotepec de Benito Juárez, cuenta con 9,881 habitantes de acuerdo a datos oficiales publicados por el INEGI (2010). Diferentes religiones se han instalado al interior de la comunidad y han provocado procesos de reconversión religiosa, formando varios grupos religiosos con diferentes credos. Después de la religión católica, los principales grupos religiosos son la Luz del mundo, los Testigos de Jehová y los sembradores. A pesar de la introducción de estos grupos religiosos, la mayoría de las personas siguen siendo parte de la iglesia católica cuyo santo patrono es San Marcos evangelista y San Marcos Papa.

Una de las características principales de la territorialidad simbólica de las comunidades indígenas, como lo plantea Alejandra Gámez en el capítulo anterior, es que esta se realiza a través de la cosmovisión, misma que se expresa en las narrativas, las prácticas, los comportamientos cotidianos, los ritos y los mitos, es decir, que las sociedades indígenas elaboran complejos sistemas de simbolización. De acuerdo a Gámez (2012), existe una profunda relación entre el ciclo agrícola y la festividad religiosa de la comunidad debido a la cosmovisión sobre la naturaleza. Las principales prácticas de la comunidad son la agricultura y la ganadería. La agricultura de temporal es esencialmente importante por la relación que se tiene con el ciclo ritual agrícola de la comunidad, cuya concepción tiene raíz mesoamericana. Las festividades y rituales que se producen en el territorio de San Marcos Tlacoyalco generan una territorialidad sagrada como estrategia de apropiación simbólica del espacio. La territorialidad sagrada es parte de la concepción coherente en relación con la naturaleza y que forma parte de un sistema de representación simbólica.

Las festividades religiosas dedicadas al santo patrono San Marcos Evangelista y San Marcos Papa, 25 de abril y 7 de octubre respectivamente, son las que producen mayor movilidad y concentración de personas en la feria de San Marcos o *kiai rajna ngigua*. La festividad religiosa va acompañada de una serie de rituales importantes como la labrada de cera, la procesión y la participación de las danzas originarias del lugar. En estas actividades se acostumbra que mucha gente que trabaja afuera de la comunidad retorna para visitar al santo patrono, para visitar a sus familiares y asistir a la feria, pero también los habitantes se preparan para festejar al santo patrono y pedir por la protección de la comunidad, la salud y la agricultura, es decir, la festividad religiosa constituye un espacio-tiempo de protección, convivencia y de reencuentro entre personas con lo sagrado.

En torno a la festividad, se produce mucho movimiento al interior de la comunidad. Por ejemplo, una de las actividades más importantes es que se festejan bautizos de niños y jóvenes en la iglesia, se producen compadrazgos y

se vinculan las familias al interior de la comunidad. Las fiestas en las casas de los festejados se caracterizan porque las personas se reúnen en los patios de las casas o si es muy grande la fiesta se solicita permiso a las autoridades locales para cerrar las calles y enlazarlas para realizar el festejo.

Otra actividad importante que se desarrolla en torno a la festividad religiosa, son actividades culturales, se hacen presentaciones de grupos de danzas en el escenario del altar abierto de la iglesia para celebrar al santo patrono. Aquí las familias asisten a presenciar el acto cultural, conviven y se divierten. En este contexto se crea un tipo de territorialización donde se delimita el espacio apropiado entre el sentido de sacralidad y de recreación cultural.

Una característica importante que se puede observar en estos espacios, es que la lengua ngigua es el principal medio de comunicación entre las personas, lo cual imprime identidad cultural en el proceso de territorialización. De este modo, la misma lengua es una estrategia de dominación del espacio. En este sentido, se plantea que la territorialidad que se produce en la comunidad ngigua es compleja porque subyacen simultáneamente diversos factores que constituyen la apropiación simbólica del espacio. Sin embargo, se puede entrever la importancia de lo sagrado en la territorialidad debido a la importancia del espacio-tiempo que provoca movilidad y festejo dentro del territorio ngigua.

Aproximaciones teóricas sobre la territorialidad en las ciencias sociales

El concepto de territorialidad es polisémico y constituye perspectivas incluso contradictorias en los diversos campos de estudio. Puede mostrarse como mecanismos de dominación ejercidos por grupos de poder (como el Estado y privados) a través de instituciones e instrumentos jurídicos, como también pueden ser expresiones de las cosmovisiones de grupos subalternos o dominados que permiten sustentar sus formas de vida, como son las comunidades indígenas. Se plantea que en los territorios indígenas actualmente se producen ambos tipos de territorialidades. Tanto lo relacionado a la dimensión material-política-funcional como la dimensión cultural-simbólica, como hemos señalado anteriormente son inherentes e indisolubles. Sin embargo, la propuesta de análisis aquí es la dimensión simbólica ya que nos permite aproximarnos a lo relacionado a la cultura interiorizada de las comunidades indígenas. En este sentido, la apropiación simbólica del espacio producida desde la territorialidad sagrada como una manifestación de poder ejercida por los habitantes, está basada en la cosmovisión sobre la naturaleza la cual permite una construcción de visión del mundo a partir de las creencias y de los sistemas de representaciones que son coherentes entre la sociedad, la naturaleza, el cosmos y el universo. Esta

concepción es diametralmente opuesta a la visión hegemónica del Estado desde donde se jerarquiza a las instituciones y mecanismos jurídicos para controlar los territorios desde una perspectiva economicista y una concepción positivista sobre la naturaleza. En esta contraposición de visiones, se produce una lucha de poder que configura a los territorios, donde generalmente se instituye la visión hegemónica, y es allí donde se crean perspectivas de resistencia y decoloniales.

En la revisión de la literatura científica en las ciencias sociales, la territorialidad desde una visión relacional es un sistema de relaciones de poder, es decir, las relaciones del poder son la base de la constitución de las territorialidades. Raffestin (1980), Sack (1986) y Haesbaert (2011) definen a la territorialidad como mecanismos de poder que ejercen los grupos sociales sobre un territorio. De hecho, Haesbaert (2011) plantea que el concepto utilizado para resaltar las cuestiones de orden simbólico-cultural es el de territorialidad. En este sentido, la territorialidad se concibe como la dimensión simbólica del territorio, es decir, establece relaciones con la noción de identidad territorial y da sentido a los órdenes simbólico-culturales asociados al poder. Esto significa que el territorio carga siempre, de forma indisociable, una dimensión simbólica, o cultural en sentido estricto, y una material, de carácter predominantemente económico político (Haesbaert, 2011, p. 63).

Para Raffestin (1980) la territorialidad tiene un valor totalmente particular, ya que refleja la multidimensionalidad de la ‘vivencia territorial’ por parte de los miembros de una colectividad y por las sociedades en general. Los hombres “viven” al mismo tiempo el proceso territorial y el producto territorial, mediante un sistema de relaciones existenciales y/o productivas. Ambas son relaciones de poder, en el sentido de que hay interacción entre los actores que buscan modificar las relaciones con la naturaleza y las relaciones sociales (Raffestin, 1980, p. 112).

Por otra parte, Robert Sack (1986) plantea que el territorio nace de las estrategias para ‘controlar áreas’, necesarias para la vida social. Su propuesta busca comprender ciertos patrones de comportamiento, a diferencia de la territorialidad concebida como una estrategia de adaptación animal, en esta propuesta se la considera como una ‘acción consciente’ orientada a controlar e incidir sobre las acciones de ‘otros’, tanto en lo que respecta a las posibilidad de localización (fijos) cuanto a las de circulación (flujos) (Benedetti, 2011, p. 44).

Sack (1986) define a la territorialidad como “la estrategia de un individuo o grupo de afectar, influir o controlar personas, fenómenos y sus relaciones, a través de la delimitación y ejerciendo control sobre un área geográfica. Esta área puede ser denominada territorio” (Sack, 1986, p. 17). Esta idea involucra relaciones de expropiación/apropiación, presencia/ausencia, inclusión/exclusión y algún grado de subordinación o dominación, material o simbólico. Sack afirma que la territorialidad puede ser activada y desactivada,

lo que muestra la movilidad inherente a los territorios, su relativa flexibilidad (Haesbaert, 2011, p. 74).

Este planteamiento de estrategia de control del territorio constituye un sistema de territorialidades, nudosidades, de límites y fronteras, comunicación y circulación, con sus actores, permeado por las relaciones del poder. No es algo natural, sino es una producción del poder que los seres humanos utilizan como estrategia para controlar a las personas y objetos mediante el control de la zona. En este sentido, para Sack (1986), la territorialidad es una expresión primaria geográfica del poder social. Es el medio por el cual el espacio y la sociedad están relacionadas entre sí. Lo que permite entender el territorio como un hecho social es un sistema complejo multidimensional y multiescalar, resultado de prácticas socioculturales que actores sociales posicionados despliegan relacionamente en escalas y al mismo tiempo interacciona con el orden mental de los sujetos a través del tiempo.

El orden mental de los sujetos permite construir de forma coherente un sistema de representaciones simbólicas que organiza la vida comunitaria construyendo símbolos al interior del territorio. Licona, Torres y Urizar (2016), plantean a la territorialidad como aquel ‘proceso de representación’ que posibilita construir al territorio como ‘símbolo’, es decir, a la manera de un sistema de representaciones simbólicas con sus respectivas prácticas cotidianas estructuradas en relación a un sistema de valores diversos, comunicados y en tensión histórica que permiten reproducir y transmutar la vida social en el territorio (Licona, Torres y Urizar, 2016, p. 74).

La anterior definición implica que la territorialidad se comprende a partir de una visión del mundo que funciona como una estrategia social de singularidad que ordena el mundo en una temporalidad específica frente a los ‘otros’ y de enunciación de un ‘sí mismo’. Desde esta perspectiva, la idea de territorio nace desde un planteamiento del espacio relacional, con tiempo y sistema de escalas territoriales y sistema de representación simbólica mediante signos que se construyen a partir de una visión del mundo.

En este contexto es necesario indicar que el territorio se erige por múltiples formas de apropiación y simbolización que los actores sociales desarrollan a través del tiempo. Los territorios siempre contienen dentro de sí agentes de desterritorialización y de reterritorialización. Más que una ‘cosa u objeto’, el territorio es un ‘acto’, una ‘acción’, una ‘relación’, un movimiento (de territorialización y desterritorialización), un ritmo, un movimiento que se repite y sobre el cual se ejerce ‘control’ (Haesbaert, 2011, p. 106). Contrario a la idea de ‘desterritorialización’ o como algunos autores plantean como el finde los territorios, aquí se plantea que los procesos de ‘reterritorialización’ son fundamentales para la construcción de una multiterritorialidad de los sujetos. Haesbaert (2004) argumenta que la realización de la multiterritorialidad

contemporánea es evidente, debido a que implica como condiciones básicas la presencia de una gran multiplicidad de territorios y su articulación en forma de territorios en red.

Cabe destacar el aspecto de ‘territorialización’, como una estrategia para delimitar un territorio, es decir, la territorialización sugiere un poder determinado ejercida por una persona, un grupo social o étnico, o un Estado (Nates, 2011, en Capel, 2016, p. 14). En este contexto, el concepto de la territorialidad, que es un concepto amplio, nos ayuda a entender cómo habitan las personas sus territorios y las relaciones interiores que se producen. El mismo concepto nos guía a entender cómo es la producción práctica o discursiva del territorio a través de la economía, la religión, la lúdica o los procesos políticos (Capel, 2016, p. 16). Este concepto nos ayuda incluso a entender que puede existir una territorialidad sin territorio, es decir, puede existir un campo de representaciones territoriales que los actores sociales portan consigo, incluso por herencia histórica —como los judíos y su “tierra prometida”—, y hacen cosas en nombre de estas representaciones, es decir, puede no existir un territorio (concreto) correspondiente a este campo de representaciones (Haesbaert, 2013, p. 27).

Para el caso de las comunidades indígenas, la territorialidad sagrada es una forma de apropiación simbólica que relaciona la cosmovisión sobre la naturaleza desde un sistema de creencias y representaciones con base en un núcleo duro que es resistente al cambio histórico. La concepción de lo sagrado relaciona las prácticas rituales y las mitologías que explican la realidad de las comunidades indígenas y su relación con el territorio. La concepción de centros y fronteras permite entender la convivencia entre seres humanos y seres sobrenaturales. Esta idea es la que subyace en el caso de los territorios indígenas, ya que está íntimamente ligada a la forma en que las personas se apropian del espacio y permea la concepción sobre la naturaleza, la tierra, el cómo se organizan en el espacio y cómo dan sentido al territorio donde habitan, es decir, la construcción de la territorialidad está íntimamente relacionada con las cosmovisiones de las comunidades indígenas.

Es un hecho, que no existe un territorio sin base material y simbólica, y no podemos trabajar con un concepto de territorio que no tenga esas dos dimensiones. El concepto de territorialidad nos guía a explicar la dimensión simbólica que los grupos sociales utilizan para apropiarse del espacio, incluyendo la noción de movilidad relacionada a la territorialidad o transterritorialidad —o también, con el de múltiples territorialidades—. Un migrante que circula por diferentes territorios y va acumulando vivencias y múltiples sentimientos ligados a esas distintas territorialidades, es un ejemplo de cómo se construye una concepción multiterritorial del mundo, aunque funcionalmente dependa de un solo y precario territorio, es un caso de territorialidades sin territorio

correspondiente al flujo y a lo transitorio.

Para el caso de estudio de las comunidades indígenas se manifiesta la complejidad que plantea el concepto de territorialidad relacionado al aspecto multidimensional y multiescalar. Aquí interesa analizar una territorialidad importante que se produce a partir de la noción de lo sagrado, que constituye una de las bases importantes que explican las formas de vida de los sujetos producto de su cosmovisión, y esto implica un sistema de representación simbólica complejo construido de una relación histórica.

Territorialidad sagrada en la cosmovisión mesoamericana

Al concebir a la territorialidad desde la dimensión simbólica del territorio como producto de las representaciones culturales que los grupos construyen acerca de su espacio, es necesario destacar que para el caso de las comunidades indígenas en México hay un planteamiento importante sobre la concepción de lo sagrado y que tiene raíz en el pensamiento de las sociedades mesoamericanas. Esta concepción de lo sagrado se entiende a partir de la separación de lo perceptible y lo imperceptible en la dialéctica cosmos y naturaleza, es eterno todo aquello que existe antes del tiempo mundano y que es imperceptible al ser humano, por lo que se puede decir, que son esencias del origen del mundo. De acuerdo con López Austin (2015a), en la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos ámbitos espacios-temporales diferentes: el divino o *anécumeno* y el mundano o *ecúmeno*. Ambos coexisten, pero el divino fue causa y razón del mundano y se cree que su existencia continuará aún después de la desaparición de este mundo (López Austin, 2015a, p. 26).

En este planteamiento, en el tiempo-espacio divino habitan los dioses y fuerzas, y el tiempo-espacio mundano es propio de las criaturas. López Austin (2015a) argumenta que solo los dioses y fuerzas son capaces de ocupar el ámbito ecuménico cruzando a través de numerosos umbrales en diferentes temporalidades. Por estos fluyen dioses, fuerzas y mensajes divinos, para bien y para mal de las criaturas, y en ellos depositan los hombres las ofrendas a los dioses. Esto constituye la concepción de la territorialidad sagrada, siendo que el origen del mundo en las concepciones de comunidades indígenas, los seres están compuestos por dos tipos de sustancias, y estas tienen dos cualidades opuestas. La primera sustancia es fina, sutil e indestructible; la segunda, es pesada, densa y perecedera. De la primera están formados los dioses y las fuerzas existentes desde el primer tiempo-espacio. Las criaturas en cambio, están compuestas tanto por la sustancia fina y sutil como por la densa y pesada (López Austin, 2015a, p. 27).

Los seres provenientes del anécumeno están constituidos por sustancia sagrada que al cruzar al ecúmeno conservan fragmentos de lo sagrado, y son

transformados en almas con pedazos de entidades que dieron origen al mundo. En este sentido, las entidades sagradas se manifiestan de múltiples formas en la tierra, por ejemplo, como criaturas tales como conejos, águilas o jaguares; como elementos de la naturaleza, tales como el maíz y el zacate; como instrumentos, tales como el santo y la ropa del santo. Es decir, desde la cosmovisión mesoamericana, existen muchos objetos poseedoras de lo sagrado. Esta idea lo desarrolla López Austin (2015b) en su artículo *Los gigantes que viven dentro de las piedras*, donde argumenta cómo las piedras son continentes de los seres sobrenaturales y cómo a través de las cuales se rinden culto a los seres antiguos (López Austin, 2015b, p. 171). En este contexto, se puede argumentar que los libros sagrados son objetos donde algún dios se instala y da sentido de sacralidad, como objeto poderoso que irradia poder trascendente que afecta el mundo circundante. Cada uno de esos elementos contiene cantidad y calidad de sacralidad, es decir, establecen jerarquías. Lo sagrado también se relaciona con el lugar y la entidad, es por eso que el ser humano se subordina ante lo sagrado con mayor fuerza como lo son los dioses de la lluvia o los santos patronos de las comunidades. La relación del lugar y la entidad sagrada es importante puesto que configura un sistema territorial simbólico que connota la visión del mundo de quien lo habita.

En el estudio de la espacialidad sagrada desde la cosmovisión mesoamericana, podemos encontrar dos vertientes importantes, la planteada por Johanna Broda y la planteada por Alicia Barabas. Una primera vertiente lo trabaja Johanna Broda, ella enfatiza una visión estructurada de la naturaleza y del cosmos en relación con la vida del hombre (Broda, 2020, p. 11), ella entiende por cosmovisión a “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (Broda, 1991, p. 462). Esta noción plantea que es a través de la observación de la naturaleza que se constituyen elementos sistemáticos a través del tiempo y permite la relación entre la naturaleza y el ser humano. En esta propuesta, un elemento importante es la ritualidad que implica elementos míticos, es decir, religiosos, lo cual constituye la noción de la espacialidad sagrada. Un ejemplo importante es el culto a los cerros, que relaciona la ritualidad a la petición de agua de lluvia y por ende un lugar donde moran los dioses del agua. Broda, quien ha trabajado ampliamente los paisajes rituales, argumenta que después de la colonización europea se constituye un período de reelaboración simbólica de creencias y prácticas de las comunidades indígenas, y es por medio de los ritos que los grupos sociales toman posesión simbólica del paisaje, creando así un paisaje ritual que da continuidad las prácticas prehispánicas.

Una segunda vertiente es la planteada por Alicia Barabas (2003a), quien estudia la territorialidad simbólica de las comunidades indígenas mediante el

concepto de *etnoterritorio* –territorios culturales o simbólicos habitados por grupos etnolingüísticos-, entendiéndolos como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio y en donde encuentra habitación, sustento y reproducción cultural y prácticas sociales a través del tiempo. En este contexto, la *etnoterritorialidad* es un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre naturaleza y sociedad en contextos de interacción específicos y desde una noción multiescalar. El etnoterritorio conjuga categorías como tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la historia de un pueblo en un lugar (Barabas, 2003a, p. 23).

Para Barabas (2003b), en los territorios indígenas se constituyen puntos geográficos-simbólicos, significativos para los habitantes, generalmente sagrados. Estos puntos pueden identificarse como lugares que conforman redes y establecen fronteras multiescalares. Aquí la irrupción de lo sagrado, como hierofanía, sigue el modelo marcado por la representación cultural del espacio y en las concepciones sobre el cosmos, ya que estos configuran códigos que simbolizan el espacio. Es por eso que desde la concepción planteada por Barabas, el espacio es un principio activo en la construcción del territorio, es decir, los espacios particulares reciben cargas sociales de significación y las reflejan hacia la sociedad sugiriéndole una multiplicidad de símbolos, mitos y prácticas rituales.

La concepción del cosmos en las comunidades indígenas es cuatripartita, dividida en cuatro orientaciones cardinales que comportan vientos, colores y augurios, y un centro por donde pasa la columna universal o axis mundi (árbol, cuerda, escala, cruz) que conecta las tres dimensiones: supramundo, superficie e inframundo (Barabas, 2003b, pp. 54-55).

En estas perspectivas, la territorialidad sagrada constituye espacios liminales que se convierten en umbrales a través de las cuales se manifiestan las entidades sobrenaturales, como las deidades sagradas. Este enfoque es esencialmente importante para la territorialidad sagrada en las comunidades indígenas, puesto que conecta el espacio-tiempo divino y el espacio-tiempo mundano. En este contexto, la ritualidad es un medio fundamental para hierofanizar el territorio debido a que en esa práctica convergen creencias y representaciones que sacralizan el espacio a través de símbolos sagrados.

Territorialidad sagrada en San Marcos Tlacoyalco en torno al ritual ‘labrada de cera’

La territorialidad sagrada puede entenderse como un sistema de representaciones simbólicas mediante la cual el sujeto se apropia del espacio. Aquí toma vital importancia la relación entre la visión del mundo, las manifestaciones rituales,

los seres enecuménicos y los lugares sagrados. La presencia de los seres sobrenaturales dota de sacralidad a los lugares y estos son simbolizados por los seres humanos en el proceso de territorialización mediante la ritualidad.

En el caso de la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco, podemos mencionar al santo patrono como un ser que propicia la territorialidad sagrada. La festividad religiosa dedicada al santo patrono permea el proceso de representación simbólica al interior de la comunidad y activa las relaciones entre seres humanos y entidades sobrenaturales en torno a lugares que son cargados de sacralización, sea en lugares sagrados o pesados que configura la relación entre las personas y el lugar.

La cosmovisión y ritualidad agrícola en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco ha sido ampliamente documentada por Gámez (2012), quien plantea que las fiestas religiosas están interrelacionadas con la actividad agrícola de la comunidad. El ciclo ritual agrícola inicia el 2 de febrero que va acompañada de la festividad del “día de la candelaria” y “bendición de semillas” relacionado con la preparación del terreno para la siembra y termina el 12 de diciembre acompañado con la festividad dedicada a la Virgen de Guadalupe y la recolección de la cosecha y limpieza de terreno, es decir, que el proceso agrícola va acompañado por una festividad que contiene una ritualidad relacionada al ciclo agrícola, principalmente al cultivo del maíz. De esta manera, se garantiza que la cosecha del maíz sea exitosa ya que relaciona directamente la actividad religiosa con la petición de agua de lluvia y el cuidado y/o protección de los cultivos lo que constituye el ciclo ritual agrícola de la comunidad.

La parroquia de San Marcos Tlacoyalco, como corazón de la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco, es uno de los lugares sagrados en este territorio indígena, es aquí donde las personas se territorializan desde la sacralidad del espacio para pedir favores al santo patrono. Los santos patronos son San Marcos Evangelista y San Marcos Papa, son las entidades principales cuyas festividades se celebra con ímpetu y produce las mayores festividades religiosas de la comunidad. La relación que se ha establecido con el ciclo agrícola, es de inicio de siembra y el inicio de la cosecha del maíz, respectivamente.

Podemos mencionar como ejemplo de territorialidad sagrada la festividad religiosa dedicada al santo patrono San Marcos Evangelista, la cual se celebra cada 25 de abril que es día de la gran fiesta. Dentro de la cosmovisión ngigua se concibe a San Marcos Evangelista como protector de las semillas que se sembrarán y es dador del agua de lluvia que asegurará el crecimiento del maíz, es por ello que en su festividad se le pide que proteja las semillas y traiga la lluvia (Gámez, 2012, p. 292).

En torno a la festividad de San Marcos Evangelista, se realizan una serie de rituales anualmente para celebrar al santo patrono y a través de esos rituales pedir favores al santo. Un ritual importante, es la ‘labrada de cera’, la cual forma

parte de la ofrenda a San Marcos evangelista, ésta empieza ocho días antes de la festividad del santo y organiza a las personas para el proceso ritual. Este ritual se caracteriza porque se realiza en la casa de quien haya sido favorecido para llevar la ‘promesa’ u ‘ofrenda’ de ese año y es quien representa a la comunidad en ese ritual. La o el encargado del ritual organiza a las personas de la comunidad para llevar a cabo dicha ritualidad, principalmente para adornar las ceras, invitar a las danzas de tocotinas, toriteros y santiagones, y para preparar los alimentos para la convivencia de todos los invitados a dicho evento. Esta ritualidad activa el sistema de representación simbólica mediante los objetos utilizados:

Ocho días antes se saca el ‘cabo’ de la iglesia para llevarlo a la casa de quien le haya tocado la fiesta de San Marcos. Se llevan todos los instrumentos que se utilizan para labrar la cera y se dejan en la casa junto al altar de la virgen con las veladoras encendidas. Allí se coloca la ropa nueva de San Marcos (Entrevista personal, 1 de junio de 2020).

Los instrumentos utilizados son resguardados en la iglesia y se utilizan únicamente para este tipo de rituales. Las veladoras encendidas son esenciales para indicar la sacralidad del lugar y la ropa nueva del santo también forma parte de este proceso de sacralización. En esta ritualidad participa toda la comunidad, es decir, desde niños hasta ancianos, quienes tengan el gusto de asistir a la celebración. Tres días antes inicia la labrada de cera, aquí se acompaña con la participación de las danzas de la comunidad, las señoras se organizan para cocinar y alimentar a los asistentes. Una vez terminada la labrada de cera, se lleva en procesión por las calles de la comunidad haciendo el recorrido desde la casa donde se labró la cera hasta la iglesia.

Para llevar la promesa, las personas se organizan para iniciar la procesión. La procesión se realiza con la participación de todas las personas que participaron en la ritualidad. Adelante van las danzas, iniciando con los santiagones, seguido de los toriteros y luego las tocotinas; las danzas abren el camino para ahuyentar los malos espíritus. Luego va el presidente de manzana con su secretario y tesorero quienes organizan a la gente para llevar la promesa que consta de 7 ceras, seis de ellas adornadas y la ropa del santo. Atrás van las personas que llevan los instrumentos que se usaron para labrar la cera. Allí acompañan las personas con flores, formando una fila a cada lado de la promesa. Al final van los músicos que acompañan la procesión (Entrevista personal, 1 de junio de 2021).

Esta ritualidad constituye una territorialidad sagrada donde se observan objetos sagrados como las ceras y la ropa del santo, ambos dedicados como una ofrenda

al santo patrono San Marcos Evangelista para la petición de agua de lluvia y protección de las semillas para que nazcan y crezcan en los campos de cultivo. Pero también se pide por la salud del cuerpo y la salud de la comunidad. Las personas que participan en dicha ritualidad van con fe a pedir a San Marcos que sea un buen año, y que se proteja a la comunidad en general de todos los males.

La festividad religiosa y la ritualidad constituyen una forma de territorialidad sagrada que es utilizada por la comunidad para apropiarse del espacio con sentido de sacralidad. La forma de territorialización de las personas desde las casas, el espacio público como las calles y la iglesia, conforman una red de lugares que se interconectan, y se hace presente la conexión entre el espacio-tiempo divino y el espacio-tiempo mundano que se concibe desde la cosmovisión indígena sobre la naturaleza. La territorialidad sagrada se activa en fechas importantes de la comunidad relacionada al ciclo ritual agrícola, y con ello se activa también el sistema de representación simbólica que configura a los territorios indígenas.

Reflexiones finales

La territorialidad sagrada es una estrategia de apropiación simbólica del espacio por parte de los habitantes y que constituye el sistema de representación simbólica de la comunidad. A través de ésta se producen lugares sagrados y símbolos que conforman redes en el territorio indígena. Los sujetos se territorializan para delimitar simbólicamente espacios de dominio comunitario en torno a seres sobrenaturales y símbolos sacralizados.

El análisis de la territorialidad sagrada en relación a la ritualidad en el marco de la festividad religiosa dedicada al santo patrono San Marcos Evangelista en la comunidad ngingua de San Marcos Tlacoyalco, nos permite entrever la gran complejidad de territorialidades que se producen en torno a una festividad religiosa. En una actividad central, como es el ritual 'labrada de cera', se constituyen múltiples relaciones en torno a un objeto sagrado dedicado al santo patrono y a través de éste se construye un espacio dotado de sacralidad que es la casa en donde se está ejerciendo la ritualidad, lo cual relaciona el espacio-tiempo divino y mundano.

Las territorialidades que se producen son multidimensionales y multiescalares. La multidimensionalidad se expresa en la vivencia territorial de los miembros de la colectividad, ésta se produce en el sistema de relaciones de las personas quienes asisten a las ritualidades. En la participación emergen diversos propósitos en este proceso ritual, su fe religiosa trasciende a la ritualidad agrícola de petición de agua de lluvia y protección a las semillas, y asocia también a la petición de protección de la salud del cuerpo y alma de las personas y el colectivo. Por otro lado, es multiescalar, puesto que la ritualidad

que se produce en una casa dentro de la comunidad, se convierte en un lugar sagrado a este nivel microescalar, sin embargo, el poder de sacralidad que se irradia es a nivel comunitario puesto que se protege también a todas las casas, personas, campos de cultivo y cerros en el territorio indígena.

La territorialidad sagrada en el territorio indígena es muy compleja, sin embargo, la noción de la cosmovisión mesoamericana y el enfoque cultural o simbólico del territorio nos permite acercarnos a esta complejidad. El mundo indígena y sus formas de apropiación simbólica es un tema inacabado que genera muchas preguntas sobretodo en un mundo tan globalizado como en la actualidad, donde las comunidades indígenas siguen en pie de resistencia para visibilizar sus cosmovisiones que permiten construir sus territorios.

Referencias

- Barabas, A. (2003a). Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En Barabas, A. (Coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las Culturas Indígenas de México*, 1, 13-36. México: INAH.
- Barabas, A. (2003b). Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca. En Barabas, A. (Coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, 1, 37-124. México: INAH.
- Benedetti, A. (2011). Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea. En Souto, Patricia (Coord.). *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*, 11-82. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Broda, J. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros. En J. Broda, S. Iwaniszewzki y L. Maupomé (Eds.). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, 461-500. México: IIH, UNAM.
- Broda, J. (2020). Los paisajes rituales de las comunidades mesoamericanas y sus procesos históricos de transformación. *Mirada antropológica*. Año 15(18), 9-26.
- Capel, H. (2016). Las ciencias sociales y el estudio del territorio. Biblio 3W. *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. [En línea]. Barcelona: Universidad de Barcelona, 5 de febrero, XXI(1.149). <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-1149.pdf>>. [ISSN 1138-9796].
- Gámez, A. (2012). *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*. México: BUAP-UNAM-CONACyT.
- Haesbaert, R. (2004). *Dos múltiples territorios á multiterritorialidade*. Porto Alegre.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del “Fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. Ed. Siglo XXI editores, México.
- Haesbaert, R. (2013). *Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42. Recuperado en 25 de abril de 2020, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001&lng=es&tlng=es.
- INALI (2008). Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. México: DOF.
- INEGI (2010). Censo de Población y vivienda. San Marcos Tlacoyalco. www.inegi.org.mx
- Licona, E., Torres, L., y Urizar, L. (2016). Hacia una visión compleja del territorio: la territorialidad. En Cabrera, Virginia y Licona Ernesto (Coords.). *Para pensar el territorio. Elementos epistémicos y teóricos*, 51-76. México: BUAP.
- López Austin, A. (2015a). Sobre el concepto de cosmovisión. En Gámez, Alejandra y López Austin Alfredo (Coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones polémicas y etnografías*, 17-51. México: FCE.
- López Austin, A. (2015b). Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas. *Estudios de cultura náhuatl*, 49, enero-junio, 161-197.

Raffestin, C. (1980). *Por una geografía del poder*. Traducción y notas Yanga Villagómez Velázquez. El Colegio de Michoacán.

Sack, R. (1986). *La territorialidad humana. Su teoría y la historia*. Londres: Cambridge University press.



El Maíz en la Cosmovisión y Ritualidad Ngitua de San Marcos Tlacoyalco

❖ Angélica Correa de la Garza

Resumen

El maíz es el eje material y simbólico sobre el cual se edificaron las culturas originarias de México. Los análisis mesoamericanos sostienen que su domesticación favoreció a la configuración de una cultura cuya visión del mundo se sustenta en la observación de la naturaleza, en esta perspectiva, la dependencia económica de la agricultura de maíz fue un factor fundamental para su reproducción (Broda, 2001, p.168). En las últimas décadas, la agricultura de maíz se ha reducido debido a diversas dinámicas sociales como la migración y los macroprocesos económicos, políticos y ecológicos que conllevan a su detrimento. En este sentido, el objetivo principal del presente texto es abordar el papel simbólico que actualmente tiene esta gramínea en San Marcos Tlacoyalco comunidad ngitua del sureste de Puebla.

Palabras clave: Maíz, Cosmovisión, Ritualidad, Ngiguas

Introducción

El maíz es un cereal que no puede crecer por sí solo, requiere inevitablemente de la intervención inteligente del hombre para su adaptación a un sistema de cultivo adecuado a las condiciones ecológicas de una determinada zona. Su domesticación implicó la transformación de la naturaleza, la formación de una organización social, el desarrollo de saberes, así como la implementación de múltiples tecnologías, generando con ello una sociedad mesoamericana integrada por un complejo corpus de creencias donde la percepción del tiempo-espacio y la organización económico-social, están entrelazadas con el modo en que cada cultura interpreta el mundo en que habita (Bonfil Batalla, 2012, p. 36).

El maíz, y en especial su producción, han sido sujetos de múltiples significaciones e inspiración de diversas expresiones, a su alrededor se han edificado identidades, creando música, poemas, obras literarias y diversas artes plásticas (cfr. Sánchez y Cortés, 2005); procesado en forma de alimento, tiene diferentes presentaciones la más frecuente es la tortilla. Asimismo, la manipulación del grano para comida condujo a la creación de herramientas especializadas; aparecen las grandes ollas de barro, los comales, los tenates, el

metate, las servilletas de tela, entre otros, y con ello diferentes técnicas para su procesamiento como el nixtamal y la forma de molerlo, favoreciendo a la reproducción cultural Esteva (2003, p. 19). En relación con lo anterior Andrés Medina (1990) señala:

Nosotros partimos de la proposición que hace del proceso de producción de maíz una tarea de profundos efectos sociales e ideológicos; el campesino que labora su milpa no sólo obtiene sus medios de vida inmediatos, su esfuerzo implica también la construcción de su realidad social (p. 456).

Por otro lado, Johanna Broda (2001) menciona que la agricultura es una práctica cultural que establece y expresa el vínculo que históricamente el ser humano ha mantenido con la naturaleza, relación que contribuye a delimitar las coordenadas por las cuales define su propia existencia. La presencia de múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericano se explica por el hecho de la dependencia agrícola, por lo tanto, los elementos tradicionales de su visión del mundo siguen respondiendo a las condiciones materiales de existencia, hecho que hace comprender su vigencia y el significado que tienen para sus miembros. Es decir, nuevos elementos de creencias han sido reinterpretados a partir de la subsistencia del maíz, tal es el caso de la correlación existente entre el calendario agrícola prehispánico y el culto a los santos en la época de la colonia.

Se entiende que el maíz es la unidad histórico-cultural que ha permitido la transmisión y la reproducción de la cosmovisión, por ello sus valorizaciones se plasman en todos los procesos que involucran al maíz. Esta perspectiva se comparte con la postura de Gámez (2012) quien menciona que la cosmovisión se construye en un proceso complejo que involucra no solo la práctica agrícola, sino que también todo su tratamiento hasta llegar a su consumo. Al respecto subraya:

Consideramos que si bien el cultivo del maíz es una actividad milenaria que ha permitido la reproducción de la cosmovisión indígena mesoamericana, esta última forma parte de un complejo proceso mucho más amplio que abarca desde la producción del maíz (agricultura), su tratamiento (formas de almacenamiento, preparación, cocción, tradición culinaria, etcétera) y su consumo (alimentación basada en el maíz, propiedades curativas, propiedades alternativas, comensalidad, entre otras). Todo este complejo proceso en torno al maíz ha permitido la reproducción de una cosmovisión que históricamente se ha venido actualizando según los distintos contextos en donde se encuentra (2012, p.63).

El maíz como producto cultural es un referente simbólico que trastoca diferentes esferas de la vida social, es decir, todas las prácticas que en él se inscriben se encuentran dotadas de significación. En este sentido, considerando que actualmente el campo se encuentra en una constante amenaza de desplazamiento, debido a las diversas dinámicas sociales que influyen directamente en el abandono de la actividad agrícola, el objetivo del presente capítulo es analizar el papel que actualmente el maíz desempeña en la cosmovisión de los ngiguas de San Marcos Tlacoyalco, considerando que su domesticación está íntimamente ligada con su desarrollo histórico y cultural⁵ (Gámez, 2012, p.74).

Este capítulo se encuentra dividido en tres apartados. En el primero, se delimitan los ejes conceptuales que guían la argumentación principal; en el segundo, se desarrollan el papel del maíz en San Marcos Tlacoyalco, las significaciones que tiene su vínculo con el ser humano, con el territorio y el trabajo; posteriormente, se abordan los rituales del maíz como prácticas que dan cuenta del papel que actualmente tiene esta gramínea para la cultura ngigua y, finalmente, se presenta una breve conclusión⁶.

Los datos que se exponen fueron obtenidos a través del trabajo de campo, mismo que se define como el proceso de conocimiento y reconocimiento de una realidad social, consecuencia de la continua interacción y convivencia, ejercicio que sugiere el involucramiento directo del investigador (Guber, 2001). El trabajo de campo comenzó a realizarse en el 2008 y concluyó, aproximadamente, en el primer semestre de 2014. Durante este tiempo fundamentalmente se realizaron entrevistas etnográficas en articulación con la observación participante⁷. Además, a través de pláticas informales, se buscó profundizar en los principales tópicos de los que, como hilos conductores, se valían los habitantes de San Marcos para abordar temas amplios como: los procesos del maíz.

⁵ Alejandra Gámez (2003, 2006, 2012) ha mencionado las diversas contribuciones de los popolocas o ngiguas para el desarrollo de Mesoamérica, entre los que sobresalen la agricultura del maíz, la fabricación de la cerámica y de la sal (2012, pp. 74-77).

⁶ Los resultados que se presentan derivan de la tesis de maestría titulada: "El maíz es nuestra carne": El maíz en la cosmovisión sobre el cuerpo humano en San Marcos Tlacoyalco, Puebla. Fue presentada en diciembre de 2014 en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). La investigación formó parte del proyecto colectivo: Cosmovisiones Indígenas en el sureste de Puebla: nuevas configuraciones en torno al agua, la tierra y el maíz de Ciencia Básica financiado por el Conacyt y dirigido por Alejandra Gámez Espinosa quien ha dedicado gran parte de su investigación al estudio de las comunidades del sureste de Puebla y particularmente a la cultura ngigua.

⁷ Estoy en deuda con las personas que amablemente me otorgaron su cobijo, confianza y tiempo, gracias por su paciencia y por permitirme acompañarlas e involucrarme en sus actividades, el conocerlas no sólo me formó como profesional, sino que también crecí como persona.

La cosmovisión y el ritual

La cosmovisión como parte de la especificidad de la cultura indígena de tradición mesoamericana, ha sido estudiada y conceptualizada principalmente por López Austin (1994) y Johana Broda (2001). La propuesta mesoamericana constituye actualmente una de las líneas que más ha contribuido a la profundización sobre la temática y al conocimiento de la pluralidad cultural en México. Broda (2001) centra su análisis en el culto a la naturaleza de las sociedades prehispánicas. Su obra destaca la relación entre las creencias, la apropiación simbólica del entorno natural, el conocimiento especializado sobre el tiempo y la organización social. Define a la cosmovisión como:

La visión estructurada, en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre (pp. 16-17).

La autora apunta que la observación de la naturaleza, del paisaje donde vivían y las actividades productivas que giraban en torno al maíz, constituyeron el cimiento sobre el cual se edificaron los conceptos de la cosmovisión de las sociedades mesoamericanas (Broda y Gómez, 2016). En este marco, señala que la dependencia del maíz conllevó a la búsqueda de predicción y control del tiempo, hecho que condujo a la generación de un conocimiento sistemático y holístico sobre la naturaleza y la relación que el ser humano establece con ella. Al respecto define a la observación de la naturaleza como:

La observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos (Broda, 2012, p. 107).

La cosmovisión también ha sido conceptualizada desde la etnografía. Alejandra Gámez (2015) especifica que la cosmovisión es una forma de pensamiento, que pertenece a la cultura interiorizada, articulada por un complejo sistémico de percepciones, representaciones, creencias e ideas acerca del cosmos y del ser humano. Alude a la manera en que una sociedad se apropia, valoriza, jerarquiza y significa su realidad, en efecto, ordena y da sentido al mundo que se habita, por ende; orienta las prácticas.

Retomando los planteamientos de Broda (2001) y Gámez (2015) en el presente trabajo, se entiende a la cosmovisión como una visión estructurada que contiene conocimientos holísticos y especializados que se articulan con creencias, ideas y representaciones sobre la naturaleza, el ser humano y el

cosmos. Se estructura simbólicamente de forma relativamente coherente a partir de las experiencias derivadas de la relación que una sociedad tiene con la naturaleza y el cosmos.

La principal función de la cosmovisión es la de dotar de sentido la experiencia humana, por ende, es dinámica y vivencial. Es decir, no se reproduce de forma directa e inmutable, se configura y reconfigura a partir de los sucesos particulares a los cuales se ha sujetado cada cultura, se encuentra en un continuo proceso de reelaboración simbólica de tal modo que orienta el comportamiento y la manera en que los seres humanos se relacionan con su entorno. En este marco, el análisis de la cosmovisión favorece a la comprensión de los procesos históricos de configuración cultural y al entendimiento de su reproducción, superando una visión binaria entre lo originario y lo externo cuyos límites en el tiempo y en la práctica son confusos.

La cosmovisión tiene múltiples vehículos de expresión, entre los que destaca el ritual. Este último, de acuerdo con Broda (2001, p. 167) “establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos; implica una activa participación social”. Por tanto, el culto a los santos, la Virgen y Cristo, es uno de los aspectos más significativos de la cultura, ya que concatena un cúmulo de creencias y representaciones cuyo fundamento encuentra su principal argumento en la visión del mundo del grupo, hecho que favorece a la cohesión social.

Las prácticas rituales son acciones integradas por creencias que dotan de significado a la práctica y que se encuentran entrelazadas con la manera en que cada cultura interpreta y vive en el mundo, por ello su análisis permite abordar las representaciones y las percepciones que una cultura tiene sobre un determinado aspecto. Frente a este panorama, para la comprensión de la cosmovisión sobre el maíz se requiere abordar las percepciones, las creencias y las prácticas observables que se relacionan con él, elementos que se desarrollan a continuación.

El maíz en San Marcos Tlacoyalco

San Marcos Tlacoyalco destaca por ser una de las poblaciones más grandes en extensión territorial y de hablantes de la lengua ngingua, se ubica en el sur del estado de Puebla. En este escenario el maíz es fundamental para el desarrollo de la vida social. Como parte de las actividades cotidianas de las mujeres, está el desgrane de las mazorcas, la preparación del nixtamal, la visita a los molinos y la elaboración de tortillas, mientras que en el caso del trabajo de los hombres se encuentra la visita a los campos de cultivo, sembrar, pishcar, etcétera, según la temporada, asimismo los jóvenes acostumbran a colaborar y cooperar con las

actividades relacionadas a esta gramínea.

Tlacoyalco es una población donde conviven diversos credos religiosos, habitantes que salen con regularidad de su comunidad con el objetivo de trabajar o estudiar para aportar económicamente una ayuda al grupo doméstico, algunos de éstos alternan sus actividades con las labores agrícolas. La movilidad, la crisis agraria y económica, los efectos climáticos, el uso de los fertilizantes, la implementación de nuevas tecnologías en la agricultura (fertilizantes y maíz transgénico), son fenómenos que se insertan en las actividades del campo y que inciden en las interpretaciones que los ngiguas tienen de su entorno.

En San Marcos, al igual que en otras comunidades de tradición mesoamericana, toda la milpa⁸ y lo que crece a su alrededor es aprovechado, pese a que las condiciones de territorio son agrestes y el clima poco favorable, con escasas lluvias al año; existen dos tipos de cultivos el temporal y el de riego, este último se caracteriza porque tiene más garantía de desarrollarse a diferencia del primero cuya maduración depende totalmente de las aguas pluviales, de manera que los pobladores han creado diversas estrategias para su producción tal es el caso del ciclo festivo de la comunidad que se encuentra íntimamente ligado con la cosecha del maíz.

La cosecha se emplea tanto para el consumo humano como animal, durante todo el proceso del maíz para su transformación en comida, se observa la participación de la mayoría de los habitantes, en el que se involucran, mujeres y hombres de todas las edades. En este panorama, es posible observar que el maíz establece algunas prácticas esenciales para la organización del grupo doméstico y social, mismas que están en íntima relación con la cosmovisión.

El maíz en la cosmovisión ngigua de San Marcos Tlacoyalco

El maíz y su vínculo con el ser humano

En la cosmovisión ngigua todas las criaturas que habitan en el mundo son seres vivos. Cuando una madre explica a sus hijos algunas características de la naturaleza utiliza metafóricamente la frase *todo es como nosotros* de manera que se establecen una serie de analogías entre los seres humanos y la naturaleza.

El maíz encuentra semejanzas con el ser humano, en el sentido de que tiene tres componentes básicos que le permiten la existencia: su carne, su corazón y su *espíritu*. El corazón del maíz se encuentra al interior de la

⁸ La milpa data de tiempos prehispánicos, es originalmente un lugar para el cultivo de maíz en asociación con el frijol y la calabaza (Aguilar et. al., 2003, p.84). En San Marcos, actualmente se observa la triada maíz-frijol-calabaza lo cual da cuenta de la vigencia de este sistema de cultivo; sin embargo, éste se presenta en menor medida, ya que la mayoría de los campesinos combinan el maíz únicamente con la calabaza o, en todo caso, solo siembran un tipo de semilla, pese a ello, comúnmente en el lenguaje, los ngiguas hacen uso del término milpa para referirse a cualquier campo cultivado de maíz y a su planta, frente a este panorama, en el caso de esta investigación el término milpa se utiliza de la misma forma en que lo explican los habitantes.

pequeña hendidura que tiene la semilla después de su punta, gracias a él emerge la planta. Se explica que en el corazón se concentra la fuerza del grano la cual es necesaria para que rompa la tierra y pueda crecer, le da resistencia para soportar los fuertes y fríos vientos, lo protege de enfermedades como *la polilla*, por ello sembrar el maíz sin corazón, es equivalente a colocar una cáscara en la tierra y no nace.

El maíz al igual que los seres humanos tiene sentimientos: se enoja, se encela, se alegra, se cansa y se entristece, por eso hay que sembrarlo con amor, cosecharlo y procesarlo con cuidado y respeto, evitar desgranar mazorca ni poner el nixtamal durante la noche debido a que descansa y duerme. Incluso en caso de que se le pise, se le maltrate o no tenga agua suficiente, la semilla *no se halla, se ofende, se siente y no crece* situación que traería como consecuencia hambre uno de los peores padecimientos del ser humano.

El maíz es una planta generosa ya que durante toda su vida *sufre mucho para alimentarnos*. En el proceso para convertirse en comida, es cortado al pishcarlo, desgranado y quemado tres veces: una en el sol cuando se termina de secar, otra en el nixtamal y finalmente de cualquier forma en la que se prepare tortilla, tamales, atole, etcétera. Es por eso por lo que, a manera de retribución, se le cuida con mucho respeto, *se le trata como santo*. Cuando la cosecha entra al lugar donde será almacenado se sahuma con incienso *igual que a los santos* y se le habla con cariño.

Esta gramínea, se asemeja a la humanidad, es diverso de diferentes colores y tamaños *como nosotros que no todos somos iguales*. Existen maíces mujeres y hombres, esto se nota cuando la milpa crece, se dice que la planta que espiga solo un elote es hombre y que aquella que tiene dos es mujer ya que es la única que puede tener hijos.

El ciclo de vida del maíz remite al mismo que el del ser humano, nace, crece y muere; sin embargo, mientras que los seres humanos dejan sus *retoños en vida*, por el contrario, él lo hace después de morir. Cabe mencionar que las similitudes que se perciben entre el maíz y los seres humanos se expresan en frases como *yo sembré una cosecha buena* dicen las madres cuando refieren a sus hijos.

El vínculo que se establece entre el maíz y el ser humano también se observa en los mitos cosmogónicos que dan cuenta del origen del mundo y su estructura, se comenta que antes de la etapa de los seres humanos, el mundo estaba habitado por gigantes que vivían en los cerros y en las barrancas. Esta generación es conocida como *gentiles* o *xantiles*, aparte de su estatura, entre las características principales que los identifican están: el desconocimiento de la lluvia, el maíz y el fuego, acostumbraban a consumir alimentos crudos y a los recién nacidos, práctica que los conllevó a la carencia de inteligencia y a la escasez de población. Al respecto se narra:

Eran gigantes. En ese tiempo no se comía maíz —así me platicó mi abuelo— no sabían de lluvia, no comían maíz, no llovía, no crecía, era todo de sol. Entre ellos se comían cuando nacía un bebé, lo pedían prestado y se lo comían, por eso no pudieron crecer, se perdieron, se terminó el mundo porque no llovía. Esa gente murió en el fin del mundo con un terremoto de agua y se perdieron todos. Se acabó el mundo y volvimos a nacer, luego el maíz, conocimos la lluvia y el fuego porque comenzamos a comer todo cocido (Testimonio recopilado en San Marcos Tlacoyalco, Puebla, 2013).

La era de los *xantiles* se extinguió con un terremoto de agua, el líquido emergió del subsuelo y se elevó al grado de destruir el mundo, después de la catástrofe el destino de dichas criaturas varía según los relatos, algunos señalan que todos murieron ahogados, otros que se ocultaron en el cerro y que ahí habitan, por otro lado, hay quien menciona que los *gigantes* subieron en una barca y una vez que terminó la inundación se transformaron en changos y sus perros en coyotes.

Los mitos son una forma de explicar la forma del universo, pero también su devenir, de acuerdo con la lógica de los *ngiguas* cada era se basa en elementos característicos y determinantes que fundamentan su existencia y explican su ocaso. En el caso de los gigantes que se comían entre ellos y consumían todo crudo, su fin llegó por medio del agua; de la misma forma se menciona que como en la era actual todo se come caliente, esta desaparecerá con fuego.

La era actual se caracteriza por el maíz, la lluvia y el fuego elementos que remiten a los complejos procesos del maíz (producción, tratamiento, almacenamiento, preparación y alimento) es decir, el mito sobre *el origen de nuestra era* condensa a la domesticación del maíz como principio ordenador y creador de una cultura, por lo tanto en la cosmogonía *ngigua* el maíz es el eje estructurante de la existencia que establece las características del cuerpo humano y que dan fundamento a los hábitos de la vida social.

En este escenario, se muestra la forma en que las representaciones sociales que giran en torno al maíz establecen valorizaciones que fortalecen el vínculo existente entre ser humano y esta gramínea. Sin embargo, no agota las implicaciones simbólicas del maíz, ya que éstas se despliegan, como veremos a continuación, en la apropiación del espacio y en las labores agrícolas.

El territorio del maíz

La práctica cultural del maíz, además, está integrada por diversas actividades y creencias que en su conjunto son ejes que establecen un modelo de representación del espacio y de la naturaleza que lo delimita y lo particulariza, se trata de un espacio que puede identificarse como: el territorio del maíz, el

cual está cargado de profundos simbolismos asociados con la fertilidad y el crecimiento del maíz, algunos de los lugares que lo conforman son moradas de entidades poderosas con gran capacidad de acción. Entre estos sitios se encuentran los campos de cultivo, los cerros, las barrancas y los jagüeyes. Se trata de lugares que concentran cúmulos de creencias que modelan el territorio y orientan el comportamiento, por ejemplo: no dormir en el campo o en el monte, alimentarse adecuadamente antes de dirigirse hacia ellos, cargar ajo en las bolsas, entre otras.

El campo, como se le conoce a los espacios de cultivo, está destinado para el desarrollo de la agricultura su simbolismo y valorización se articulan con la observación de la naturaleza y el conocimiento que ha sido heredado. Los sembradíos de maíz (véase figura 1) son considerados lugares solitarios, *pesados* o *delicados*, categorías con las cuales se hace referencia a la vivencia de lo sagrado porque se sabe que en ellos ocurren sucesos extraños, peligrosos o milagrosos (Barabas, 2003, p.62) representan un peligro para aquellos que desconocen sus cualidades o no saben protegerse debidamente. En los campos habitan los *aires* que pueden ser buenos o malos tanto para el maíz como para los seres humanos.

Las barrancas conectan al cerro, con la población y los terrenos de cultivo. Son lugares solitarios, oscuros, vinculados con el agua y las entidades del Dueño del Monte; son los caminos del agua que baja del cerro a los jagüeyes, se trata de pasajes naturales a través de las cuales se distribuye el líquido vital que cae del cerro. Se consideran sitios encantados porque conectan con otro tiempo y otro espacio, son también los caminos por donde bajan las entidades del monte al poblado, se dice que en ellas se encuentran los *aires* y los Chamaquitos o *Ju_nde*.

Estos últimos, descritos como niños pequeños de tres a cuatro años, están desnudos, son juguetones y traviosos *les gusta hacer maldades a la gente grande y jugar con los niños* si se les llega a pegar no sienten el dolor y solo se ríen. No todas las personas pueden verlos, se distinguen porque se escuchan sus risas o avientan algún objeto como piedras. Suelen encantar o perder a las personas, ellos se encargan de hacer que en la barraca se vean caminos llenos de pasto y vegetación de manera que logran que la gente confunda su destino.

Los cerros en la cosmovisión de los ngigüas poseen una intensa carga simbólica asociada con la agricultura en específico, con la semilla de maíz y el agua. Son percibidos como grandes depósitos de riquezas ahí se encuentra el maíz, el agua, los animales, el oro, las joyas, el dinero y en general a la riqueza del poblado la cual es custodiada por los Chamaquitos, los muertos y el Dueño del Monte.

El Dueño del Monte recibe diferentes denominaciones, se le conoce como *Chanintle*, *Xiji'an*, el Hombre del cerro, Rey o Patrón. Es multifacético porque

se puede presentar de diversas formas como una gran víbora, un conjunto de tarántulas, un ave llamada calandria, en forma de humano con vestimenta de hacendado, de capataz o de revolucionario, como una figura antropomorfa con cola, cuernos y patas de chivo (imagen que se encuentra más relacionada con la del diablo cristiano). Tiene un carácter dual se molesta cuando no se le respeta, no se le obedece o se falta al compromiso acordado (Gámez, 2012).

Habita al interior del cerro junto con una serie de animales y otras entidades, puede presentarse en todos los lugares del monte ya que todo cuanto hay en él es de su pertenencia. Su casa, en las entrañas del monte, es descrita como un palacio lleno de abundancia *hay de todo* es un sitio donde la percepción del tiempo y espacio corresponde a la del Dueño; por ello las personas en estos lugares corren el riesgo de quedar *encantadas* estado que implicaría su desaparición o pérdida momentánea en la tierra.

Asimismo, se narra que, al interior del cerro, en una cueva, habita una Gran Víbora la cual es descrita como una serpiente emplumada de colores, muy bonita y grande, es probable que se trate de *Xiji'an* en su faceta benevolente. Su tarea es cuidar el agua del poblado y en épocas de sequía los especialistas rituales acudían a ella para solicitar que mande la lluvia, ella nunca sale de ahí y que cuando lo hace cae abundante lluvia.

La Víbora de Lluvia llega del mar a la tierra cubierta por nubes color negro que traen consigo tormentas y lluvias, a su paso por la tierra va dejando grandes aguaceros e incluso rastros de animales marinos por ejemplo pescados. Algunos pobladores describen haber presenciado este fenómeno en el océano.

Cuando era chiquito estábamos aquí en el cerro jugando unos amigos y yo, entonces vino la lluvia bien fuerte y me atajé en una piedrita en cuanto pasó el aguacero yo salí y vi un pez en el suelo, yo ni lo conocía y solo me quedé pensando en ¿qué sería? Después de mucho tiempo... Yo estaba trabajando en Playa del Carmen y ahí estaba yo viendo hacia el mar cuando de repente veo como se empieza a levantarse un remolino de agua que va subiendo y que se va quedando en una nube, así se vio un montón de agua que subía y subía con todo lo que hay en él mar. Yo vi cómo se alzó el remolino y la nube se puso bien negra, toda se llena de agua, entonces de repente se cortó el remolino y la nube se fue dejando aguacero por donde pasaba por eso se ven peces después de que llueve, ese remolino era la víbora que estaba subiendo (Testimonio recopilado en San Marcos Tlacoyalco, 2013).

En ocasiones la Víbora de Lluvia baja a la tierra a través de un rayo, se sitúa en los canales del campo de cultivo, en el cerro o en los jagüeyes (véase figura 2).

Es percibida como una entidad femenina, hay descripciones que la caracterizan como un rinoceronte, también puede adquirir la forma de sirena de *muchos colores brillantes*.

En ese tiempo, llovía mucho, pero ¡así mucho!, el agua bajaba del cerro, como si fuera río, entonces dicen que una noche cayó un rayo acá en jagüey Blanco y que vieron como clarito cayó un animalito bonito, de muchos colores, dicen que ese animalito era la Sirena. Muchas personas la vieron, se asomaban a verla, venían del cerro para ver a la Sirena, hasta los periódicos venían y no dejaba de llover; el jagüey Blanco se llenó, casi nadie podía pasar (Testimonio recopilado en San Marcos Tlacoyalco, 2010).

Es una entidad generosa, su estancia es sinónimo de abundante agua por ello en forma de agradecimiento y con la intención de hacer cómodo su alojamiento algunas personas le ofrecían comida: huevo, tortilla, mole, refresco, entre otros, en este caso la ofrenda es el puente mediante el cual se establece una relación de reciprocidad entre el ser humano y la entidad del agua. Pese a que es dadivosa, puede llegar a castigar, al respecto Martínez (2011) menciona que hay que dirigirse a ella con gran respeto si alguien transgrede su refugio por ejemplo que se juegue con el agua donde está, ella se retira de inmediato llevándose la lluvia antes de tiempo, de igual forma la persona que la molesta corre el riesgo de ser encantada, devorada o asustada de modo que la víbora puede capturar su alma.

Al concluir su estancia en el poblado la Víbora, regresa al mar de la misma forma en que llegó, un rayo la sube a su nube y la retorna. En esta perspectiva, la Víbora de Lluvia es una entidad que representa al mar en una zona árida; la cual, mediante sus relámpagos otorga y quita riquezas. Esta entidad establece el vínculo entre el agua del cielo, de la tierra y del mar, conecta al cerro con el océano y al mismo tiempo se articula con la fertilidad y el crecimiento del maíz de modo que proyecta la construcción de un territorio interconectado con elementos más amplios.

En este escenario se observa que en los sembradíos del maíz tienen encuentro una multiplicidad de númenes, animales e insectos cargados de poderes que se relacionan con eventos climatológicos. De esta forma, en el crecimiento del maíz intervienen diversas entidades, astros, algunas divinidades y animales; es decir, su presencia en estos lugares adquiere un sentido gracias a la práctica de la agricultura. En la cosmovisión ngigua ellos contribuyen al trabajo de los seres humanos e intervienen en todo el proceso del maíz, tema que se desarrolla a continuación.

Figura 1

Campos de cultivo



Nota. Autor: Angélica Correa de la Garza. Octubre 2013.

Figura 2

Los cerros, las barrancas y el jagüey Blanco



Nota. Autor: Angélica Correa de la Garza. Abril 2015.

Trabajando en el maíz: los santos, el Señor del Monte, los muertitos y los animales

En la cosmovisión ngigua para el desarrollo del maíz, además del ser humano, intervienen una serie de entidades que trabajan en su cuidado, las cuales están

en íntima relación con los santos pertenecientes al ciclo ritual agrícola y con el Señor del Monte. En este panorama, Catharine Good (2004) desde la etnografía sostiene que, el trabajo o *tequil* para los nahuas del Alto Balsas de Guerrero, es uno de los conceptos organizadores de la vida. Los nahuas lo usan para referirse a todo uso de la energía humana, física, espiritual, intelectual, emocional para realizar un propósito específico.

En el caso de los ngiguas de Tlacoyalco, el trabajo es percibido de manera similar, refiere al uso de la energía vital invertida en alguna acción con un fin en específico, incluye esfuerzo físico, intelectual, artístico, emocional o espiritual. Este es parte fundamental de la vida, todo aquello que es percibido como ser vivo, trabaja. El trabajo, además, continúa Good (2004), nunca puede ser un fenómeno individual, siempre se comparte con otros, no se trabaja ni solo, ni para uno mismo, “todos trabajan para todos” (p.155).

Lo anterior se puede observar sobre todo en los procesos del maíz en los que participan, entidades como: el señor del monte, los santos, los muertos, entre otros; animales como: perros, gatos, burros, chivos y toros. Los santos que laboran en la producción del maíz son aquellos vinculados al ciclo ritual agrícola, el intercambio de bienes se encuentra implícito en las prácticas rituales. Al respecto se comenta que después de cada fiesta, si el santo tiene sus mejillas sonrojadas o chapitas, es buen augurio para el poblado y un pronóstico favorable para el clima.

En Tlacoyalco los santos son percibidos como seres vivos, por eso los visten, los arrullan, los alumbran, se les cuida y se le lleva ofrendas. Los ngiguas refieren que cada santo tiene un don es decir son portadores de un poder especial que invierten en la producción del maíz: la virgen de la Candelaria trae don para el maíz, le da fuerza a la semilla para que viva (véase figura 3), gracias a la virgen la planta logra emerger de la tierra. San Marcos Evangelista el grande se encarga de mandar las primeras lluvias y cuida que no llueva fuerte ni que caiga granizo. La santa Cruz se encuentra vinculada con la fertilidad y el crecimiento del follaje *contiene el tiempo* es decir, puede atraer la lluvia, de manera que asegura el agua para que la tierra se humedezca, es colocada en los terrenos de cultivo mirando hacia el sol, también protege a la milpa de las malas lluvias y de las entidades que quieran dañarla. San Isidro Labrador trae don para trabajar en el campo, bendice la tierra, los instrumentos y los animales para tener buena cosecha. San Juan y san Pedro son los dueños de la siembra y se encargan de enviar la lluvia en el momento *san pedro tiene la llave del cielo, él abre las nubes para que la lluvia caiga*. San Miguel y san Marcos Papa cuidan de la madurez de la milpa y la protegen de las fuertes heladas (Gámez, 2012).

Las milpas son custodiadas por *Kujtuma la serpiente del maíz*. Esta entidad es una de las facetas de la Víbora de Lluvia, aparece cuando comienza a llover y caen truenos o bien llegan del cerro a través de los caminos del agua,

se puede encontrar en todos los terrenos. Es del color de la tierra amarilla con manchas cafés, puede llegar a asociarse con el Señor del Cerro pero se percibe como buena, no se le mata, ella no le hace nada a las personas y cuida a la milpa de cualquier posible daño: del mal clima, de los animales *se come a los ratones* e incluso se piensa que protege de las envidias y del mal ojo.

En el campo también se encuentran diversos tipos de serpientes, lagartijas, chintetes, entre otros. En la cosmovisión ngingua los reptiles se encuentran íntimamente ligados con la fertilidad y con el agua, en este sentido. Los chintetes son animales de la tierra y el agua, ellos tienen larga vida, los primeros años de su existencia la pasan en los terrenos de sembradío tomando el sol y cuando envejecen, algunos de los rayos que caen se los llevan al mar, donde continúan creciendo hasta convertirse en una gran víbora, la cual regresa al poblado en forma de Víbora de Lluvia por eso se procura no matarlos, ni molestarlos.

Las hormigas tienen una estrecha relación con el maíz, su comportamiento es interpretado y asociado con el clima, *ellas dejan la seña* a través de la observación de su comportamiento, por lo que los campesinos pueden llegar a pronosticar las condiciones climatológicas. Se menciona que el 30 de noviembre, el día de san Andrés, se buscan los hormigueros para *consultarles* a estos pequeños insectos sobre la cosecha del siguiente año.

Los muertos también contribuyen al crecimiento del maíz, ellos están más cerca de Dios y los santos pueden interceder por el bien estar de los seres humanos y pedir que manden la lluvia, ellos trabajan, ayudan a que el maíz madure y haya buena cosecha. La muerte es percibida como la continuación de la vida, se cree que al fallecer una persona en el destino postmortem continúan ejerciendo el mismo oficio que tuvo durante la vida, por eso se acostumbra a enterrar a los difuntos con pequeños objetos elaborados con fibra de maguey que representan sus herramientas de trabajo. Por ejemplo, a las mujeres se le pone un metlapil y un metate, a los hombres se les coloca herramientas para el campo, a los músicos sus instrumentos, etcétera.

Además de las deidades y los muertos, algunos animales, sobre todo los domésticos que se llevan al campo contribuyen al desarrollo del maíz, cada uno tiene una tarea en específico. Ellos auxilian al ser humano en todas las labores agrícolas: el burro, carga todo y abre las veredas en el camino, los toros sirven para arar la tierra, los chivitos sueltan la tierra cuando está dura, los borregos se comen la hierba y preparan el terreno de cultivo.

Mención especial merece el perro porque protege a sus amos y a todos sus intereses, se encarga de cuidar la milpa de los animales roedores, además acarrea el ganado *lo pone en orden*, avisa cuando alguien se acerca y lo acompaña a todos lados, incluso después de la muerte; ayuda a los difuntos a cruzar el río que los lleva a la otra vida y cada año regresa con sus dueños para comer.

Finalmente, cabe mencionar que uno de los animales domésticos que cuida del maíz en la casa es el gato, su misión consiste en atrapar a los roedores que mordisquean la mazorca. Cabe señalar que el gato en los mitos cosmogónicos también se encarga de cuidar la ropa de Dios y en los cuentos de los abuelos cuida del alma de sus amos. En resumen, a los pequeños felinos se les ha conferido la tarea de cuidar aspectos fundamentales para la existencia, por ello no se les da de comer hasta que comienzan a trabajar *primero que atrapen ratones*, finalmente todos los animales son retribuidos con comida del campo. El conocimiento especializado sobre la naturaleza en articulación con las representaciones, ideas y creencias sobre el maíz se observa en las prácticas rituales cuya finalidad es la de garantizar el sustento.

Figura 3

Procesión de la virgen de la Candelaria el día de la bendición de la semilla (2 de febrero)



Nota. Autor: Angélica Correa de la Garza. Febrero 2009.

Los rituales del maíz en San Marcos Tlacoyalco

La ritualidad agrícola se encuentra íntimamente relacionada con el culto a los santos y a las ceremonias religiosas, a través de ella se puede dar cuenta de las

complejas configuraciones de la cosmovisión que están relacionadas con los fenómenos de la naturaleza, específicamente con aquellos vinculados al maíz. La persistencia y vigencia del culto agrícola se debe en gran medida al hecho de que el maíz continúa siendo un eje para la subsistencia de las poblaciones indígenas, a la dependencia de la economía agrícola precaria y al deseo de controlar fenómenos climáticos relacionados con su crecimiento (Broda, 2001). Los rituales del maíz se caracterizan porque se encuentran encaminados a su crecimiento, protección y mantenimiento, donde se incluyen tanto los agrícolas como los domésticos.

Los rituales agrícolas en San Marcos Tlacoyalco

En el caso de los nginguas, la temática sobre la ritualidad agrícola del maíz ha sido abordada, por Gámez (2012) quien divide el ciclo ritual en dos periodos. El primero, integrado por un conjunto de festividades y rituales destinados a la protección de la semilla y a la petición de lluvia comprende del mes de febrero (véase figura 4) a mitad del mes de agosto, temporalidad donde destaca la veneración a san Marcos Evangelista (25 de abril) (véase figura 5), a la santa Cruz y a la Gran Víbora. En el otro periodo, se busca la protección y el agradecimiento de la cosecha, inicia en agosto y concluye en diciembre, en este lapso sobresale la segunda fiesta patronal a san Marcos Papa (7 de octubre) (véase figura 6), los días muertos (del 28 de octubre al 2 de noviembre) (véase figura 7) y la virgen de Guadalupe (12 de diciembre) (2012, p.268).

El conjunto de festividades que integran a cada periodo del ciclo ritual agrícola se encuentra destinadas a un fin en específico, tal es el caso de los rituales de petición de lluvia (25 de abril, 3 de mayo, 15 de mayo, etcétera). En este sentido, la autora muestra la complejidad con la que se entretajan las celebraciones, de manera tal que se previenen las variaciones del clima y se contemplan los dos tipos de cultivo (temporal y riego), aspectos relacionados con el conocimiento campesino y la observación de la naturaleza.

Figura 4

La bendición de las semillas el dos de febrero. Ritual para que la milpa crezca fuerte



Nota. Autor Angelica Correa de la Garza. Febrero 2013.

Figura 5

Fiesta en honor a San Marcos Evangelista



Nota. Autor: Angélica Correa de la Garza. Abril 2015.

Figura 6

Fiesta en honor a San Marcos Papa



Nota. Autor: Angélica Correa de la Garza. Abril 2015.

Figura 7

Visita al panteón el día de Muertos



Nota. Autor: Angélica Correa de la Garza. Noviembre 2011.

Los rituales domésticos: El maíz en la casa-solar

Los rituales domésticos se caracterizan por realizarse al interior del hogar y están dirigidos al mantenimiento, rendimiento y cuidado de la gramínea. En ellos juega un papel primordial la forma en que se percibe el maíz. Una vez que el maíz terminó de madurar, la cosecha se levanta y se lleva a la casa-solar donde la mazorca es almacenada sin hojas en un lugar especial, puede ser al pie del altar o en cuartos conocidos como troja. Se cuida que estos lugares posean condiciones favorables para su conservación, con suficiente ventilación y arriba del suelo para que esté libre de humedad.

Se comenta que anteriormente la troja de maíz se situaba en el centro del solar, sin embargo, después del temblor (1973) su ubicación cambió y se comenzaron a construir alrededor del patio de la casa. La troja representa la casa del maíz, en la que vivirá hasta que se termine. La durabilidad de la cosecha es muy importante, ya que depende de la manera en que se trate y se cuide, por eso con la finalidad de que rinda más tiempo, se procura hacer que la troja sea un lugar agradable para la mazorca donde le guste vivir. La práctica de almacenamiento del maíz está dirigida a su protección y perduración.

La troja debe de estar limpia antes de que entre una nueva cosecha; el lugar tiene que estar libre de todo aquello que pueda molestar a la mazorca. La casa del maíz se limpia cada año, regularmente son las mujeres quienes se encargan de barrer y quitar toda la basura, al terminar se vierte cal sobre el suelo con la intención de proteger la mazorca de los insectos que se la comen y de que se conserve mejor. Posteriormente, se *cura o limpia* el espacio, se explica que el maíz *llega virgen del campo* refiriéndose a que acaba de salir de los terrenos de cultivo y que no ha pasado por ningún proceso como la nixtamalización, por eso el lugar en el que arriba debe de estar purificado, no debe de haber *aires o malos espíritus ya que lo molestan y no dejan dormir al maicito*.

La cura de la troja consiste en regar agua bendita en sus cuatro esquinas, o bien, se ahúma con incienso todo el lugar (especialmente las esquinas). Hay quienes tiran chile seco sobre la periferia del cuarto, mientras se realizan estas acciones se ora por la protección, conservación y producción del maíz.

Finalmente, después de que entra la nueva cosecha hasta arriba del montón y mirando hacia donde se pone el sol se coloca *la cruz de la cosecha*. Se trata de un zacate con tres mazorcas que adquieren la forma de una cruz, esta crece de manera natural en la milpa y protege a la cosecha de todo, envidias, enfermedades, etcétera. Se comenta que anteriormente aquella persona que durante la pishca se encontraba la cruz, era el padrino de la cosecha y él se encargaba de llevar a los rezadores que curaban a la troje. También, cuando se levantaba la cosecha, los dueños realizaban un convite donde se ofrecía comida y bebida al padrino y a todos los que participaron en el proceso de la misma.

Actualmente son pocas las personas que realizan esta práctica.

En la casa-solar el maíz se encuentra en diversos sitios, se puede observar que al interior de algunos hogares se cuelga una o varias mazorcas del techo, esto se hace para que al siguiente año haya buena cosecha, es decir trabajo y sustento. Se describe que en la parte de atrás de la mazorca más bonita se introduce el pishcuil⁹ y se cuelgan con un hilo para que *el año que sigue el pishcuil tenga mucho trabajo*.

Las mazorcas también llegan a ser colocadas en el altar, destacan las que nacen pegadas¹⁰ porque traen suerte (véase figura 8) y las que se bendicen el dos de febrero, día de la virgen de la Candelaria. Al respecto explican que esto se realiza como ofrenda a los santos para agradecerles el sustento y pedir por la cosecha. En el altar se encuentra toda la imaginería religiosa, para muchos el altar familiar representa la entrada que comunica el mundo de los vivos con otras entidades (Barabas, 2003). En este panorama, las mazorcas en el altar son una ofrenda para los santos mediante la cual se les agradece el bien otorgado, al mismo tiempo que se les pide que *nunca falte*.

Figura 8

El nuacuate o mazorca cuate



Nota. Son dos mazorcas pegadas. Se asocian a la abundancia del sustento, también se menciona que se utiliza para aliviar los dolores provocados por trabajar sin ánimos. Autor: Angélica Correa de la Garza. Diciembre 2011.

⁹ Instrumento puntiagudo que se utiliza para romper las hojas y sacar la mazorca.

¹⁰ Conocida como *nuacuate*, que en su traducción remite al maíz cuate.

Conclusión

La importancia simbólica y material que actualmente tiene el maíz para la cultura *ngigua* destaca al profundizar en el conjunto de creencias, representaciones, percepciones e ideas que en él se inscriben, mismas que han motivado a la apropiación del espacio, a la organización social y a la forma en que el ser humano se relaciona con la naturaleza.

Las percepciones y el conocimiento que giran alrededor de este grano constituyen una visión estructurada que ha coadyuvado a la interpretación del universo y del lugar que ocupan los *ngiguas* en él. Así, en su crecimiento se involucra el mar, la lluvia, los animales, los muertos, las entidades de la naturaleza, las vírgenes, los santos y Dios. De manera que a través de los procesos del maíz se establece una constante relación de reciprocidad entre el ser humano y la naturaleza. Las diversas valorizaciones que este cereal tiene y sus implicaciones en las diferentes esferas de la vida social de los *ngiguas*, permiten concluir que el maíz está lejos de perder su vigencia ya que continúa siendo parte indispensable de su cultura.

Referencias

- Aguilar J., Catarina, I., y Catherine, M. (2003). Los sistemas agrícolas de maíz y sus procesos técnicos. En G. Esteva y C. Marielle, (Coords.), *Sin maíz no hay país*, 83-122. México: CONACULTA/Museo nacional de culturas populares.
- Barabas, A. (2003). Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca. En A. Baradas, (Ed.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, I*, 39-124. México: INAH.
- Bonfil Batalla, G. (2012). *México profundo. Una civilización negada*. México: DEBOLSILLO.
- Broda, J. (2001). La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En J. Broda y F. Báez-Jorge, (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 165-237. México: CONACULTA/ FCE.
- Broda, J., y Gómez, A. (2016). Fiestas del ciclo agrícola del maíz: la herencia mesoamericana. En E. Florescano & B. Santana Rocha, (Coords.), *La Fiesta Mexicana. Tomo II*, 287-354. México: FCE- secretaria de Cultura.
- Correa de la Garza, A. (2014). *El maíz es nuestra carne: El maíz en la cosmovisión sobre el cuerpo humano en San Marcos Tlacoyalco, Puebla*. Tesis para optar al título de maestra en antropología social, Maestría en Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México: Repositorio institucional. <https://repositorioinstitucional.buap.mx/handle/20.500.12371/5769>.
- Gámez Espinosa, A. (2003). *Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac. Historia, cultura y sociedad de un señorío prehispánico*. México: DFE/FFyL BUAP.
- Gámez, A., y López Austin, A. (Coords.). (2015). El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural. *La cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías*, 273-303. México: FCE/CM/BUAP/CONACYT.
- Good Estelman, C. (2004). Trabajando juntos: Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz. En J. Broda y C. Good, (Coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, 153-176. México INAH/UNAM.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Argentina: Siglo XXI.
- Esteva G. (2003). Introducción. En G. Esteva y C. Marielle, (Coords), *Sin maíz, no hay país*, 11-14. México: CONACULTA/Museo nacional de culturas populares.
- López Austin, A. (1994). *Tlamoanchan y Tlalocan*. México: FCE
- Martínez, S. (2011). *Cosmovisión como construcción del territorio. Sistema tradicional de manejo y captación de aguas lluvia (Jagüey): Como la relación hombre-naturaleza en un Pueblo Originario. El caso de San Marcos Tlacoyalco, México* Tesis para otra al título de magister en Proyecto Urbano, Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios Urbanos, Escuela de Arquitectura, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Medina A. (1990). Arqueología y Etnografía en el Desarrollo Histórico Mesoamericano. En Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra, (Eds.), *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, 447-481. México: UNAM.

- Popolocas, Pueblos indígenas de México Contemporáneo. (2006). México: CDI.
(2012). *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*. México: BUAP-FFyL/UNAM-IIF/CONACyT.
- Sánchez Guevara, G., y Cortés Zorrilla, J. (2005). La semiosfera del maíz: espacio semiótico de convergencia de la naturaleza y de la cultura [Revista Virtual]. *Entretextos. Revista electrónica semestral de estudios semióticos de la cultura*, (6), Consultado 19/11/2020 file:///C:/Users/Angie/Downloads/2005LASEMIOSFERADELMAZ.pdf.
- Von Mentz, B. (Coord.) (2012). Observación de la naturaleza y ciencia en el México prehispánico: Algunas reflexiones generales y temáticas. *La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*, 102-135. México: Siglo XXI.



Utopías Coquinarias en la Cultura Gastronómica Ngigua: Territorios Degustativos y Valores de Uso en San Marcos Tlacoyalco

❖ Guillermo López Varela

Resumen

Nuestra propuesta de una arqueología sociológica de la cocina ngigua (San Marcos Tlacoyalco) a contrapelo (Walter Benjamin, 1940) tiene que ver con revelar aquello que los grandes marcos de la historia no alcanzan a registrar; los múltiples valores de uso invisibilizados por la lógica de valorización del valor. Lo que Siegfried Kracauer (2006) enuncia como lo que pasa desapercibido. Frente a la lógica de muerte que silencia los múltiples haceres humanos no completamente subsumidos por la lógica del capital-patriarcal-colonial. En ese sentido, consideramos que las estéticas políticas de la vida cotidiana, entre ellas, la cocina, no figuran del todo en las corrientes hegemónicas del estudio de la sociología histórica intercultural, revelándose inquietantemente, en los márgenes y fragilidades como residuos o puntos ciegos de una dialéctica cerrada. Por lo que nuestra labor de arqueología sociológica a contrapelo intentará dar cuenta de aquello que late, como aún solo posible, dentro de las grandes narrativas del sujeto insurrecto. No es baladí mencionar que, en nuestra perspectiva, la cocina representa el privilegiado espejo donde podemos mirarnos aquellos que, en la historia, hemos existido en la forma de nuestra negación. Desde las negatividades memoriosas del tiempo discontinuo, el de los ausentes/presentes hablamos. Relatamos al sujeto disidente desde el reflejo que las cazuelas, los peroles y los fogones pueden mostrarnos, en ese movimiento contradictorio de la cocción histórica nos engarzamos con aquellos que no tienen más que el polvo que habita su andar.

Palabras clave: Cocina, utopía coquinaria, arqueología sociológica, territorio degustativo, ngigua

Introducción

Corpografías sociales del gusto en la cocina ngigua

La cultura gastronómica y alimenticia de los entramados comunitarios ngigua evoca una conciencia anticipadora y ensoñadora de deseos y anhelos de

mundos polifónicos, actualizados en los espacios del comer y del beber, que relataremos, atestiguan elementos como el nopal toro, los frijoles con epazote, la barbacoa de hoyo, los tlacoyos, la salsa de ajo, los quelites, tecoles, palmitos, cocopaches, huajes, cacaya, pipicha, el pulque, o las tunas, chinoas, pitayas, texcas y xoconoxtles por mencionar solo algunos.

Cuando movemos la cazuela de un mole o nos disponemos a voltear una tortilla danzando en el tlecuil nos miramos en el espejo de nuestra historia. No miramos la cazuela, nos miramos en ella. Un instante que es todos los instantes. El movimiento que atestigua la cocción y ebullición parece citar a todas las generaciones, preguntándonos por el papel de la memoria en la vida cotidiana. En los fogones la pregunta por cuanto chile ancho del rayado, mulato o pasilla no son solamente decisiones que debaten el gusto de un plato, sino que establecen un diálogo vivo con nuestros muertos, los que somos y hemos sido, con los vivos y lo *aún no todavía*. A lo anterior, nosotros le llamamos una *arqueología socioantropológica a contra pelo*, es decir, nuestra capacidad de poder nombrar los sujetos históricos discontinuos entre los escombros de la historia oficial, que irrumpen en las culturas alimenticias soterradamente pues siempre han aprendido a vivir en los silencios que las múltiples formas de dominación destinan para ellos. Desde su mirada, cocinar es establecer una esperanza desesperanzada con un mundo que nos niega y nos quita lo más pequeño, lo más cotidiano, lo más complejo; cómo producimos alimentos, cómo comemos y cómo los cocinamos. Cocinando conjuramos aquellas zonas desiderativas poéticas del *aún no todavía*, potencias degustativas en el plano de lo social para subvertir el terror, —infringido por los poderosos—, de la muerte y su contra-utopía. Por ende, para nosotros cocinar en una perspectiva de *constelación*, nos permite entender que las ideas no subyacen a los fenómenos a modos de esencias, que dan forma o permiten hacer aprehensibles las problemáticas. Es, por el contrario, la manera en que un objeto se configura conceptualmente con los deseos y aspiraciones de la historia, dentro de las materiales del éxtasis de la vida, en todos sus elementos diversos; polifacéticos y contradictorios, lo que nos permite desmantelarlo, para liberar su valor de uso, sin dejarlo al margen de él como si fuera una cualidad de la cosa misma (cosificada), sino como una trayectoria que antes se revelaba solo en su forma de ser negada. Por ende, las recetas que evocaremos en la construcción de un recetario comunitario que pretendemos hacer escuchar en este proceso de pensarnos en, desde, mas allá y contra la muerte banalizada, invisibilizada, naturalizada, burocratizada, es una historia que remite a personas que han desplegado en sus vivencias esperanzas contra, —parafraseando a Ernst Bloch—, “el poder de la más fuerte no utopía: la muerte” (1979, p. 202). ¿En qué sociedades vivimos en las que la cocina podría dar cuenta de los múltiples valores de uso, reiterando la vida como utopía frente a la larga cadena de barbarie, guerra y exterminio? ¿De qué forma las

recetas de cocina recabadas por brigadas de vinculación comunitaria en la UIEP pueden dar cuenta de los procesos de resistencia y de producción de autonomía energética en nuestra región?

Metodología

La investigación fue de corte cualitativo e inductivo, mediante la sistematización de experiencia que despliega vínculos y tramas clave desde una subjetividad situada, en nuestro caso, la comunidad ngigua¹¹ de San Marcos Tlacoyalco en el municipio de Tlacotepec de Benito Juárez, sede de la Universidad Intercultural del estado de Puebla. Desde la subjetividad reflexiva escuchada, consideramos que es posible establecer relaciones susceptibles de estudiarse en otros casos. Se utilizaron también herramientas provenientes de las ciencias sociales, como la etnografía, entre las que podemos mencionar; la observación participante, la recolección de artefactos como las historias gráficas y las entrevistas. En nuestra investigación partimos del supuesto que estudiar los procesos que afrontan la posibilidad de construir autonomía energética, pedagógica o alimenticia y las resistencias y estrategias en comunidades de hablantes de lenguas originarias como la comunidad ngigua poblana, nos permitirá plantear iniciativas de salud comunitaria postcovid que consideren aspectos demográficos, de salud y socioeconómicos-culturales a manera de horizontes de impugnación de las lógicas capitales, patriarcales y coloniales que atraviesan los proyectos extractivistas en la región y agudizan los índices de vulnerabilidad pandémica, además de que consideramos que una de las formas privilegiadas para comprender “¿qué es el territorio?” Es comprendiendo de qué forma las personas lo cocinan, es decir, cómo aprehenden el territorio a partir del gusto. Bajo esta premisa de investigación pudimos revelar cómo en la región ngigua poblana se expresan al menos cuatro formas de vulneración de la economía política alimentaria que contextualizan los desafíos y determinantes, incluso, de la existencia misma de la cultura y lengua ngigua en el horizonte de su propia devastación y vulnerabilidad ante la nueva pandemia de COVID-19, al tiempo que se tejen formas de resistencia, que llamamos utopías coquinarias que sirven como anticipaciones oníricas de otras sociedades por-venir. La pregunta central de investigación es: ¿de que forma, la cocina como una forma de comprender

¹¹ Cuando referimos a la comunidad ngigua estamos evocando a los nombrados desde la escala estatal nacional como “popolocas”. Según el Atlas de los pueblos indígenas de México, los “popolocas” que habitan el Municipio de Tlacotepec de Benito Juárez son 15, 438. En Puebla, según los Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2015 (CDI), de la población de 5 años y más hablante de lengua popoloca, existen 28, 783 habitantes, de los que 13, 868 son hombres y 14, 915 son mujeres. A nivel estatal un total de 601, 608 poblanos (11% población total de la entidad) son hablantes de otras lenguas originarias (Náhuatl), (Popoloca (ngigua), Mazateco (Ha shuta enima), Totonaco, Mixteco (Ñuu savi), Otomí (hñähñú)). Los sujetos interpelados durante nuestra investigación provienen de las comunidades de de San José Buenavista, San Martín Esperilla, San Juan Zacabasco, San Francisco Esperilla, Reforma, Colonia Guadalupe, La Virgen, El Mirador, El Gavilán, Los Cerritos, Piedra Incada de la soledad, Rincón de Zompantle y Palo Verde.

el territorio puede constituirse como una forma de resistencia sociocultural, no totalmente subsumida al capital, haciendo frente al imperialismo energético en la región ngigua del estado de Puebla? Algunas preguntas subsecuentes son: ¿qué desafíos nos presenta la actual coyuntura sindémica con respecto al estudio de la cultura alimenticia entre los pueblos originarios o las propuestas pedagógicas alternativas? ¿En qué términos podemos reflexionar las alternativas concretas de la “mano vuelta” o la “promesa” subvierten las lógicas de los proyectos extractivistas epistémicos?

La información recabada durante los últimos quince meses se basó en entrevistas a profundidad y semi-estructuradas de forma remota por las razones del aislamiento por la pandemia de COVID19 en la plataforma Whatsapp, Meet y Zoom y los primeros meses en estancias con los actores comunitarios como profesor investigador de la Universidad Intercultural del estado de Puebla (México) en comunidades ngiguas, en particular, en San Marcos Tlacoyalco¹². En específico, lo reflexionado en el presente texto forma parte de las imágenes y evocaciones, a propósito de las semanas de Vinculación Comunitaria de nuestra UIEP, construidas colaborativamente y que tuvieron como tenor interpelar a las familias de nuestros estudiantes de brigada ¿Cuál fue el lugar de lo alimenticio y las cocinas en el contexto pandémico transcurrido hasta nuestra actualidad?

Recetario como cartografía degustativa no totalmente subsumida

En este orden de ideas, este capítulo tiene como propósito realizar una labor arqueológica del gusto poblano ngigua, a través de realizar una cartografía degustativa, que potencie la capacidad de intervenir en el revelamiento de los procesos de vida y sus valores de uso, entre los hombres y mujeres, campesinos, campesinas que decidieron tramar su voz, andar y escucha. En otras palabras, nuestra mirada epistemológica, apoyándonos en la metodología de una sociología histórica de “antropología empírica”, se propone recorrer datos y experiencias del sentido de la historia para exponer los dispositivos materiales en las prácticas discursivas de hombres y mujeres ligados a sus culturas alimenticias, tanto del pasado como del presente de la historia. Estamos conscientes que nuestra metodología puede ser criticada por los dispositivos teóricos y epistemológicos tradicionales de la historia, la antropología y la sociología. Sin embargo, como Walter Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de historia* (Löwy, 2002) y/o Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* (2007), destacamos que recorrer la historia socio-antropológica

¹² A pesar de las lógicas de distanciamiento social derivadas de la pandemia, pudimos seguir en contacto con los actores comunitarios con quienes tejemos esta reflexión. En particular, los estudiantes de la Universidad Intercultural verdaderos líderes contemporáneos de los procesos que llevarán en los próximos años a las comunidades ngiguas a presenciar nuevas e inauditas articulaciones desde una comunalidad crítica.

de hombres y mujeres no es para definir y homogeneizar la genealogía de un origen vaciado de contenidos materiales de espiritualidad. El primer objetivo de una mirada al pasado es mirar cómo las constelaciones antiguas se actualizan en las subjetividades del presente de luchas contra el destino, manipulado por los discursos del capital. Así, nuestro objetivo no será ver el trabajo abstracto y concreto como la verdad empírica dominante del capital, sin contenidos sociales y políticos de deseos y aspiraciones en el mundo concreto de *bordes políticos* negados por el capitalismo. Nuestra mirada será rescatar o redimir aquellas sensibilidades de espiritualidad en la criatura oprimida para exponer cuáles serían las posibilidades, contra y más allá de la instrumentalización de la cultura, para fortalecer las materialidades subyacentes en las vidas dañadas del presente.

A partir de la idea de constelación, con Adorno (2004, pp. 151-152), consideramos que podemos mirar “los productos de desecho y puntos ciegos que han escapado a la dialéctica” para potencializar el *todavía no aún* que ha motivado la historia. Heredada por los extraterritoriales de la *Escuela de Frankfurt* (Benjamin, Bloch, Kracauer, diría Enzo Traverso (2006) en su análisis histórico de *Siegfried Kracauer, itinerario de un intelectual nómada*) rechazamos con la *constelación* cualquier esencia metafísica de la división kantiana, entre lo empírico y lo inteligible. Por esto, nuestro acercamiento mira esa misma metafísica concreta de la historia desde la filosofía de ilusiones y desilusiones como centrales en la constitución del pensamiento y praxis de lo humano: la reconciliación entre lo perceptual y lo conceptual, tratando de resaltar aquellos procesos contenidos en las conceptualizaciones de lo estético político de la vida cotidiana. Con ello, intentamos avanzar hacia aquella dimensión aurática, mimética o edénica, donde la palabra y el objeto en la representación concordaban, como en aquella relación mimética entre Naturaleza y Humanidad que la caída en la razón cognitiva vino a quebrantar.

Entre las cazuelas, fogones y pregones, nos encontramos en la diatriba de hacer hablar a las fuentes no solo en la literalidad, sino como palimpsestos (lugares de representaciones concretos de la significación) que dan cabida a las miradas, a las preocupaciones, a las esperanzas, a las intencionalidades de su contexto sociocultural. No solo mirarnos en los otros, sino aprendernos en ellos.

La fuerza de esta propuesta de investigación, de mirar el transcurrir de nuestra historia a través de la cocina, estriba en el reconocimiento de las multidimensionalidades en acto, que constituyen la información de nuestro epifánico *eros* y *thanatos* compartido. Reflexionar las incesantes aportaciones de entramados comunitarios, que nos constituyen como un horizonte vivo. Por ello, pensamos reflexionar la dimensión historiográfica de la cocina para poder construir relatos desde el *ahora*, repleto de *imágenes dialécticas*, (Benjamin, 1940, Löwy, 2002), expresando las luchas inacabadas, que nos digan cómo

hemos escrito nuestra historia, con que herramientas, *corpus* de valores, y lugares de contemplación.

Así, esta propuesta de investigación/acción/ reflexividad situada, contempla la revisión de la forma en que se cocina el territorio indígena en el contexto de la pandemia de COVID19 como un artilugio que ha implicado una forma de resistencia repleta de preguntas. Inquietudes que quieren dar cuenta de los desafíos de cocinar y producir alimentos, en contextos de violencia, proyectos extractivistas, ecogentrificación, delincuencia, pérdida de la soberanía alimentaria, y acceso precario a servicios públicos. Pero también, nos permita adentrarnos a las múltiples dimensiones de los haceres comunitarios, polivalentes y ambivalentes que se despliegan en nuestra comunidad y que es preciso investigar, hacer dialogar y visibilizar como un patrimonio dinámico de todas y de todos.

En suma, lo que vemos, lo que nos mira, *lo que vale la pena*, lo que es *urgente e importante* es uno de los cuestionamientos que surgen cuando hacemos de nuestro proceso de investigación una pregunta y no una afirmación irreductible que debemos desplegar para seguir siendo funcionales al sistema epistémico vigente. Tiene que ver con el lugar de la acción humana como posibilidad de transformar el mundo que nos atraviesa. Lugar que para nosotros, nosotras es central dentro del enfoque intercultural y de sustentabilidad.

Vinculación comunitaria, COVID19 y las culturas alimenticias como formas de lucha territorial

Consideramos que nuestro proceder episte-metodológico parte de la constatación de que al interior de las culturas gastronómicas, podemos encontrar modelos para la acción social que despliegan pensamientos en torno a los horizontes de esperanza dentro de la sociedad imperante que nos limita al reproducirla subjetivamente al infinito. Siempre hay *algo* en la cosa, en las relaciones sociales objetivadas, que impulsa a pensar los múltiples procesos de *interioridades* (cf., Matamoros, 2017) que se mueven en el seno de la relación sujeto/objeto. Nosotros, nosotras en la tradición de la Escuela de Frankfurt, lo llamamos el *momento no conceptual del concepto* (Adorno, 2008, p. 402), que se mueve en las encrucijadas de los escombros del presente. No para mirar en los escombros la hegemonía del poder y la dominación del capitalismo, sino para mirar en los escombros los caminos que pasan en ellos mismo (Matamoros, 2017b). El *momento no conceptual del concepto* somos nosotros mismos en el espejo que nos refleja la dominación. La cocina y sus múltiples eros *compone la imagen invertida de lo contrario a ella* (Cf., Adorno, 2004, aforismo 153), el culto a la vida subsumida a la valorización del valor: la muerte. Regidos por esta intuición queremos comenzar a caminar y preguntar con y desde los compañeros y

compañeras que habitan la región ngigua ¿Cómo *sentipiensan* la vida?

Por ello, durante las semanas de vinculación comunitaria (Abril-Mayo 2021) una brigada de estudiantes se dio a la tarea de poder recopilar un cúmulo de recetas que pudieran dar cuenta del lugar de lo coquinario en la resistencia a las lógicas de distanciamiento social en la región ngigua poblana. El lugar enunciativo de nuestro trabajo colaborativo de investigación no tuvo que ver con describir las culturas gastronómicas como instrumentos de dominación, sino como experiencias sociales y comunitarias de conflicto y antagonismo decantado en representaciones, mitos y leyendas populares, fantasmagorías sociales, fundamentadas en un sujeto concreto que sufre pero que también despliega estéticas utópicas de vida cotidiana. De esta forma, durante las semanas de vinculación comunitaria, los estudiantes recopilaron en sus espacios domésticos las múltiples culturas gastronómicas que subsisten en la región ngigua y sus lazos indisolubles con culturas alimenticias como la mazahua, mixteca o la nahua. En aras de poder construir un recetario comunitario que diera cuenta de los contemporáneos procesos de cocinar y prodigar la vida de cara a los procesos de muerte. Colectivamente, decidimos partir de la idea de que el acto alimentario es un conspicuo productor de sentidos, una constelación que nos permite pensar las dimensiones cualitativas del mundo de la vida, desde un horizonte vivo de la cultura donde existen actos y acontecimientos más allá de la valorización del valor de la que nos habla Bolívar Echeverría (2000). En el caminar-preguntar de nuestros estudiantes siempre estuvo la dimensión de que, construir una cartografía social de la cocina contemporánea ngigua, puede permitirnos explorar aquello que las compañeras de “Entramados comunitarios y formas de lo político” (ICSyH-BUAP) han enunciado vehemente; si seguimos colocando la acumulación capitalista como punto de partida, se invisibiliza y niega la amplia galaxia de actividades y procesos materiales, emocionales y simbólicos que se realizan y despliegan en los ámbitos de actividad humana que no son de manera inmediata producción de capital (Gutiérrez, 2018, p. 53).

Cocinar el territorio

En los esfuerzos de sistematización del patrimonio culinario ngigua pudimos reflexionar las variopintas dimensiones estéticas, sociales, culturales, económico políticas, teológico políticas o históricas encarnadas a los procesos constituyentes del gusto como signifiante de la cocina y las tradiciones gastronómicas. Pues para nosotros (as) el gusto encarnaría una categoría polisémica y mnemotécnica que podríamos enunciar desde una perspectiva que mira la historia desde los márgenes y al territorio vivido como un horizonte histórico concreto a cocinar desde las matrices liminares en disputa que muchas veces logran volverse inteligibles en clave esperanza, en la potencialidad de pensar el lugar

de la utopía en las sociedades contemporáneas. Así, lo que nosotros llamamos “utopía culinaria” es el esfuerzo colectivo situado por mirar al interior de las cocinas las formas de resistencia que, pacientemente, han reverberado, las comunidades para revelar no solo el horizonte de homogeneidad que despliega el plusvalor de la sociedad imperante, sino también la actualidad de muerte que se reproduce cuando la ley del valor abstracto ha pasado a dotar de sentido a la autogestión de la supervivencia. Para dejar de aprender a vivir y habitar la no-vida como continuidad de la barbarie. La crueldad que consumimos y nos consume.

En la sucinta muestra de recetas que compartimos a continuación, queremos subrayar los esfuerzos de los núcleos familiares de nuestros estudiantes por tejer colectivamente una cocina social, sustentable, cercana, soberana, sin crueldad, resiliente y crítica de las condiciones económico políticas imperantes y que pueda poner en acto nuestra propuesta de revelar los valores de uso en la vida cotidiana de las comunidades a través de la cocina, trame los horizontes oníricos de los colectivos humanos desperdigados en todas sus manifestaciones culturales y vincule esfuerzos individuales, colectivos, instituciones públicas, privadas y diversos entes socioculturales para situar políticamente nuevas preguntas a los desafíos que implica mirar el mundo en clave ngigua.

Figura 1

Receta de la familia de Doña Anastacia Mendoza Juárez



Nota. Elaborado por familia Mendoza Juárez en base a testimonios etnográficos, San Marcos Tlacoyalco, 2021.

A propósito del Tasmole de Conejo la familia Mendoza Juaréz refería que en la cultura ngigua:

También tiene un gran significado la Tierra, como una madre a la que pertenecemos, porque al igual que a una madre la consideramos sagrada así es la tierra, es la que nos alimenta y nos tiene en sus entraña, así se considera porque de ella se obtienen los alimentos que los habitantes consumimos. También, se considera que en ella aprendemos muchos sentidos, aprendemos que no somos superiores a los demás seres vivos, la pequeña diferencia de

En este tenor, para el caso de la salsa de molcajete de cocopache de la familia Varillas Victoria, contra toda integración “civilizadora” la cocina implica al territorio desde lo emotivo, los recuerdos y la posibilidad de reconstruir una vida en colectivo no lineal sino cíclicamente:

Para poder comerlos mis papás y hermanos teníamos que ir al campo en donde habían muchos mezquites ya que hay nacían, a juntarlos. Era una competencia para ver quien juntaba más. Lo que más recuerdo es que mi mano se ponía anaranjada porque los cocopaches que dices tú sueltan su orina para defenderse de nosotros, los metíamos en una botella de refresco o una bolsa. Al llegar a mi casa mi mamá los cocinaba sobre un comal y una vez tostados los comíamos, no alcanzaban. Solo los podíamos comer cuando venía temporada de lluvia que son más somenos los meses de Abril a Mayo y ya depende de cuantas veces las vayamos a buscar para comer. Una salsa de molcajete con los cocopaches, es una delicia.

Una historia no lineal que evoca la receta de tortillas de la familia Hernández Rosas, cuando mencionan que:

Para nuestra cultura la tortilla es y va mas allá representando toda una historia y civilización donde sigue viva y se manifiesta día con día siendo respetada ya que platican nuestros abuelos que con el pasar del tiempo se fueron presentando crisis económicas y desafortunadamente por la zona donde no era favorable el clima, se escaseaba mucho el agua y por consiguiente el cultivo era poco o a veces nada entonces lo poco que podían rescatar o cosechar buscaban la manera de que rindiera entonces mezclaban el maíz con biznagas o algún otra variedad de cactus para su sobrevivencia y esas experiencias han quedado como reflexión para nuestra cultura haciendo más sagrada al maíz. El maíz se ha ido personalizando haciendo gran variación de alimentos con ella como las tortillas, el atole de masa, chile-atole, quesadilla, memelas, maíz asado, esquites; también es importante mencionar que en la misma milpa se produce algo que comúnmente conocemos que es el huitlacoche ya que esta sale igual del elote que es antes de llegar al proceso de la mazorca entre otros.

De esta forma, desde la mirada que nos devuelven los granos divinos, las cazuelas o fogones donde son preparados, reivindicamos las concordancias, múltiples correspondencias o *afinidades electivas* que potencian lo que Walter Benjamin, llama *Imágenes dialécticas* en el apartado “Teoría del conocimiento, teoría del progreso”, una dialéctica de la historia en reposo que hace implosiones en miles de astillas históricas desde un fuego avivado por las exigencias de redención acumuladas en las esperanzas de los vivientes (sobrevivientes):

No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen en discontinuidad. Solo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se les encuentre es el lenguaje. Despertar. (N 2a, 3) (Benjamin, 2005, p. 478).

Miles de astillas discontinuas de la historia como las de la alegría de la familia López Gutiérrez cuando evoca una receta de quelites:

A mí me transmite mucho sentimiento y alegría ya que cada que lo preparo (los quelites) me recuerda cuando era pequeña y mi mamá y yo lo preparábamos juntas. Nosotros al consumirlo damos gracias por tener un plato nutritivo que comer. Prefiero comer quelite con la familia ya que se disfruta más. Algunas veces lo compro, aunque cuando tengo tiempo voy al campo en donde siembro maíz y lo junto. Comunmente se da por la temporada de lluvia, también se da en los terrenos de cultivo, aunque no saben igual. Yo lo preparo frito, aunque se puede hervir y servir en salsa de molcajete. (Los quelites) se considera como un platillo de la comunidad ya que desde ase tiempo los abuelos lo consumen y lo transmitieron a sus hijos.

Esos invisibles hilos de la historia comunicando los deseos de generaciones pasadas, presentes y futuras y que revelan aquello que los grandes marcos de la historia no alcanzan a registrar; los múltiples valores de uso invisibilizados por la lógica de valorización del valor. Lo que Siegfried Kracauer (2006, p. 257) enuncia como lo que pasa desapercibido:

El lugar que una época ocupa en el proceso histórico se determina con más fuerza a partir del análisis de sus manifestaciones superficiales e insignificantes que a partir de los juicios de la época sobre sí misma. [...] Las primeras, a causa de su inconciencia, preservan el acceso inmediato al contenido básico de lo existente.

Lo que pasa desapercibido pero sostiene la historia de la Humanidad, como el relato que la familia Hernández Juárez comparte con nosotros, cuando evoca su receta de chileatole:

Me enseñó mi mamá, recuerdo que yo me llevaba los chivos y los borregos

y me decía que buscara un poco de pipicha porque haría mi comida favorita, entonces yo me sentía muy emocionada y me llevaba a los animales hasta donde encontraba la pipicha y cuando regresaba ella me esperaba y la ayudaba a picar los ingredientes, le ponía mucha atención me iba explicando me decía en qué momento tenía que echarle cada ingrediente, era muy interesante para mí además cocinar con mi mamá era algo muy especial, ya que ella falleció y ahora cada que cocino el chileatole que ella me enseñó a preparar me acuerdo de ella y siento como si estuviera conmigo/Juinchekua na jana na, xraxaon ixin ja'an sabakjian kuchjan ko kuthuchjon ko je'e jan bandachjeji na jan ixin tsee inchi kanchexra ixin sinchechjia jan ndaxra anto nchexruxi na, mexinxi ja'an anto bachja na ko sabakjian kuxiigo thi dithja kanchexra ko are kja na je'e jan bachu na jan ko bagaña na chjanga baikao, anto jian baginko thi danke e jan ko anto chruin baikunu na ko anxo ixin kua jan are nthachjian ndaxra tsjuko xraxaon jana na ko tunu na xraa ndi'i jii jan. Cada platillo Ngigua en las familias tiene algo que contar los alimentos aparte de ser vitales en la vida son muy especiales porque representan unión, mi familia cuando se reúne lo que hace es comer si nos reunimos de improviso preparamos algo para comer desde una salsa de ajo hasta unos frijolitos, lo que sea es bueno, como dice mi abuelita la comida hace el momento. En nuestra familia a partir de la siguiente temporada de flores de calabaza no será igual, porque se nos adelantó quien recibe primero su plato de chileatole, apoyar a mi abuelita servirá mucho para que ella se siga sintiendo con las ganas de preparar chileatole para sus hijos y sus nietos, quizá nuestra tradición cambié pero la esencia del alimento que recibamos seguirá siendo el mismo /Ndaxra jii ngain rajna Ngigua ngain ni chujni a na chunda naa chijni ko ixin naa thi chunda ixin ruchunda na ndii anto renthe ixin jinaa xrathe ni chujnia na, ni chujni na are xrathe na jinena maski naa ndajna thu xrajni ni naa ndaxra jma aro kain na dinthe na jine na xraa chro janachri na thi jinena nche'e thi thedathu na. Ngain chujni na nano tsii are se'e tsjuko puede ji'a xrajo'o sathu na ixin sakjuin ndo dayee sa'o latoe ndaxra tsjuko, sunthe na ngain janachri na ixin jinaa nchao sinchechjia jan ndaxra tsjuko ixin xe'e jan ko ixin xandii jan, pueda sasengixina thi nthu'u na aro thi jine na na'i.

Con este último relato queremos evocar que lo que hace acontecer el tiempo es el alimento, el trabajo, la lucha. Lo que mueve aquel diálogo discontinuo de la historia que hemos querido subrayar, son aquellas infinitas generaciones que uno invita a casa, al fogón, perol o cazuela del hogar, cuando intentamos conjurar el tiempo continuo de la historia apapachando a nuestros otros, los cercanos con aquello que disfrutaron mientras vivían. Cocinar es dialogar con los muertos, haciéndolos vivos y parte de la lucha cotidiana por seguir preservando aquello que nos legaron. En la cocina se cuecen los materiales

sensibles de la resistencia que después emergerán en las grandes avenidas de los días extraordinarios, los días de ruptura. La cocina es el lenguaje tímido pero digno que tenemos los subalternos para decir aquí estamos, no olvidamos.

In conclusiones

Frente a la lógica de muerte que silencia los múltiples haceres humanos no completamente subsumidos por la lógica del capital, emerge el acontecimiento coquinarío. Las estéticas políticas de la vida cotidiana, entre ellas, la cocina, no figuran del todo en las corrientes hegemónicas del estudio de la socio-antropología histórica, revelándose inquietantemente, en los márgenes y fragilidades como residuos o puntos ciegos de una dialéctica cerrada. Por lo que nuestra labor de *arqueología sociológica a contrapelo* quiere dar cuenta de aquello que late, como aún solo posible, dentro de las grandes narrativas del sujeto insurrecto. No es baladí mencionar que, en nuestra perspectiva, la cocina representa el privilegiado espejo donde podemos mirarnos aquellos que, en la historia, hemos existido en la forma de nuestra negación. Desde las negatividades memoriosas del tiempo discontinuo, el de los ausentes/presentes hablamos. Relatamos al sujeto disidente desde el reflejo que las cazuelas, los peroles y los fogones nginguas pueden mostrarnos, en ese *movimiento contradictorio* de la cocción histórica nos engarzamos con aquellos que no tienen más que el polvo que habita su andar.

Por ello, nosotros reivindicamos el lugar de memoria de la cocina, como una de las artes de la vida cotidiana, que es capaz de devolvernos una imagen de nosotros mismos. Cocinar el territorio implica construir una *imagen dialéctica* que haga comulgar al pasado con el presente haciendo que estos tiempos colapsen en miles de astillas discontinuas e inquietantes a la memoria estática y celebratoria de los de arriba que siguen mirando a los de abajo con el desdén propio de quienes saben que no han dejado de triunfar. Desde abajo, con los múltiples valores de uso que celebran las estéticas políticas de la vida cotidiana se seguirán preservando, contradictoria y ambivalentemente, *leves fuerzas mesiánicas*, que anticipan un mundo que ya late dentro del nuestro donde es posible encontrar el rostro del otro, un otro, una otra que devendrá un nosotros. Donde todos y todas podrán sentarse a la mesa, en medio de una milpa, podrán mirarse y ensoñar despiertamente un mundo otro que ya late dentro del nuestro. La cocina es resistencia, es lucha.

Referencias

- Adorno, T. W. (2004). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. W., y Brotons Muñoz, A. (Trad.). (2008). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal Ediciones.
- Bloch, E. (1977). *El principio esperanza, I*, Madrid: Aguilar.
- Bloch, E. (1979). *El principio esperanza, II*, Madrid: Aguilar.
- Bonfil Batalla, G. (1994), *México profundo*, México, Grijalbo.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas (2015). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*. <https://www.gob.mx/inpi/articulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-2015-116128>.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Foucault, M. (2007). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Gámez, A. (2012). *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*. México: Buap-Unam.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2018). Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político. En Gutiérrez, R. (Coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. Pez en el árbol, México.
- Kracauer, S. (2006). *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*. Buenos Aires, Las cuarenta.
- Löwy, M. (2002). *Walter Benjamin: Aviso de Incendio, una lectura de las tesis: Sobre el concepto de historia*. Buenos Aires: FCE.
- Martínez Juárez, S. (2015). *Lengua ngigua: pertinencia para la interculturalidad. Reflexiones desde el sistema educativo en San Marcos Tlacoyalco*. México: CDI. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/248741/cdi-lengua-ngigua-pertinencia-para-la-interculturalidad.pdf>.
- Matamoros Ponce, F. (2017a). Reflexión e interrogación epistemológica sobre esperanza, religión, metafísica y erotismo. Genealogías sobre lo que 'somos' y lo que 'vemos'. En *Eikasia*, Revista de Filosofía, (76), Oviedo, España.
- Matamoros Ponce, F. (2017b). Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y Congreso Nacional Indígena (CNI) en espacios electorales. Dignidad y esperanza en el tablero de lo político. En *CoPaLa*, año 2, (4), julio-diciembre.
- Stark Campell, S. (2011). *Gramática Ngigua de San Marcos Tlacoyalco*. México: Instituto Lingüístico de Verano. https://www.sil.org/system/files/reapdata/23/34/25/23342533884665272185982940187624437424/pls_gramatica_ed4.pdf.
- Traverso, E. (2006). *Siegfried Kracauer, itinéraire d'un intellectuel nomade*, Paris, La Découverte.

PARTE II.
Defensa de Territorios Indígenas





Afirmación y Negación. Lenguas y Pueblos Indígenas en la Región de Tehuacán

❖ Juan Carlos Andrade Castillo

Resumen

La región de Tehuacán es rica en la diversidad de lenguas indígenas, las cuales dan sentido y significado a los hablantes y a comunidades enteras. A través de los años, estas lenguas han mostrado su carácter dinámico al adaptarse a las diferentes condiciones imperantes y a los cambios bruscos de la vida sociopolítica: invasiones, conquistas, revoluciones. Se han convertido en objeto de estudios académicos y de proyectos políticos que han impactado de diferentes maneras en ellas y en sus hablantes, pero también se han convertido en el sostén de la identidad y la cultura de los pueblos. Durante la época colonial, varias comunidades practicaron la escritura en lenguas indígenas para preservar sus derechos y sus espacios de convivencia, e incluso desafiaron a las autoridades al asumir funciones reservadas a la burocracia española. En el siglo XIX y principios del siglo XX, la lengua materna se convirtió en una estrategia de resguardo y negociación ante las autoridades de diferentes niveles de gobierno. En este texto se pretende rescatar las tensiones vividas en las comunidades indígenas, entre la afirmación y la negación lingüística e identitaria, durante la época colonial, el siglo XIX y los inicios del siglo XX.

Palabras clave: Lengua indígena, Escritura, Resistencia, Tehuacán

Introducción

La región de Tehuacán cuenta con una riqueza inconmensurable sustentada en sus lenguas indígenas. El náhuatl se habla en la mayoría de los pueblos del valle y de la Sierra Negra. El ngigua tiene fuerte presencia en San Luis Temalacayuca, municipio de Tepanco de López; en San Marcos Tlacoyalco, San José Buenavista, San Martín Esperillas y San Francisco Esperillas, municipio de Tlacotepec de Benito Juárez; y en San Juan Atzingo, municipio de San Gabriel Chilac. El mazateco se practica en algunos pueblos de Coyomeapan y San Sebastián Tlacotepec, como Mazatzongo de Guerrero, Zacatepec de Bravo y Tequixtepec de Juárez. El mixteco se habla en San Pedro Atzumba, municipio de Zapotitlán. La ciudad de Tehuacán condensa esa riqueza lingüística en las

prácticas cotidianas, principalmente en los días de mercado.

Con el transcurrir de los años, algunos pueblos han perdido la lengua indígena. Por ejemplo, se tiene noticia de que a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el náhuatl mantenía fuerte presencia en San Pedro Tetitlán, Caltepec, Acatepec, Zapotitlán, Santa Ana Teloxtoc y Los Reyes Metzontla, mientras que el náhuatl se hablaba en San Francisco Xochiltepec, todos ubicados en la Mixteca poblana, el área cultural que más fuerte impacto ha recibido por la pérdida cultural. Si continuamos el viaje hacia el pasado, podemos hallar los informes de cronistas, autoridades municipales y de las mismas comunidades indígenas, que nos mencionan la riqueza de las lenguas originarias, las que se utilizaban en la vida diaria, la medicina tradicional, la cocina, las prácticas religiosas, la política, los juicios por tierras y aguas, e incluso en las prácticas de enseñanza – aprendizaje en las escuelas.

¿Cómo concebían la lengua indígena los antiguos habitantes de la región? ¿Qué significaba y qué buscaban con su uso? ¿La reivindicación lingüística es genuina? A través del análisis de diversos documentos coloniales, del siglo XIX y de principios del siglo XX intentamos responder a estas preguntas y buscamos reconstruir los significados del uso de la lengua.

Reconfiguraciones lingüísticas: Mesoamérica y Nueva España

Desde hace miles de años, la región de Tehuacán ha registrado intensos movimientos humanos: aquí se ha encontrado una de las secuencias más completas del proceso evolutivo del maíz, indicios claros de manejo agro hidráulico y formas de vida complejas anudadas por la cotidianidad, la religión, la política y la economía.

Alrededor del año 4000 a. C., llegaron a esta región migrantes hablantes de la lengua proto-otomangue, específicamente de otomangue oriental, que tuvo entre sus variantes el popoloca-zapotecano, que a su vez se convirtió en dos idiomas, el zapotecano y el popolocano. Este último es el que predominó en esta región. El proceso de enriquecimiento y de diferenciación lingüística prosiguió por algunos miles de años, pues cerca del año 500 a. C. el idioma mazateco, que hoy se habla en localidades de la Sierra Negra del actual estado de Puebla y de la Sierra Mazateca del actual estado de Oaxaca, logró diferenciarse de una manera clara de su tronco popolocano. Más de mil años después, alrededor del año 700, se registró otra escisión del tronco popolocano, pues el ixcateco, que hoy está en peligro de extinción y se habla en el pueblo de Santa María Ixcatlán, en la Mixteca Alta Oaxaqueña, en los límites con Puebla, se diferenció claramente como otra lengua. Después de las escisiones de las lenguas mazateca e ixcateca, quedó una lengua chochopopoloca, cuyos hablantes fueron quienes fundaron la ciudad prehispánica más importante de

la región: Ndchjian (Tehuacán Viejo). Algunos cientos de años después, entre los años 1200 y 1300, los chochopopolocas se fragmentaron lingüísticamente. Los chochos (rru ngigua) abarcaron la parte de la Mixteca Alta, en la región Coixtlahuaca – Tejupan, actual estado de Oaxaca; y los popolocas (ngigua) en la región Tehuacán-Tlacotepec-Tecamachalco-Tepexi, actual estado de Puebla (Cepeda, 1997a; Cepeda, 1997b; Andrade, 2014).

La ruptura lingüística coincidió con la llegada de hablantes nahuas a la región de Tehuacán, los nonoalcas, y alrededor del 1400 ya había fuerte presencia de otros más, los mexicas, quienes en una guerra que se verificó entre 1455 y 1461 tomaron bajo control Ndchjian (Bringas, 2010, p. 66, Balderas, 1998, pp. 54-55). Como parte del proceso de dominación, los pueblos fueron rebautizados en lengua náhuatl y se inició la imposición y adopción de ese idioma en detrimento del de los pueblos mazatecos y ngiguas.

En la víspera de la llegada de los españoles, en la región de Tehuacán se hablaban los idiomas ngigua, mazateco y náhuatl, en una gran cantidad de pueblos diseminados por todo el territorio, entre los que destacaban Tehuacán, Chapulco, Zapotitlán, Coxcatlán y Zoquitlán.

Ante el inminente establecimiento de la dominación española, las élites indígenas buscaron las formas de negociación más pertinentes. Por esta razón, se puede comprender la visita que hizo Hernán Cortés a la región, en el mes de abril de 1522, especialmente a los pueblos de Tepeteopan y Temalacayuca, donde reafirmó el poder de los gobernantes locales y recibió visitas de personas importantes de Zapotitlán y otros pueblos, como lo refieren los Anales de Tepeteopan, resguardados en el Archivo Histórico de Tehuacán (AHT, AT) y algunos documentos del archivo de San Luis Temalacayuca (AHTem, Caja 1, Expedientes 8 y 9).

La posición de las comunidades indígenas en el entramado novohispano se vio crecientemente favorecida con la Ley XV de 1538, donde se señaló que los pueblos debían ser gobernados por su propia autoridad nativa (Balderas, 2006, p. 139). En este sentido, se realizaron procesos de elección de gobernadores y funcionarios de las Repúblicas de indios. Para el caso concreto de la ciudad de Tehuacán, se cuenta con documentos que dan cuenta de ello. Entre 1777 y 1780, el gobernador fue Jacinto Joseph Espinosa y en los cargos de alcaldes ordinarios, alguaciles, regidores, fiscales, escribanos y porteros, además del alférez real, se turnaron preferentemente las siguientes personas: Salvador Joseph Hernandez, Antonio Hernandez Montalvo, Agustin Ximenes, Joseph Lucas de Olmedo, Joseph Antonio Alvarado, Antonio Manuel de Olmedo, Luis Altamirano, Vicente Ximenes, Joseph Espinosa, Salvador Ximenes, Felix Gutierrez, Juan Ximenes, Juan Baptista Pablo, Nicolas Hernandez, Seferino Antonio, Pasqual Alvarado, Francisco Leopoldo, Marcelo Joseph Hernandez, Pablo Bermudez de Santiago, Nicolás Hernandez Oseguera, Dionicio Francisco,

Juan Antonio y Agustín B. Hernández de Oseguera. Como puede notarse, el cuerpo de funcionarios era muy amplio, pero los cargos estaban controlados por algunas pocas familias.

Las elecciones de esos años fueron validadas por Antonio María Bucareli y Ursúa, Henestrosa, Laso de la Vega, Villacís y Córdoba, Caballero Gran Cruz, Virrey, gobernador y capitán general de la Nueva España y presidente de la Real Audiencia. El virrey indicó que se les hiciera entrega de las varas de mando para el uso de sus empleos y les encomendó cuidar que los indios fueran bien tratados, que acudan a la doctrina cristiana y los oficios religiosos, evitando el alcohol y otros pecados públicos (AHT, Colonia, Siglo XVIII, Caja 3, Documento SN).

Cabe señalar que estos procesos de elección de gobernador de las Repúblicas de indios se hicieron de manera sostenida en los pueblos de la región durante prácticamente todo el periodo de dominación española. Sin embargo, los conflictos entre las autoridades y la comunidad no estaban ausentes. Por ejemplo, el 13 de enero de 1787, algunos vecinos de San Antonio Cañada solicitaron la nueva elección de gobernador de la República de indios con la participación de los naturales de los pueblos de San Bernardino, Santa Catarina y Santa María del Monte, en presencia del párroco, pues en meses anteriores se habían suscitado problemas con el gobernador Juan Evangelista, quien estaba abusando del servicio gratuito de topiles que daban los pueblos mencionados más otros como Santa María Nativitas. También se le acusó de cobro excesivo de impuestos para solventar gastos de fiestas en la ciudad de Tehuacán y de otras obras, con lo cual el pago que debía hacer cada indio casado ascendía a dos reales. En el mismo documento se enfatizó que los tecpoyotes (representantes de los pueblos sujetos) no estaban conformes con las medidas impuestas por el gobernador. La autoridad virreinal les comunicó, el 12 de febrero del mismo año, que no se aceptaba su solicitud de elegir nuevo gobernador y les cambió el impuesto de dos reales por la entrega de flores, ocote y tablas para las fiestas de la ciudad de Tehuacán, además de disminuir el servicio de topiles a solamente uno por pueblo y garantizar que a nadie se le molestaría por trabajos involuntarios (AHT, Colonia, Siglo XVIII, Caja 3. Documento SN). Estos documentos nos muestran a una población indígena que sabía cómo resolver sus problemas ante las autoridades novohispanas, utilizando el complejo proceso administrativo y judicial, donde se requería que algunos indios supieran leer y escribir.

La riqueza lingüística de la región en el siglo XVII se puede encontrar en los informes de la visita de Juan de Palafox y Mendoza, quien llegó a Tehuacán el 14 de septiembre de 1643 y se retiró el 29 del mismo mes, después de haber estado en Cuayucatepec, Tehuacán, Coxcatlán, San José Miahuatlán y Zapotitlán, realizando diferentes actividades, entre las que se pueden mencionar reuniones con sacerdotes y prácticas religiosas como bautizos. Entre sus informes destacó

un listado de lenguas indígenas y los pueblos que lo hablaban. A mayor detalle, refiere que chocho o popoloca se hablaba en Chapulco, Santa María Magdalena (Cuayucatepec), San Juan de los Chochos Tepanco, San Bartolomé (Teontepec), San Mateo, San Lorenzo, Santa María Asunción, la mitad del pueblo de San José Miahuatlán y la mitad del pueblo de San Gabriel Chilac. Mexicano o náhuatl se hablaba en San Sebastián, San Francisco Altepexi, San Marcos, Santa Cruz, San Pablo, Santa María Nativitas, San Esteban del Monte, Santa Catalina del Monte, Santa María del Monte, San Antonio del Monte, San Pedro y San Juan Bautista Ajalpan. Adicionalmente mencionó a Coxcatlán, San Pablo Zoquitlán, Santa María Coyomeapan, San Juan Cautla, San Francisco Xitlama, San Sebastián Tlacotepec, San Miguel Eloxochitlán, Santiago Tecatzingo, San Martín Mazateopan, Calipan, Tilapa, Comulco, San Pedro Ometépetl, Zapotitlán de las Salinas y Chapulco, sin especificar la lengua que hablaban los vecinos de esos pueblos (Palafox, 1997).

Para mediados del siglo XVIII, la región fue visitada por Francisco Villaseñor (1746), quien además de hacer una descripción de la región, informó que en San Gabriel Chilac se hablaba lengua mexicana. Cabe destacar que, en 1791, Vicente Nieto (1960) realizó un estudio exhaustivo de la región de Tehuacán, no mencionó lenguas indígenas en particular, pero sí destacó la población negra en el curato de Coxcatlán y en la vicaría de Ajalpan y dio información sobre la población indígena de algunas demarcaciones. Señaló que en la provincia de Tehuacán vivían 36301 indios. Por curatos, el de San Antonio Cañada tenía una población de 2617 indios, mientras que el de Coxcatlán tenía dos vicarías: la primera era Ajalpan con 420 españoles, castizos, mestizos y mulatos y 2181 indios, y que en el pueblo anexo de Zinacatepec había 1948 indios. La otra vicaría era la de San José Miahuatlán, con 2166 indios y el pueblo anexo de Chilac tenía 1567 indios. Finalmente, informó que Tepanco tenía una población de 1599 naturales.

La abrumadora mayoría de población indígena era muy clara ante la presencia de españoles y otras castas. Así como se verificaron conflictos como el de San Antonio Cañada de 1787, estos pueblos indígenas se enfrascaron en una gran cantidad de litigios por aguas, tierras y por atribuciones administrativas en el ámbito de sus jurisdicciones.

Entre 1790 y 1793 se verificó un litigio entre la República de indios de Zinacatepec y las autoridades virreinales, donde también se incluyó al cabildo indígena de Tehuacán. El 14 de enero de 1791 se concedió una copia del expediente a la autoridad indígena, pero al parecer no se había presentado, ya que el ocho de agosto de 1793 se le volvió a citar, notificándole que el desacatamiento sería considerado como “rebeldía”. El 19 de agosto se notificó este asunto a la República de indios de Tehuacán, cuyo gobernador era Joseph Lucas Olmedo y el 21 de agosto se notificó a las autoridades de Zinacatepec

(AHT, Colonia, Siglo XVIII, Caja 2. Documento 21). Lamentablemente, el documento se encuentra incompleto y no se logró esclarecer qué asunto motivó el problema.

El 30 de junio de 1804, Juan Pedro de Necochea, subdelegado en las cuatro causas de Justicia, Policía, Real Hacienda y Guerra en Tehuacán y su jurisdicción, escribió un documento dirigido a las autoridades indígenas de Coapan, Zapotitlán, Acatepec, Atzumba, Caltepec, Los Reyes, Rinconada (Xochiltepec) y Atzingo, reclamando enérgicamente la invasión de funciones exclusivas de las autoridades virreinales, pues señaló que los indios realizaban arrendamientos, venta de tierras, de casas y otros bienes sin la formalidad legal. Ante esa situación, ordenó que todos esos procedimientos se hicieran ante su presencia para garantizar que se actúe conforme a la Ley XXVII, Título primero, Libro sexto de la Recopilación de Indias, declarando nulos todos los contratos que no respetaran la ley. A los infractores, entre ellos los gobernadores, alcaldes y tecpoyotes les señaló las sanciones legales, y a los escribanos los amenazó con un castigo consistente en 25 azotes la primera vez que fueran sorprendidos violando la ley y sanciones más severas en caso de reincidir. Ordenó que hicieran una copia del documento y lo fijaran en las casas de comunidad para que todos los indios estuvieran enterados. Aunque al inicio no se incluyó a la República de Tehuacán, sus funcionarios se dieron por enterados el dos de julio del mismo año (AHT, Colonia, Siglo XIX, Caja SN, Documento 4). Este es un tema central y por demás interesante, pues ya entrado el siglo XIX las autoridades españolas intentaron tener mayor control sobre las comunidades indígenas y reivindicar sus atribuciones legales en el mercado de bienes, que representaba una buena fuente de ingresos.

El reclamo enérgico de Necochea estaba por demás justificado desde su perspectiva de administrador de la justicia española, pues en las comunidades indígenas se estaban llevando a cabo procesos de compra-venta con la anuencia de los funcionarios indígenas, cuando la ley señalaba que cualquier venta de bienes y muebles debía contar con la aprobación del juez, ante quien se debería demostrar la legal posesión de lo que pretendía vender. Solamente para ilustrar esta situación se ofrecen algunos ejemplos de las prácticas reclamadas, cuyos testimonios no se redactaron en español, sino en lengua propia de las comunidades con algunas palabras en español por problemas de traducción. El 16 de octubre de 1759, el cabildo indígena de Tehuacán legalizó la compra de un terreno en Santa María Nativitas, cerca de la barranca de Ajalpan. Los interesados y las autoridades hicieron la verificación del terreno y marcaron los linderos para dar certeza del proceso. Muchos años después, este terreno sería dejado en herencia. El 18 de julio de 1787, sería valuado, junto con agua y casa, en 136 pesos y se conocería como Rancho de la Comunidad. Este cálculo del valor fue realizado también por las autoridades indígenas de Tehuacán, en ese

entonces el gobernador era Agustín de Santiago Hernández de Oseguera:

Ypan altepetl Santa María Nativitas teopochco yc caxtoli yhuan ce Tonatiuh manic meztli octubre de mil settecientos y sinquenta y nueve moticate yehuantzi senca mahuizni pipiltin Don Leonardo Ximenes juez gobernador ypan ciudad Tehuacan ycatzincó to huey tlatocatzin Rey yhuan y provincia Don Jacinto Espinoza, Don Diego Ximenes alcalde Don Carlos Hernández Alférez Don Jacinto Hernández alguacil mayor Don Joseph Vernardo regidor yhuan nehuatl escribano de cabildo mocatin ycatzincó to huey tlatocatin Rey ixpan onesqui Bisente Ferron ycasectla ytlaitlanitis ytechcacepa se pedazito tlaltzintli oqui cuili Cristóbal Antonio catca yca yei peso yhuan nahui tomin chipahuac yca oquichi se entierro y casi yconeui omomiquili yhuan aic oquimacac axca quitlani momacas escritura... (AHT, Siglo XVIII, Caja 2, Documento 18).

Otro testimonio es de tres de junio de 1769, cuando se redactó un documento de testamento en lengua náhuatl, dando los pormenores de las aguas y la tierra que se dejaban en el pueblo de Pantzingo. Este testamento fue “legalizado” por las autoridades indígenas de Tehuacán, con las firmas de los miembros del cabildo Leonardo Ximenes, Antonio de Santiago, Juan Evangelista y Carlos Joseph Hernández:

Ypan Ciudad Santa María Concepción y Cueva y Yeitonatiuh manic meztli junio de mil settecientos sesenta y nueve San quinextli Lorenza María yhuan yna Ynin tlaytlanily amatl ytechcaca senquespacholi tlatzalan quipia onitlanahuatilin ycatechte ypan tlaxilac ye maquinextis quia nican ypan in Ciudad yntestamento oquichtia Jesus Ramos catca san quenami quitlatlani yn tlatlanqui nin chicahualytica huan ticatica sanquenami oni motlanahuatilis (AHT, Siglo XVIII, Caja 2, Documento 12).

En 1788, Nicolasa de Aquino, de Tehuacán, legalizó el traspaso de propiedades, encomendándose a Dios, la Virgen María, su Ángel de la Guarda, San Nicolás Tolentino y a la Santa Iglesia Católica de Roma:

Icaitocatzin Dios Tetatzin Dios Tepiltzin Dios espíritu santo maimochihua maquimanican ixquizhan quitooque inin yatlatzaca notla niqititzo no testamento cihuatl Doña Nicolasa de Aquino notlactian ypan rancho anexo tlaxilacali motocayotia San Antonio notatzin ocatca Don Andrés de Aquino nonantzin Doña María Hernández yaomomiquique... (AHT, Siglo XVIII, Caja 2, Documento 19).

Los procesos de enajenación de bienes citados no contaron con la aprobación del Juez e hicieron a un lado otros requisitos legales, pues no cumplieron con el término de 30 días para la venta de propiedades con valor mayor a 30 pesos de oro común. Estas prácticas se mantuvieron constantes al menos durante la segunda mitad del siglo XVIII y los primeros años del siglo XIX, dando poder a los cabildos indígenas y menoscabando a las autoridades españolas.

De igual manera, existe una colección de documentos (AHT, Colonia, Siglo XVIII, Caja 3, Documento SN), muy maltratados que no permiten una lectura completa, que nos indica la importancia de la escritura en náhuatl. Esta colección incluye testimonios de la elección de mayordomos de Tehuacán, cortes de caja de las mismas mayordomías e incluso valuaciones para testamentos. Los cargos de mayordomía registrados son de varios años, desde 1699 hasta muy avanzado el siglo XVIII. En el de 1701 se dice que el cabildo indígena nombró, el 30 de marzo, a Joseph de Santiago:

Ypan ciudad Santa Maria Consepsion Theohuacan y Cueba ypac sempual yhuan matlactli Tonatiuh manic meztli marzo de mil setesientos y un años yxpantzinco ynsenca mahui (ilegible) pilli Don Antonio Baliente gobernador juez yhuansinco (ilegible) Hernandez, Don Diego de Santiago alcalde, (ilegible) alférez real, alguacil mayor yhuan nochi regidores (...) in to huey tlahicatzin Rey (...) Joseph de Santiago mochihuas mayordomo canimanoquicaiah juramento yhuan machionyta Santa Cruz...

Los cortes de caja nos muestran los gastos que hacían las mayordomías, que iban desde flores, manteles, cantores, candelabros, pintura y otros trabajos de mantenimiento de la parroquia. Por ejemplo, en 1708 se registró lo siguiente:

1708 meztli enero – febrero homoco xochitl 00p24 (...) Meztli marzo (...) omoco para calichinamitl (...) omoco se carga soiar comotcali caballete (...) omochipa se tabernacolotepitzin omomaca pintor macuili tomin (...) omochiuh se manteles ypantlacualo ich catcomo yhuan icasmitquiqui (...) omoco sera de Castilla (...) Nochi nin cuenta omozentlali yhuan omotaco nesqui yntlen oquizeli caxtoli peso yeito monihuan lio yhuanic caixtlapanqui yca oquico xochitl popochtli ononequi ynahuidi yn santo San Lasaro noquipolo sempuali yhuan macuili peso ome tomin yhuanelion ynin cuenta ic ynin mayordomo chicnahui peso yhuan chicome tomin ytechpa ynin alcanze (...) micmelahua amo firmatique.

Como se mencionó, en esta misma colección se hallan algunos avalúos de propiedades. Por ejemplo, la mayordomía de Santa Maria Assumpcion Cuapa (Santa María Coapan) recibió bienes de un difunto que consistieron en unos

jacales, valuados por el maestro alarife Juan Delgado y por Joseph Lino en 11 pesos. Cabe mencionar que este último documento está escrito completamente en español.

¿Por qué las Repúblicas de indios tomaron el control del mercado de bienes y de otras formas de enajenación de propiedades? ¿No les bastaba que legalmente tenían la facultad de nombrar a sus propias autoridades? Sin duda, en la relación de dominación siempre quedan espacios de resistencia. Las autoridades españolas no contaron con las condiciones necesarias para mantener su presencia en las comunidades indígenas, las que reivindicaron algunas prácticas aprovechando los huecos en la administración de la justicia y fortaleciendo el dominio de la escritura en lengua materna. Para poder solucionar los problemas causados por la falta de acatamiento de la ley XXVII, las autoridades coloniales necesitarían un intérprete, el que muchas veces era un indígena. En este sentido, los dominados usaron la estrategia de disimular el acatamiento de las disposiciones legales de sus dominadores como una forma de resistencia (Scott, 2000), pero desbordaron los límites y, aunque intentaron pasar desapercibidos usando la lengua indígena en los documentos que generaron, se volvieron más abiertos al apropiarse de atribuciones exclusivas de la Corona española. Lo oculto, entonces, se hizo público.

El mismo año en que Juan Pedro de Necochea lanzaba el reclamo a las comunidades indígenas por no someter los contratos de compra venta de tierras a la legalidad, en 1804, el partido de Tehuacán registró una población de 36311 indígenas y 5334 no indígenas. De estos últimos, 1341 eran españoles y 3993 eran mestizos o de alguna casta (Cuenya, 1987, pp. 69-71). En total se contabilizaron 41645 personas. Esa población mayoritariamente indígena buscaría formas de vida acorde a los nuevos tiempos ante el cambio de estafeta del poder político que llegaría en pocos años.

El Estado mexicano y los indígenas

El siglo XIX fue complicado para los mexicanos, se vivieron tiempos violentos e inciertos que incluyeron desde rebeliones de largo alcance hasta situaciones de inseguridad en localidades y caminos. La situación de caos que se vivía en el nivel nacional también se registró en la región de Tehuacán. El bandolerismo, las rencillas políticas y la violencia local fueron apenas una muestra de que el ambiente político y económico no era el más sano. Por ejemplo, el 18 de marzo de 1842 una tienda del pueblo de San José Miahuatlán fue asaltada por una gavilla de ladrones al mando de Marcelo Correa, situación que empezaba a tomarse como parte de la normalidad. En otro evento, el 27 de marzo se registró un tumulto de indios en San Juan Ajalpan, debido a que no aceptaron que su autoridad fuera un “coyote” o “gente de razón”, de nombre Crisanto Maldonado.

Ante esta situación, el subprefecto de Tehuacán envió a 60 hombres al mando de Agustín Alcérreca, quien apresó a 84 indios y a 11 indias, después de haber logrado controlar la insurrección con métodos violentos (Paredes, sf, p. 227).

La falta de recursos económicos era el principal problema de todos los gobiernos de estos años. Por ejemplo, como parte de la estrategia de Santa Anna para recabar fondos, el nueve de enero de 1854 decretó el cobro de un impuesto especial por cada puerta, balcón y ventana de las casas de las ciudades y los pueblos, incluyendo también a las haciendas y los ranchos. El impuesto iba desde los cuatro reales por cada puerta en las casas del centro de la capital del país hasta el cuarto de real en pueblos de indígenas, y desde los tres reales por cada ventana en el centro de la ciudad de México hasta el octavo de real en los pueblos de indígenas (AHP, LYD, 1854, Volumen 16, Foja 41). Esta orden fue comunicada a todas las ciudades y pueblos del departamento de Puebla por parte de Francisco Pérez, gobernador y comandante militar en turno, el primero de febrero.

Al llegar al poder, ya entrada la segunda mitad del siglo XIX, los liberales mostraron su deseo de transformar al país. Se propusieron terminar con los obstáculos que el país padecía para lograr la modernización y montar a los mexicanos en el tren del progreso. Con este objetivo, desde 1855 el Congreso inició los trabajos para lograr una Constitución, en la que se decretaron leyes radicales como la ley Juárez, que estableció la supresión de los tribunales especiales con excepción de los eclesiásticos y militares. Pero también decretó que estos tribunales dejarían de conocer de asuntos civiles, pudiendo sólo atender los delitos de los individuos de su fuero. Otra ley, conocida como Ley Lerdo o Ley de Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas, permitió la venta de haciendas eclesiásticas y ejidos indígenas, que al final fueron a dar a manos de terratenientes poderosos. Otras leyes decretadas fueron la ley del Registro Civil que reglamentó el uso de los cementerios y la ley Iglesias de obvenciones parroquiales.

Esas leyes complicaron la vida de las comunidades indígenas, cuyos habitantes habían interiorizado sus costumbres y prácticas religiosas. Por esta razón, se vivieron tiempos muy difíciles durante las festividades de la Semana Santa, las fiestas patronales de los pueblos, las fiestas a la Virgen de Guadalupe e incluso los carnavales, pues el Estado estaba muy interesado en que la población respetara la laicidad, que incluía la prohibición de procesiones y restringía los actos religiosos exclusivamente al interior de los templos. De especial interés fue el Decreto que reglamentó las Leyes de Reforma incorporadas a la Constitución (Dublán y Lozano, 1882), del 14 de diciembre de 1874, por lo cual varios vecinos indígenas de la región de Tehuacán, entre la década de 1870 y la mitad de la de 1910, fueron castigados con multas y prisión por solemnizar a sus santos. Entre los acusadores se encontraron autoridades locales, maestros

de escuelas, la prensa e incluso los propios indígenas.

En el ámbito del registro civil hubo mejor éxito que en el control de la religiosidad de las comunidades indígenas. Mensualmente, las autoridades locales informaban al jefe político sobre nacimientos, casamientos y defunciones en sus demarcaciones, poniendo énfasis en la calidad de indígenas o no indígenas de las personas. Por ejemplo, en el mes de noviembre de 1871, la presidencia de Zoquitlán informó que nacieron 14 hombres y dos mujeres, todos indígenas. Por su parte, de Santiago Miahuatlán se informó que nacieron dos niñas indígenas y que hubo dos matrimonios de indígenas, los hombres con edades de 22 y 16 años y las dos mujeres de 15 años (AHT, 1871, Volumen 24-I, Suelos).

De igual manera, las autoridades debían enviar cada año los padrones de habitantes de los municipios, también haciendo énfasis en si eran o no indígenas. Por ejemplo, el 14 de abril de 1879, la municipalidad de Ajalpan informó que en su demarcación había 3048 habitantes en total, distribuidos en la cabecera municipal, Altepexi, Guadalupe Pantzingo, San Antonio Pantzingo y las haciendas La Trinidad y San Francisco. A mayor detalle señaló que en la cabecera municipal había 1703 habitantes, de los cuales 606 no eran indígenas y 1097 sí lo eran (AHT, 1879, Volumen 86, Expediente 17). Los informes que los directores de escuelas enviaban a las autoridades también incluyeron esas distinciones. En el informe de octubre de 1893, Leopoldo Veyrán asentó que en la escuela de Ajalpan asistían 56 alumnos indígenas y 43 no indígenas (AHT, 1894, Volumen 214, Suelos).

¿Cómo veían las autoridades locales a los indígenas? Un oficio de cuatro de abril de 1870, firmado por la autoridad de San Sebastián Zinacatepec, José María Pablo, dirigido al jefe político como respuesta a la solicitud de prestar ayuda a las fuerzas del Estado para enfrentar la rebelión que Toribio Bolaños había iniciado en la Sierra Negra contra el gobierno de Juárez, nos puede dar una idea:

El día de ayer he sido convocado a una junta extraordinaria por el jefe de las fuerzas armadas de Ajalpan, quien por orden de usted, ha determinado que todos los pueblos den el auxilio para perseguir a la fuerza pronunciada de la sierra, y como quiera que este pueblo se compone de indígenas inútiles para las armas, he de merecer a usted tenga usted la bondad de considerar a un pueblo merme, que solo es apto para el trabajo material (...) teniendo en consideración como he dicho que estos vecinos es una gente inútil para las armas, le suplico a usted rendidamente exima a estos pobres revocando el auxilio en aquello en lo que se pueda cooperar (...) y por otra parte creo muy difícil reunirlos y convencerlos para que marchen a operar contra los rebeldes porque no son de armas tomar, y el miedo y el temor los hará tal vez

dar un paso vergonzoso desertándose en el camino... (AHT, 1870, Volumen 16-II, Expediente 65).

Un par de hechos por demás interesantes para poder comprender la riqueza lingüística de los pueblos indígenas y de su posición dentro del entramado político los podemos encontrar en los años de 1888 y 1893. En el primero, la Secretaría de Fomento solicitó al jefe político de Tehuacán, Cristóbal Palacios, que le enviara muestras de minerales, maderas, plantas, artesanías y todo lo interesante que se produjera y existiera en el distrito para hacer una selección y se pudiera presentar en la Exposición Internacional de París de 1889. El jefe político hizo un trabajo intenso organizando comerciantes, agricultores, artesanos, autoridades locales y personas importantes para cumplir con el encargo. De igual manera solicitó información y materiales a los municipios.

La presidencia de Santiago Miahuatlán envió una cantidad grande de materiales, donde destacó, entre otras cosas, una piedra negra porosa llamada Tlilehuitetl, una roca blanca porosa llama Tetliztac, una piedra boluda llamada Atetl y una amplia lista de árboles con nombre en idioma náhuatl. Por su parte, la presidencia de San Antonio Cañada envió una extensa lista de plantas con nombre náhuatl, por ejemplo: Coapagtle, cuyo uso es para dolor de estómago, Sihupagtle que quiere decir remedio de mujer y se aplica para regular la menstruación, Yztauyatl que en español es estafiate. Cabe destacar que Zapotitlán mandó “caracolitos petrificados que se encuentran en abundancia en los terrenos de San Juan Raya”. Las demás municipalidades también enviaron materiales y plantas con nombres en náhuatl y español (AHT, 1888, Volumen 134, Expediente 28).

El segundo hecho se dio en 1893, pues el 23 de agosto, la Dirección General de Estadística solicitó al jefe político de Tehuacán, Vicente Altamirano, una relación de los idiomas que se hablaban en cada pueblo de la región y un vocabulario. En ese documento se informó sobre los idiomas que se hablaban en el estado de Puebla, que eran náhuatl, totonaco, otomí, popoloca y mixteco. Cabe destacar que no se mencionó la lengua mazateca ni la lengua tepehua. Ajalpan, Zinacatepec y Chapulco informaron que en los pueblos comprendidos en sus municipios se hablaba mexicano mezclado con español. San Gabriel Chilac notificó que en la cabecera municipal se hablaba mexicano mezclado con castellano y en su pueblo subalterno de San Juan Atzingo se hablaba popoloca mezclado con castellano. Por su parte, la autoridad de San José Miahuatlán informó que ahí se hablaba mexicano mezclado con español, pero en su pueblo subalterno de San Pedro Tetitlán se hablaba popoloca. Estos municipios se ubican en el valle.

En este mismo tenor, la presidencia de Zoquitlán informó que en su municipalidad se hablaba náhuatl y español con muchos defectos, mientras

que Coyomeapan informó que en su demarcación se hablaba mexicano adulterado con castellano. Cabe hacer notar que Zoquitlán y Coyomeapan no informaron de las comunidades que en su jurisdicción hablaban mazateco. Por su parte, la autoridad de Caltepec informó que en la cabecera municipal y en Santiago Acatepec se hablaba popoloca, mientras que en los demás pueblos de su jurisdicción se hablaba mexicano mezclado con español. Para el caso de Zapotitlán, se comentó que se hablaba popoloca en Teloxtoc y en Metzontla, mixteco en Atzumba y mexicano en Xochiltepec (AHT, 1894, Volumen 203, Expediente 17).

Cabe destacar que todas las autoridades municipales argumentaron que no encontraron a persona alguna que hablara lengua indígena y que también supiera leer y escribir, situación que era muy difícil de sostener, pues en el año de 1888 habían enviado catálogos de plantas y minerales, para las actividades de organización de la Exposición de París de 1889, escritos en español y lengua indígena. ¿Cuál fue la razón para reservarse la información? Una posible respuesta es que las autoridades de los municipios prefirieron fingir ignorancia y no obedecer en un entramado complicado de afirmación y negación de su propia identidad.

En 1899 se volvió a confirmar que en el pueblo de San Pedro Atzumba, del municipio de Zapotitlán, se hablaba mixteco (AHT, 1899, Volumen 318, Expediente SN). Este es un caso único en la región de Tehuacán y algunos pobladores lo explican de la siguiente manera: que un grupo de personas de Oaxaca salió de su comunidad en algún momento de la época colonial para buscar un lugar donde hacer su vida, que en el trayecto algunos se quedaron en Atzumba. Quienes prosiguieron se internaron por el rumbo de Tepexi, unos se quedaron en las inmediaciones de Coyotepec y otros se establecieron en Chigmecatitlán, donde terminó su trayecto.

Por otro lado, en 1909, el gobierno del estado de Puebla solicitó a la jefatura política objetos moldeados y manufacturas pertenecientes a los indígenas, y algunas fotografías de las diversas razas que pueblan estos lugares. Para el 21 de agosto, el jefe político solicitó la información a los presidentes municipales. Sin embargo, el expediente solo contiene ese oficio y no hay evidencia de las respuestas (AHT, 1909, Volumen 531, Expediente 54).

Los conflictos que contaron con participación de indígenas se mantuvieron al finalizar el siglo XIX y al comenzar el XX. Por ejemplo, los indígenas de Ajalpan se enfrascaron en un conflicto con los blancos de la comunidad, en 1892, a quienes acusaron de impedirles el acceso al agua para uso agrícola y se negaban a pagarles los arrendamientos de sus tierras (AHT, 1892, Volumen 167, Expediente 49). Los mismos indígenas protagonizaron otro conflicto en 1898, ahora contra los procesos de deslinde del gobierno porfiriano, argumentando que a ellos les convenía más mantener las tierras en

comunidad (AHT, 1898, Volumen 271, Expediente 55). En este caso, se mostró abiertamente la afirmación identitaria.

Sin embargo, uno de los conflictos más llamativos se protagonizó en 1911, cuando a mediados de año se registró un levantamiento de indígenas en la hacienda de Xonotipan y en los pueblos de San Sebastián Alcomunga y San Miguel Eloxochitlán, que Eulogio Echeguren, el ex administrador de la hacienda de Buenavista, en cuyos terrenos estaban esos pueblos, quería darle un colorido diferente.

El señor Echeguren obligaba a los indígenas arrendatarios a hacer faenas hasta de quince días sin retribución alguna, contraviniendo las cláusulas de los contratos y además les había aumentado el precio del arrendamiento hasta casi duplicar lo que anteriormente pagaban -como en la administración pasada se observaba el principio de que las clases acomodadas eran infalibles y que las denuncias que en su contra se hacían no eran más que chismes de gente inquieta y revoltosa nada raro es el caso de Marcelino Blanco a quien el señor Echeguren hacía aparecer como alborotador de los indígenas del rumbo.

Pero tan pronto como el señor Echeguren dejó de ser administrador de esas fincas la tranquilidad volvió a imperar y, además, el señor Juan Aldama de esta población, de una manera espontánea se ha comprometido a servir de árbitro y arreglar con el propietario de las fincas mencionadas que se les reduzca a los indígenas la cuota de arrendamiento de terreno y que se les retribuya debidamente, las faenas que hagan de acuerdo con los contratos. Cuartel General de la Zona Sur del Estado. Agosto 6 de 1911 (AHT, 1911, Volumen 583, Expediente 63).

Pero el conflicto todavía no llegaba a su fin, pues el presidente municipal de Eloxochitlán, Francisco Mendoza, le solicitó al jefe político, el 6 de septiembre, tomar las medidas necesarias ante los atropellos que Cándido Méndez, el administrador de la hacienda de Xonotipan, infringía a los indígenas, pues los obligaba a prestar servicios gratuitos. En este sentido, los atropellos continuaban y “las clases acomodadas seguían siendo infalibles”. El presidente municipal le sugirió a la jefatura que nombrara a Francisco Barbosa, un militar originario de Ajalpan, como representante del pueblo para defender a los afectados. El jefe político le respondió que como era un asunto entre particulares, entre ellos se debía resolver. El conflicto se complicó todavía más, pues la jefatura envió a Xonotipan, el 6 de diciembre, al sargento primero Marco Moreno, con 10 hombres, para guardar el orden. Poco después, el 11 de diciembre, el presidente municipal informó del estado caótico que se estaba viviendo en aquel punto de la Sierra Negra, incluso que los maestros de escuela ya habían renunciado, pues “la mayor parte de la gente es indígena, según los sentimientos que les

inculcaron los de la revolución pasada... y no se ha podido establecer el orden, como lo comprueban los cortes de caja de los ingresos...”.

La Revolución había llegado a la Sierra Negra con los reclamos de los indígenas ante los atropellos que sufrían en las haciendas. Todavía a finales de octubre de ese año, el gobierno del estado de Puebla pidió a los jefes políticos que se solicitara a los presidentes municipales que evitaran las invasiones de terrenos por parte de indios y campesinos, y que los vecinos de los pueblos hicieran llegar sus inquietudes por medio de las autoridades judiciales. Para desgracia de las autoridades porfirianas, se estaba abriendo una nueva etapa en la vida nacional, donde nuevamente los cálculos y las estrategias serían vitales para mantenerse a flote en un país que no vería la tranquilidad de forma inmediata.

Conclusiones

La lengua indígena y su escritura fueron vitales para que las comunidades indígenas pudieran sobrevivir a la dominación española y al caótico siglo XIX mexicano. Estas comunidades aprovecharon la apertura de escuelas por mandato del Rey Carlos II a finales del siglo XVII, que en muchas comunidades de la región de Tehuacán se hicieron realidad en 1694 (Andrade, 2018) con el claro objetivo de que algunas personas pudieran aprender a leer y escribir en una sociedad donde predominaban los litigios por tierras y aguas. Saber leer y escribir resultó vital para incursionar en otros ámbitos de la vida novohispana, como el mercado de bienes inmuebles, la administración del dinero de las mayordomías y las cajas de comunidad, así como en la consolidación del gobierno de las Repúblicas de indios, entre otros.

Durante el siglo XIX y principios del siglo XX, en las comunidades indígenas se mantuvieron estrategias de resistencia ante el Estado mexicano, que se expresaron en la búsqueda de permanencia de sus prácticas religiosas, ahora limitadas por la reglamentación de las Leyes de Reforma; la salvaguarda de información cuando lo consideraron pertinente, corriendo el riesgo de recibir sanciones por parte de las autoridades estatales y federales; y el enfrentamiento directo contra “los blancos” y el gobierno en cuestión de tierras y aguas, poniendo por delante la reivindicación de su identidad indígena. En efecto, en el cálculo político la afirmación, la negación y la reivindicación de la identidad y la lengua indígena, ya sean genuinas o disimuladas, se convirtieron en estrategias que las comunidades supieron utilizar.

Durante todo este tiempo, las comunidades indígenas hicieron política, concebida ésta como la actividad que rompe las configuraciones establecidas, que desplaza los espacios asignados, que hace ver lo que no se veía, que hace escuchar lo que se ignoraba (Ranciere, 1996). En efecto, se trastocó el orden,

se evidenció la riqueza botánica, se presumió la lengua originaria y se protestó contra la injusticia a través de la escritura y la rebeldía. En este mismo sentido, los indígenas que se arriesgaron a recibir las sanciones por violentar las Leyes de Reforma al mantener sus prácticas religiosas y las autoridades de las Repúblicas de indios al intentar desbordar sus facultades, construyeron comunidad desde la actividad abierta y desde la pasividad cuando era necesaria.

Las comunidades diseñaron estrategias de resistencia y negociación ante las autoridades virreinales y del Estado mexicano. Por mucho tiempo lograron mantener el control de sus gobiernos locales y las prácticas políticas, económicas y religiosas, no sin conflictos con las entidades externas e incluso entre ellos mismos. Gracias a esta fortaleza, se lograron preservar algunas lenguas ante la embestida del proceso alfabetizador homogeneizador del Estado moderno.

Referencias

- Archivo Histórico del Ayuntamiento de Puebla (AHP).
- Archivo Histórico de Tehuacán (AHT).
- Archivo Histórico de Temalacayuca (AHTem).
- Andrade, J. C. (2014). *De los pueblos mesoamericanos a la Independencia de México. San Francisco Atlixco en la región de Tehuacán*. México: Edición del Autor.
- Andrade, J. C. (2018). Hacia la construcción de un sistema educativo nacional. Una lectura desde la región de Tehuacán. En Obra Colectiva. *Identidad cultural y desarrollo regional sustentable, una mirada multidisciplinar de la región sur de Puebla*. México: Incunabula.
- Balderas, L. (1998). *Ensayos de historia regional de Tehuacán. De la época prehispánica a la Colonia*. México: Ayuntamiento Municipal de Tehuacán.
- Balderas, L. (2006). *Memoria de un pueblo. San Gabriel Chilac*. México: H. Ayuntamiento Municipal Constitucional de San Gabriel Chilac.
- Bringas, R. (2010). *Historia de Tehuacán. De tiempos prehispánicos a la modernidad*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Cepeda, G. (1997a). Los nonoalca y sus relaciones con los mixtecos en los siglos XI y XII. En De la Lama. E. *Simposium internacional Tehuacán y su entorno: balance y perspectivas*. México: INAH.
- Cepeda, G. (1997b). Tula Tehuacan, su posición y relaciones en el siglo XVI. En De la Lama. E. *Simposium internacional Tehuacán y su entorno: balance y perspectivas*. México: INAH.
- Cuenya, M. A. (1987). Puebla en su demografía, 1650-1850. Una aproximación al tema. En *Puebla. De la Colonia a la Revolución. Estudios de historia regional*. México: BUAP.
- Dublán, M. y Lozano, J. M. (1882) *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República*. México: Imprenta del Comercio de E. Dublán y Comp.
- Nieto, V. (1960). *Descripción y plano de la provincia de Tehuacán de las Granadas*. México: Centro de Estudios Históricos de Puebla.
- Palafox y Mendoza, J. (1997). *Relación de la visita eclesiástica de parte del obispado de la Puebla de los Ángeles (1643-1646)*. México: Secretaría de Cultura del Gobierno del estado de Puebla.
- Paredes, J. (sf). *Apuntes históricos de Tehuacán*. México: Honorable Ayuntamiento de Tehuacán.
- Ranciere, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Argentina: Nueva Visión.
- Scott, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- Villaseñor, J. A. (1746). *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*. Imprenta de la viuda de Don Joseph Bernardo del Hoyal.



Apuntes para una Historia de la Sierra de Zongolica

❖ Gualberto Díaz González

Resumen

La sierra de Zongolica ha sido territorio de pueblos indígenas desde hace mucho tiempo y sus tierras han experimentado procesos de conquista, despojo de tierras y defensa de la cultura. Actualmente la mayoría de los pueblos de la sierra viven en la pobreza. Los cacicazgos económicos y políticos a partir de la diferenciación de clase y de las relaciones de explotación, han hecho de la sierra de Zongolica un botín. En México el acceso a la tierra derivó en el reparto agrario y en la legalización de amplias extensiones a terratenientes, en contraste con las pequeñas dotaciones a campesinos ejidatarios minifundistas, lo que marcó el proceso de expulsión relativa de la tierra para muchos pobladores del campo. El latifundismo en la sierra de Zongolica ha tenido periodos en los que las superficies de tierras estuvieron concentradas en pocas manos, el fenómeno de acaparamiento como una desposesión continua del territorio, mediada por el valor y su conversión en propiedad exclusiva de la clase terrateniente y de los procesos de acumulación por desposesión. En la sierra se han desarrollado luchas y movimientos sociales en defensa del territorio y de la cultura, muchos han sido reprimidos y otras luchas, con el tiempo, han logrado avances importantes no solo para la sierra sino para toda la región, como la lucha de las mujeres y la exigibilidad de derechos.

Palabras clave: Sierra de Zongolica, territorio, luchas sociales.

Introducción

La sierra de Zongolica es la historia de los pueblos originarios que la han habitado y territorio de movimientos y luchas sociales. La sierra se ubica en el centro de Veracruz, región de las Grandes Montañas, México, en la subcuenca del río Blanco que nace en las faldas del Citlaltepetl o Pico de Orizaba, favoreciendo las actividades agrícolas, comerciales e industriales. La geografía de las Grandes Montañas va de cero hasta tres mil metros sobre el nivel del mar y está integrada por 57 municipios, de los cuales 50 son catalogados como rurales y siete como urbanos. La región es muy rica en biodiversidad, tiene zonas cálidas, templadas y frías. Casi 70% del territorio se destina a actividades agropecuarias. Los municipios con mayor porcentaje de población urbana son Río Blanco y Orizaba (99.9%), y las zonas conurbadas de Orizaba y Córdoba comprenden

once y cuatro municipios, respectivamente, donde viven mayoritariamente mestizos.

Orígenes

Sobre los orígenes de la región de las Grandes Montañas, cuenta la tradición indígena que antes de la conquista estaba el reino de Texmalaca, a espaldas del cerro de Izhuatlán del Monte, según la versión recogida por Vicente Segura en 1826, que pone a “Texmalaca como uno de los sitios donde los tlaxcaltecas se asentaron y después de la conquista española sus habitantes pasaron a formar parte de Orizaba”; la versión de Medellín Zenil (1952) dice “que lo que hoy es Cerritos, al norte de Orizaba, estuvo la Ahuilizapan prehispánica, atrás del pueblo de Ixhuatlán”; Juan Eloy Antonio Espíndola dice que hubo un pueblo prehispánico en Jalapilla. Por su parte, para Gonzalo Aguirre Beltrán la localidad de San Juan Bautista Nogales fue nombrada así por los españoles porque ahí se encontraba una población de indios hablantes del náhuatl, cuyo centro ceremonial se encontraba en la sierra de Zongolica (García, 2005, p. 33).

La sierra comenzó a estar habitada por pueblos de Mesoamérica desde hace más de cinco siglos, cuando grupos de mixtecos que emparentaron con poblanos-oaxaqueños inician el proceso de nahuatlización; después vinieron las migraciones nonoalca-chichimecas y la sierra pasó al dominio Mexica y tributaba cacao, algodón, plumas preciosas y collares de jade. Texhuacán, Mixtla, Tehuipango, Tlaquilpa, Tequila y Zongolica fueron en su momento altépetl, señoríos que competían por la hegemonía regional de la sierra y también de la región (Aguirre, 1992). Otra versión apunta que la caída de Tula provocó las primeras migraciones a la sierra de Zongolica, mientras otros pobladores se recorrieron hacia la mixtequilla y otros hacia la costa. Los pueblos nahuas llegaron a la región de las Grandes Montañas en dos momentos; primeramente, entre los años 650 y 1 100 d. C., cuando los nahuas del este se establecieron en la sierra de Zongolica y en el valle de Perote; y en un segundo periodo, los nahuas de la parte oriental se desplazan a la sierra (García, 2014).

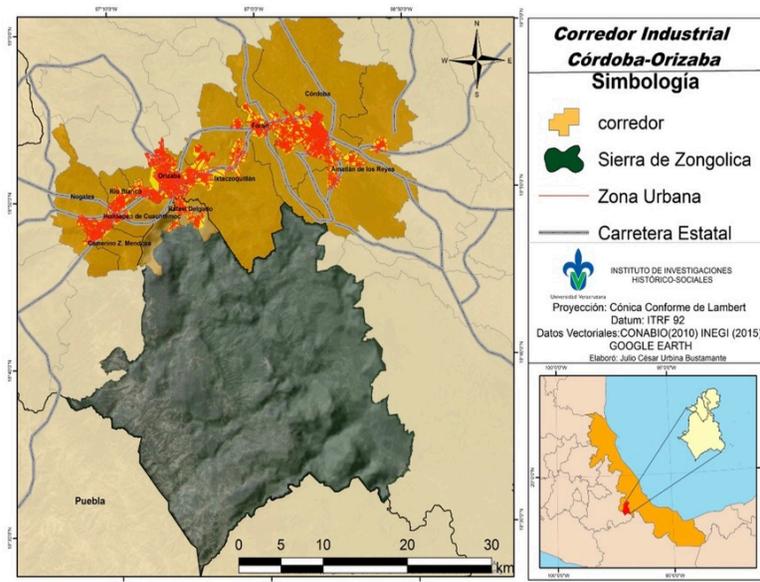
Territorio

El corredor comercial que atraviesa la región de las Grandes Montañas también se remonta siglos atrás, cuando la región era estratégica para los mexicas por el abastecimiento de maíz y durante la colonia se transportaba el grano de una región a otra en tiempos de hambruna; o cuando la sierra de Zongolica fue el centro de producción de tabaco más importante de la Nueva España; o en el siglo XIX el cultivo y la producción de café y las fábricas de textiles en Nogales, Río Blanco y Ciudad Mendoza, donde a partir de un proceso industrial

de explotación, grupos de obreros se vinculan al magonismo y organizan un movimiento social que fue precursor de la Revolución Mexicana: la huelga del 5 de enero de 1905 y la matanza de Río Blanco, el asesinato de cientos de obreros por órdenes de Porfirio Díaz. Aquella gesta de los obreros textiles marcó a la región como territorio de luchas y cuna de movimientos sociales.

Figura 1

Mapa corredor industrial Córdoba-Orizaba



Nota. Elaboración propia a partir de CONABIO (2010), INEGI (2015).

Al atravesar la zona que separa al valle de Orizaba y ascender por la serranía, se percibe un claro contraste: el dinamismo de la zona urbana y el comercio desaparecen para dar cabida a una serie de poblados y de rancherías que conforman la sierra de Zongolica (Rodríguez, 2000). La sierra está compuesta por los municipios de Astacinga, Atlahuilco, Magdalena, Mixtla de Altamirano, Naranjal, Rafael Delgado, Los Reyes, Soledad Atzompa, Tehuipango, Tequila, Texhuacan, Tlaquilpa, Xoxocotla y Zongolica. En la mayoría de estos municipios, sus habitantes hablan el idioma náhuatl y otros son mayoritariamente mestizos; el municipio de Zongolica es el más urbanizado.

La sierra de Zongolica pertenece a una región más amplia, colinda con la sierra Mazateca de Oaxaca y con la sierra Negra de Puebla, lo que ha representado un paso natural y una vecindad de pueblos muy antigua en la zona serrana que, por su cercanía y comunicación con el municipio de Tehuipango, ha tenido mayor contacto con la ciudad de Tehuacán, Puebla. Además de los 21

municipios de la sierra de Zongolica, abarca 16 municipios poblanos y cuatro municipios oaxaqueños.

La sierra de Zongolica está conformada por macizos montañosos y grandes pendientes, clima frío y paisajes exóticos. A medida que se asciende por sus carreteras, el paisaje se despliega espléndido por la naturaleza pero triste por la pobreza en la que viven sus pueblos. Los habitantes de estos pueblos originarios observan con ojos interrogantes, resignados y esquivos. Pueblos de gente respetuosa y callada. En estas latitudes los antiguos mesoamericanos desarrollaron poder político y cohesión comunitaria, pero ahora son pueblos que sobreviven a la erosión de la vida moderna. Sus habitantes hicieron de la sierra una región de refugio porque estaban destinados a desaparecer en los procesos de Conquista, y han conservado su lengua, sus formas culturales y su organización social (Aguirre, 1991).

Con la conquista, los pueblos de la región fueron encomendados a particulares, y sabemos de la encomienda como una unidad política que integraba a uno o varios pueblos en parroquiales o corregimientos, aunque:

...en la práctica resultó que se conservaron las unidades políticas complejas o complejas, en la que participaban dos o más pueblos, cada uno con su gobernante, población y tierras propias, pero con una jerarquía entre los gobernantes, siendo uno de ellos el principal (García, 2005, p. 38).

Pobladores de la sierra de Zongolica y de otros pueblos del valle de Tehuacán contribuyeron con guerreros a la expedición de Hernán Cortés que culminó con la caída y destrucción de Tenochtitlán. En la época colonial, el cantón de Zongolica seguía siendo una república de indios y la evangelización católica estuvo a cargo de los franciscanos, quienes instituyeron las mayordomías y las peregrinaciones, incorporaron elementos de las tradiciones religiosas mesoamericanas, como el calpixque y los tequitlatos, instituciones prehispánicas para la organización del trabajo comunitario que fueron utilizadas para satisfacer la demanda de mano de obra indígena. En la actualidad persiste la institución de la faena para organizar el trabajo colectivo de las fiestas religiosas y para la realización de obras de beneficio común.

Durante la Colonia, los pueblos nahuas reclaman a la Corona española la recuperación de sus tierras, pero es hasta la Independencia que pueden adquirirla (comprarla) de los grandes terratenientes. También durante la Colonia se introduce el consumo de tabaco y de alcohol en la sierra de Zongolica. A fines del siglo XVIII, el tabaco es una de las principales mercancías de la colonia, los españoles y mestizos recurren a la explotación de los campesinos indígenas de la sierra a través de prácticas de usura y despojo de sus producciones.

Los mesoamericanos fincaban la base de su organización social en la

relación del grupo emparentado y la tierra destinada al cultivo. Si bien los recursos materiales y los instrumentos de la producción se encontraban en manos de familias extensas, las relaciones se basaban en la reciprocidad y en la redistribución de los excedentes. A esta forma de organización se le conoce como comunidad; las personas no llegaban a monopolizar las posiciones de autoridad pues estas eran delegadas a otras personas, continuando así con el traspaso del poder comunal. “Los pueblos agrícolas mesoamericanos desarrollaron culturas muy elaboradas en sus aspectos ceremoniales y muy ricas en el orden monumental de las construcciones”, el territorio es un complejo sistema de mosaicos territoriales demarcados por individuos y grupos que los defienden (Aguirre, 1987, 126).

La organización comunitaria en la sierra de Zongolica refiere una dimensión subjetiva del espacio como forma de vida y como proceso de construcción identitaria en situaciones adversas, características de la organización para la defensa del territorio y conservar la cultura. La rebelión de Yanga en 1597 y durante las guerras de independencia el levantamiento encabezado por Mariano de la Fuente Alarcón y Juan Moctezuma y Cortés, párrocos de Maltrata y de Zongolica, respectivamente, mientras que José María Morelos y Pavón realiza expediciones militares en la sierra desde la ciudad de Orizaba, afectando a la economía de la Corona con el hostigamiento de rutas comerciales y quemando las plantaciones de tabaco (Bavines, 2012).

En la sierra de Zongolica la agricultura comercial sigue siendo de minifundios, modelo de propiedad indígena que se desarrolló con base en el movimiento agrarista surgido en 1931 y que movilizó a campesinos indígenas, pero la Confederación Regional Obrero Mexicana (CROM) y la Confederación Nacional Campesina (CNC) afiliaron a muchos campesinos al Partido Revolucionario Institucional (PRI), inhibiendo con ello la organización autogestiva y estableciendo una relación paternalista y clientelar hacia los partidos políticos o el Estado.

Tierra de cacicazgos

En la región de Zongolica, los cacicazgos económicos se mezclan con cacicazgos políticos y están estructurados a partir de la diferenciación étnica entre nahuas y mestizos (y/o nahuas amestizados), lo que provoca una situación de clase basada en relaciones de explotación que aún persiste. El latifundismo tuvo en la sierra de Zongolica periodos en los que las superficies de tierras, concentradas en pocas propiedades privadas, eran incalculables. El fenómeno de acaparamiento de tierras como desposesión continua del territorio, está mediado por el valor y la propiedad exclusiva de la clase terrateniente, porque en la sierra de Zongolica “la tierra nunca ha sido de quien la trabaja” (García, 2017, p. 1).

El proceso de acceso a la tierra derivado de la revolución estableció las condiciones para la existencia de los trabajadores jornaleros agrícolas, pero la estructura de mediación plasmada en el artículo 27 constitucional ha sido diezmada a partir de continuas modificaciones jurídicas que han respondido al proceso de desarrollo capitalista de la agricultura. En la sierra de Zongolica, no ocurrió la adhesión masiva de la población rural a la revolución armada, pero sí hubo episodios de incursión de grupos rebeldes, procedentes tanto del estado de Puebla como de la zona baja del centro de Veracruz, hacia los límites con Oaxaca y con el valle de Orizaba. Desde la tierra fría, en la zona limítrofe entre los estados de Puebla y Veracruz, líderes revolucionarios organizaron “expediciones depredatorias” hacia el municipio de Zongolica y en algunas de estas incursiones saquearon las haciendas Xochitla, Cuapa, La Cabaña, El Puente, Coyametla, Macuilca, Citlalapa y El Porvenir. Con el estallido armado de la revolución, los nahuas de Zongolica fueron afectados por la incursión de fracciones revolucionarias que se enfrentaban entre sí, cuando “el bandidismo devino como la forma más típica de protesta” (Knight, 2000, p. 192).

La fase armada de la Revolución mexicana resultó un fenómeno múltiple de pugnas por el poder y por el control del estado, protagonizado por grupos regionales diversos. La demanda principal de acceso a la tierra, hecha por las poblaciones rurales que se levantaron en armas, no fue satisfecha de forma inmediata. La dotación de ejidos no ocurrió como un proceso homogéneo integrado de forma igualitaria en cuanto a la totalidad de los habitantes del campo. Aunque las versiones oficialistas del proceso de reforma agraria en México lo reducen al reparto legal de tierras, se trató, sin embargo, de un proceso mucho más complejo, que tuvo en la sierra de Zongolica su particular forma de acaparar la tierra.

Para la constitución de los ayuntamientos de la sierra de Zongolica, el estado tuvo que comprar las tierras de un inmenso latifundio que abarcaba la región de Tehuacán (Puebla) y Zongolica (Veracruz). Durante la colonia, entre los años de 1592 y 1598, Alfonso Díaz Manzano, apropiándose de diversos sitios de tierras mercedadas, configuró la denominada Hacienda de Cabras, misma que pasó en venta por diferentes propietarios y que continuó creciendo en extensión, adicionándosele tierras que eran consideradas como propias por los pueblos que habitaban en la sierra de Zongolica. Para el año de 1627, la Hacienda de Cabras fue donada a la Sagrada Compañía de Jesús, que utilizó las tierras como zona de pastoreo. Aquella pastoría abarcaría los actuales municipios de Xoxotla, Soledad Atzompa, Astacinga, Tlaquilpa, Tehuipango, Zongolica, San Juan Texhuacán, Mixtla de Altamirano y Los Reyes (Aguirre, 1987).

La venta de un enorme latifundio heredado del tiempo de la Colonia, que abarcaba toda la sierra y parte del territorio de la zona de Tehuacán, Puebla, se lleva a cabo casi de forma simultánea a la consumación de la independencia de

México. Una de las políticas implementadas por el gobierno de Veracruz, como parte de la configuración de los poderes de la naciente nación mexicana, fue la creación de ayuntamientos que, durante el año de 1825, establecieron gobiernos en las antiguas cabeceras de los Cantones. Esto favoreció a los terratenientes dueños de haciendas y ranchos, quienes, a través del recién instalado gobierno del ayuntamiento de Zongolica, consolidaron el control legítimo de la zona e intervinieron en la redistribución de la tierra a partir de la compra de la Hacienda de Cabras. En el contrato de compra de la hacienda se estableció que la venta se haría a “todos los nacidos en aquellos territorios y a los que hayan adquirido derecho de vecindad conforme a la unión e igualdad de individuos de una nación” (Reyes, 1963; Aguirre, 1987).

Las tierras de la Hacienda de Cabras fueron vendidas a los distintos pueblos de la sierra en dos momentos. En el primero, en 1824, se vendieron las tierras para el fundo legal de Zongolica, San Juan Texhuacán, Los Reyes, Mixtla de Altamirano, y Cuetzala; y en el segundo, en 1847, se vendieron las tierras para los fundos legales de Soledad Atzompa, Tenejapa, Magdalena, Tlaquilpa, Aztacinga y Tehuipango (Reyes, 1963). Al realizarse la demarcación de linderos, las zonas en las que se habían establecido los ranchos tabacaleros desde el siglo XVII quedaron ubicadas en un vasto territorio dentro de la demarcación del ayuntamiento de Zongolica, que abarcaba una amplia extensión de tierra que, hasta el año de 1960, incluía el territorio del actual municipio de Tezonapa. Esta coyuntura fue propicia para que los productores capitalistas ejercieran la presión necesaria logrando que, en el territorio de Zongolica, comenzara inmediatamente el comercio intensivo de tierra. La tierra como mercancía supuso el inicio de un proceso que dio continuidad a la concentración desmedida y produjo riqueza monetaria en manos de no indios (García, 2017).

La figura jurídica del “municipio libre” llevó a un proceso de reconfiguración territorial, delimitando la jurisdicción de cada municipio y estableciendo gobiernos municipales con facultades administrativas atribuidas a su poder de intervención. Los ayuntamientos de la sierra de Zongolica, los cuales habían delimitado su territorio hacia la primera mitad del siglo XIX, continuaron siendo dependientes, administrativa y políticamente, de la autoridad de los cantones de Zongolica y Tequila.

En la actualidad las administraciones de los ayuntamientos municipales tienen facultades jurídicas que les permiten ejercer un nivel de control sobre las tierras de su jurisdicción y juegan un papel fundamental en el allanamiento de las condiciones para el establecimiento de proyectos de expansión de capital. Para legalizar el reparto agrario a campesinos y fortalecer la clase de los terratenientes, las tierras de los latifundios fueron declaradas como baldías nacionales. Al inicio de la década de los veinte, líderes veracruzanos, entre los que destacan Úrsulo Galván, Manuel Díaz Ramírez y Manuel Almazán, lograron

organizar a los campesinos en la mayor parte del estado y los llevaron a adoptar una ideología socialista, para 1921 instalaron la guardia civil del estado en veinte municipios, entre estos Zongolica, unificándolos con la Liga de Comunidades Agrarias del Estado de Veracruz. El rasgo principal de las pugnas por la tierra en esta época fue el enfrentamiento violento desarrollado entre guardias blancas de terratenientes hacendados y rancheros contra los peticionarios de ejidos. En la sierra de Zongolica se pueden identificar cuatro categorías políticas, constituidas socio-históricamente por las condiciones de acceso a la tierra: los sin tierra, los propietarios privados minifundistas, los ejidatarios minifundistas y los terratenientes-ejidatarios y privados (García, 2017).

Luchas sociales

La organización y protesta social en la sierra de Zongolica viene desde el reclamo al emperador para recuperar las tierras, al proceso revolucionario de 1910 y al régimen político autoritario de los sesenta y setenta del siglo XX. La pugna por la tierra y por el uso de bosques adquirió una fuerza importante en la sierra fría de Zongolica, en los municipios de Tequila, Magdalena, Tlaquilpa, Astacinga, Xoxocotla, Tehuipango, así como en municipios de las faldas de la sierra, Naranjal y Tuxpanguillo.

El primer periodo de tala de los bosques en la parte alta de la sierra se dio en Tlaquilpa, Astazinga y Xoxocotla, hacia la década de 1940, los talabosques procedían de Tehuacán. A partir de entonces, el negocio de la madera y la explotación de mano de obra se extendieron hacia toda la sierra. Los pobladores comenzaron a enfrentar a caciques y a terratenientes quienes, asentados en los gobiernos municipales y articulados con la industria maderera, explotaban a gran escala la zona boscosa.

El caciquismo nunca se fue de la sierra de Zongolica y la desarticulación comunitaria continúa. Por lo menos desde el movimiento autonómico de Tehuipango en los setenta, la lucha sigue hasta el presente integrada a otros movimientos de la sierra y de la región. En 1982 se funda *Timocepanoke Noche Altepame Macehualme* (Unión de Todos los Pueblos Pobres) (TINAM), influenciados por la Teología de la Liberación y corrientes revolucionarias que tenían presencia en la región desde los años setentas. Los hermanos Beto y Maurilio Xocua Méndez fundan el TINAM en 1982 en el municipio de Tequila. Destaca en la dirigencia el sacerdote Salomón Lemus, las hermanas Gloria y Norma Arena Agis, Felipe Velasco Olmedo y Jacobo Silva Nogales. En 1984 hay una escisión en el TINAM y se funda la OCISZ. En 1986 se crea la Coordinadora Regional de Organizaciones Indígenas de la Sierra de Zongolica (CROISZ), en Soledad Atzompa.

La fundación del centro Calli Luz Marina A.C. en 2007 en el municipio de Rafael Delgado, encabezado por un grupo de religiosas progresistas, marca el inicio de un proceso de empoderamiento de la mujer indígena de la sierra de Zongolica. La praxis de Calli Luz Marina se acerca a la opción por los pobres más que a un catolicismo tradicional. Busca que la costumbre sea el respeto a las mujeres indígenas a partir del diagnóstico de cómo viven las mujeres de la sierra de Zongolica que, en su gran mayoría, son excluidas de los espacios políticos, laborales y culturales. Las mujeres de Calli Luz Marina cuestionan las creencias que mantienen subordinadas a las mujeres indígenas y que refuerzan el mandato patriarcal construido y legitimado históricamente y socialmente.

En la región de Soledad Atzompa ha habido presencia organizativa de las comunidades y de la sociedad civil, luchas que han reivindicado el derecho a salir a vender sus productos que artesanalmente elaboran. La zona también es un paso natural para Puebla y Oaxaca. La reivindicación de derechos y la cohesión comunitaria estaba en su punto más alto cuando en mayo de 2007 es asesinada Ernestina Ascencio Rosario, en el municipio de Soledad Atzompa, una mujer anciana indígena que pertenecía a la CROIZ. Los ancianos en la comunidad tienen peso y respeto, son fuentes de autoridad, y la organización señaló a militares por la violación y asesinato de doña Ernestina Ascencio. Hasta la fecha su homicidio sigue impune.

Conclusión

La mayoría de los municipios de la sierra de Zongolica son catalogados en situación de pobreza o de pobreza extrema. Desde hace décadas los municipios de Tehuipango, Mixtla de Altamirano y Astacinga, ocupan los primeros lugares de índices de marginalidad en todo el país. Si bien la región se ha sustraído a los efectos modernizadores de la industrialización a partir del flujo poblacional cotidiano y del intercambio de bienes y servicios, en buena parte de la sierra de Zongolica pervive una población indígena que ha resistido avatares políticos, económicos y climáticos. En las Grandes Montañas, la economía campesina de los pueblos de la sierra vive un proceso continuo de desarticulación de su tejido comunitario.

Sin duda la acción colectiva y la organización social continúan en la sierra, así como sus redes de apoyo y solidaridad con movimientos sociales del Valle de Orizaba y del corredor industrial. En los últimos años las calles de las principales ciudades de la región, especialmente en Orizaba y Córdoba, han albergado luchas reivindicativas muy importantes, como la encabezada por el movimiento magisterial, los jóvenes del movimiento Yosoy132, las luchas sociambientales y recientemente el movimiento feminista de las Grandes Montañas de Veracruz. Y de todo esto la sierra de Zongolica ha tenido mucho

que ver a través de colectivos, redes, asociaciones, la Universidad Veracruzana Intercultural en el municipio de Tequila y la Carrera de Sociología del Sistema de Eneñanza Abierta en Orizaba y Córdoba. Sin embargo, la mayoría de las comunidades indígenas de la sierra de Zongolica permanecen en situación de pobreza, el racismo y el caciquismo siguen vigentes, el territorio representa un enclave de extracción de recursos a partir de la desvalorización de la vida.

Referencias

- Aguilar, M. y Escamilla, J. (2011). *Historia general de Veracruz*, Gobierno del Estado de Veracruz, Secretaría de Veracruz, Universidad Veracruzana, México.
- Aguirre, G. (1992). *Zongolica, encuentro de santos y dioses patronos*, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica. México.
- Aguirre, G. (1991). *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica. México.
- Aguirre, G. (1987). Zongolica: las marquesas de Sierra Nevada y las luchas agrarias durante la Colonia. En *La Palabra y el Hombre* (64) (octubre-diciembre), 5-30.
- Bavines, J.F. (2012). Políticas estatales discriminatorias y construcción de ciudadanías en municipios indígenas del centro de Veracruz. Un análisis de las experiencias de organizaciones y movimientos indígenas y su relación con autoridades gubernamentales en Zongolica, Tequila y Soledad Atzompa, Ver., en el periodo 1997-2007, tesis de maestría en Ciencias Sociales. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana: México.
- Díaz, G. (2019) *Conflicto social, acción colectiva y represión en la sierra de Zongolica, Veracruz: el movimiento social de Tehuipango, 1976-1980*, Tesis de Doctorado, Universidad Veracruzana.
- García, A. (2005) Los Aztecas en el centro de Veracruz. Ilustrada. UNAM, México.
- García, A. (2014). “Historia antigua de la Sierra de Zongolica, VII parte”, *El Mundo de Orizaba*, 3 de septiembre.
- García, E. (2017). *Naturaleza como lucha global. El emerger de la resistencia bajo el modo de vida campesino, Zongolica, Veracruz, 2009*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, tesis de doctorado.
- Hernández, O. (2014) *Zongolica, una Cuidad rural. Trabajo femenino y dinámicas domésticas en Zongolica Veracruz*. Tesis de Maestría, CIESAS-Golfo, México.
- Knight, A. (2000). “Cultura política y caciquismo”, *Letras Libres*, núm. 24, diciembre, México.
- Martínez, A. (2001). *Los sentimientos de la región. Del viejo centralismo a la nueva pluralidad*, ed. Rogelio Carvajal Dávila, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, Océano, México.
- Reyes, L. (1963). *La tierra en el desarrollo histórico de Zongolica, Ver.*, sin publicar, propiedad de la familia Altamirano Hernández, Zongolica, Veracruz, México.
- Reyes, L. (1970). “El Archivo Municipal de Zongolica”, *Historia Mexicana*, 20(1). México.
- Rodríguez, M. (2000). “Ritual, identidad y procesos éticos entre los nahuas de la sierra de Zongolica, Veracruz”, Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.



La Preservación de los Mitos de Origen a través de la Oralidad. El Caso de Agua Naranjo. Santa Isabel Atenayuca, Puebla

❖ Olivia Castillo Castillo

Resumen

La transmisión oral de los saberes de los habitantes de Santa Isabel Atenayuca, Puebla, permite la recreación de su mito de origen y se transforma en una valiosa fuente de información para el análisis discursivo, al tiempo que contribuye a un proceso de preservación de los saberes ancestrales de esta comunidad que ha sido despojada de expresiones culturales fundamentales como la lengua originaria, los referentes físicos que se destruyeron a lo largo del siglo XX, pese a ello esta comunidad conserva manifestaciones culturales en diversos ámbitos de su vida cotidiana. En este capítulo se muestran dos variantes del mito de origen de Santa Isabel Atenayuca. La metodología de trabajo es cualitativa con un enfoque etnográfico y se da a través de entrevistas semiestructuradas con personas de más de setenta años, quienes nacieron en Santa Isabel Atenayuca y han vivido allí o emigrado a otros territorios.

Palabras clave: narrativa personal, oralidad, recreación del mito, Santa Isabel Atenayuca

Introducción

El objetivo de este capítulo es mostrar las recreaciones del mito de origen de la comunidad de Santa Isabel Atenayuca, así como la naturaleza eminentemente oral del mito mesoamericano. En este sentido, se hace mención a los rasgos prototípicos de la oralidad y a algunos de sus aspectos paralingüísticos como herramientas de análisis que permiten aproximaciones más detalladas a la complejidad de la oralidad en la transmisión del mito de origen de esta comunidad.

La estrategia metodológica es cualitativa, se utiliza el método etnográfico, con técnicas de entrevistas semiestructuradas en la recreación de mitos de la comunidad. Los informantes son personas mayores de setenta años, originarios de Atenayuca, algunos de ellos han habitado Santa Isabel Atenayuca toda su vida y otros emigraron en su juventud a la Ciudad de México y regresan solo a visitar su lugar de origen, algunos pasan temporadas en Atenayuca y después regresan a la Ciudad de México. Las entrevistas se realizaron en el municipio de Juan N. Mendez, todas han sido videograbadas y cuentan con la autorización

de los informantes para su estudio y publicación. Cada entrevista se realizó en espacios naturales como los cerros de Atenayuca, terrenos de siembra, lugares en los que se cuentan con referentes espaciales que contribuyen a la narración.

Este capítulo se estructura en seis apartados: el mito y su naturaleza oral, en donde se expone que el mito mesoamericano es necesariamente oral y por lo tanto su transmisión de generación en generación es dinámica y depende de los interlocutores presentes en la narración cara a cara, así como los rasgos de la enunciación y sus elementos paralingüísticos. El segundo apartado se denomina: la oralidad en la recreación del mito, en donde se discute la unicidad de cada narración verbalizada por los hablantes en cada recreación del mito mesoamericano. El tercer apartado describe de manera breve las características de Santa Isabel Atenayuca. El cuarto apartado presenta el mito de origen de Santa Isabel Atenayuca. En el quinto apartado se muestran dos recreaciones del mito de origen, así como su referente físico denominado Agua naranja, en este apartado se describen las recreaciones del mito, así como sus elementos paralingüísticos más evidentes, mostrando la riqueza de estas narraciones. El sexto apartado corresponde a la discusión final.

El mito y su naturaleza oral

La oralidad es un modo de representación desterritorializante en la que ocurre una constante reformulación (Cocimano, 2006). Lopéz Austin (1992; 2006) expone el carácter agentivo de los narradores, son ellos quienes en cada realización producen una recreación y en ese sentido generan una constante evolución del mito. Se trata, de acuerdo con López Austin (2006), de un cuerpo heterogéneo que no puede ser comparado con un ensamble de piezas que corresponden a una misma categoría, en estas recreaciones del mito se pueden perder elementos esenciales que modifican su naturaleza, transformándolo en cuentos o leyendas. Y aún en esa transformación seguirán como obras inacabadas, sujetas a los múltiples cambios que realizarán los narradores en cada nueva ejecución. Aunado a ello, la naturaleza anónima de los narradores es un rasgo que contribuye a la creación colectiva y la expresión de esa identidad compartida. Para situar a la enunciación oral prototípica es importante identificar los siguientes rasgos:

En primer lugar, la participación simultánea de las personas que intervienen en ella. Más que emisores y receptores, se trata de interlocutores.

En segundo lugar, por la presencia simultánea de quienes interactúan, se comparte el espacio y el tiempo, los interlocutores participan cara a cara.

En tercer lugar, porque los interlocutores activan, construyen y negocian en la interacción una relación interpersonal basada en sus características psicosociales: el estatus, los papeles o la imagen (Calsamiglia y Tusón, 2007, p. 18)

Los rasgos que componen a la enunciación oral prototípica señalan las implicaciones de cada uno de estos ellos; se trata de un acto en el que las personas que participan de él son interlocutores y en este sentido mantienen un estatus agentivo en todo el proceso de interacción que se realiza cara a cara, en donde intervienen elementos paralingüísticos evidentes, tales como: la calidad de la voz, las vocalizaciones, el espacio social y personal, la orientación, el lugar, la distancia entre los interlocutores. A nivel de los interlocutores cada enunciación, incluye ilustradores, reguladores y adaptadores a través de los movimientos corporales: emblemas (gestos por palabras), metadisursos (los movimientos del hablar), marcaespacios (señalando lo presente y lo ausente), marcatiempos (pasado, presente y futuro), deícticos (señalando a personas y cosas), pictografías (dibujando con las manos), ecoicos (imitando todo lo que suena), kinetografías (imitando todo lo que se mueve), kinefonografías (imitando movimiento y sonido), ideografías (dando forma visual a los pensamientos), marcasucesos (cómo pasaron las cosas), identificadores (la forma visual de los conceptos), exteriorizadores (nuestras reacciones a la vista), autoadaptadores (tocándose cada persona), alteradaptadores (tocando a los demás) (Calsamiglia y Tusón, 2007, p.39). Estos elementos paralingüísticos intervienen en las prácticas orales y generan enunciaciones particulares que cambian de un hablante a otro, generando narraciones únicas e irrepetibles.

La oralidad está ligada directamente a la recreación de los mitos y cada una de las narraciones implica distintos niveles de expresión oral y paralingüística; López Austin (1992), señala que el relato mítico no puede estudiarse como una entidad aislada ya que su propio nacimiento ocurre al interior de las corrientes culturales de sociedades determinadas, y por lo tanto, cualquier análisis se debe realizar con base en el conocimiento de la tradición de quienes usan estos mitos, los crean y los recrean; de ahí la imperiosa necesidad de analizarlos en el contexto de la cosmovisión en la que se encuentran. A este respecto, Broda (2016) define a la cosmovisión como “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (Broda, 2016, p.13) En este sentido, se recomienda leer los textos contenidos en este mismo libro que desarrollan la propuesta de la territorialidad simbólica ngigua (Gámez, 2022); así como la territorialidad sagrada en San Marcos Tlacoyalco (Martínez, 2022).

En la recreación del mito se pone en juego una mediación de recursos contextuales en la que los participantes asumen que conocen o comprenden la narración de la que están participando y lo conectan con el proceso de comunicación en el que interactúan. Linell (1998) propone el concepto de recontextualización que muestra cómo la oralidad y el contexto crean simultáneamente aspectos complementarios de un mismo proceso, esta autora

observa que:

- a) Algunas recontextualizaciones son *intratextuales* (al interior del propio texto). Por ejemplo, se puede dar en la relación entre las proposiciones individuales y sus respuestas en el diálogo.
- b) Fenómenos intertextuales, que relacionan diferentes textos específicos, discursos y conversaciones, cada uno anclado en sus contextos específicos.
- c) Fenómenos interdiscursivos que ocurren en niveles más globales y abstractos y se refieren a las relaciones entre tipos de discurso. Aquí se refiere a la noción de Foucault de discurso en una cultura particular, de una manera particular, al interior de un género específico, en este caso el relato mítico narrado para un tercero. (Linell, 1998, p. 156)

López Austin (1992) señala que para el análisis del relato mítico es necesario determinar el eje de la narración como un proceso causal, este autor propone que “en términos muy generales puede afirmarse que el relato mítico es la exposición de un proceso causal a cargo de los dioses” (López Austin, 1992, p.269). El denominado eje causal se descubre a partir de su efecto, López Austin (1992) señala que el relato mítico deber ser leído de atrás hacia adelante, lo primero que debe quedar de manifiesto es el efecto y a partir de ello descubrir la lógica de las causas. Para lograr este cometido es necesario tomar en cuenta la complejidad del relato, reconocer el relato principal y cuáles son los secundarios, los niveles de congruencia internos. Y para ello es necesario escuchar cada recreación del mito.

La oralidad en la recreación del mito

La oralidad es una herramienta de investigación que permite traer al presente historias de las comunidades, sus saberes y prácticas, muestra los procesos de interrelación, identificación de las personas y de sus comunidades; a través de estas narrativas se observa la legitimidad que cada hablante quiere darle a su narración, así como la perspectiva desde donde realiza su enunciación (Bruner, 1991; Bolívar y Domingo, 2006; Bernasconi, 2011). Sobre todo cuando narra el mito que da origen a su comunidad. Charaudeau (2009) señala que:

La actividad de “categorización del mundo”, consiste en construir visiones del mundo como universos de discurso que resultan de la manera como los seres sociales, a fuerza de intercambios de lenguaje (pero no solamente del lenguaje), se representan el mundo. Lo hacen de dos maneras. Por un lado, compartiendo saberes de conocimiento y de creencia, saberes que circulan entre los grupos a los que pertenecen y que son movilizados por un juego

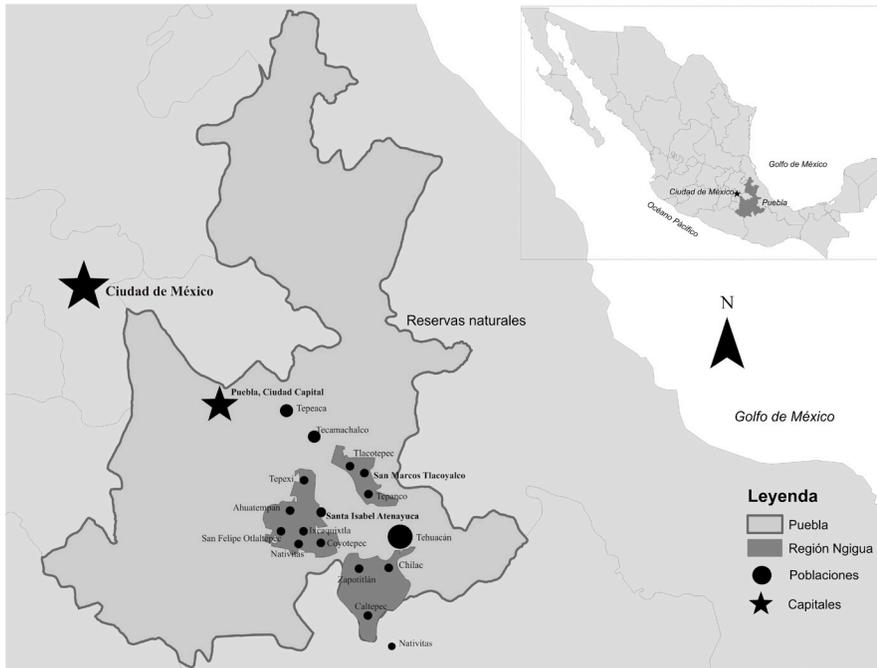
de “interdiscursividad”. Por otro lado, organizando este saber de manera descriptiva, narrativa o argumentativa (Charadeau, 2009, p.17)

Para Charadeau (2009), el espacio de interdiscursividad es aquel en el que circulan imaginarios sociodiscursivos. En el tema que aquí se discute se focaliza a la manera narrativa en la que se organiza el saber a través del mito, y como la narración de una persona tiene un carácter polifónico y da cuenta de la multiplicidad de voces presentes en cada recreación del mito y cómo este mito contribuye a una conformación identitaria colectiva.

Alejos (2006) hace énfasis en la identidad como un fenómeno social, resultado de las relaciones del sujeto consigo mismo y con una multiplicidad de otros; sus tradiciones, sus estabildades de significado que son resultados históricos de las relaciones sociales, de la convención humana. La propuesta de Alejos (2006) acerca de la construcción identitaria apunta al carácter dialógico de las distintas situaciones de interacción; es decir, esta construcción identitaria no se limita a un tipo único de interacción ni a un solo nivel de realidad social, sino al complejo de relaciones “incluyendo las de los humanos con las divinidades y los órdenes morales y éticos puestos en juego (Alejos, 2006, p.58). De ahí que las narraciones aperturen la posibilidad de una interacción dialógica en la que las voces que muestran la diversidad de formas de entender y nombrar al mundo marquen su presencia y resistencia, pese al despojo sistemático de la lengua, los referentes físicos y la pérdida paulatina de prácticas culturales, se observa una supervivencia de saberes ancestrales que ha resistido a las circunstancias adversas para la preservación y desarrollo de sus formas culturales.

Santa Isabel Atenayuca Puebla

Santa Isabel Atenayuca es la cabecera municipal de Juan N. Méndez en el estado de Puebla, se trata de una localidad de origen indígena; ‘Atenayuca’ tiene como base en la lengua nahua, formado de “atl”, agua: “tenamitl”, muralla, cercado o muro; “yutl”, propiedad o cualidad del sustantivo al que se une, “can”, lugar; que significa: “lugar de agua cercada o amurallada” (INAFED, 2020). Cuenta con una población de 2,152 habitantes (INEGI, 2020), la lengua originaria era el náhuatl. Sin embargo, actualmente no hay hablantes de esta lengua, su vitalidad disminuyó de manera drástica en la primera mitad del siglo XX y en este momento está completamente extinta.

Figura 1*Mapa localización de Santa Isabel Ateyanuca, Puebla*

Nota. Autor: Sabino Martínez Juárez, 2011.

El paisaje está dominado por un relieve montañoso con cerros de hasta 2,500 metros sobre el nivel del mar. Hacia el oeste, se conecta Tepexi de Rodríguez, con planicies que alcanzan 1,900 metros sobre el nivel del mar. Se puede observar esta transición geográfica desde los cerros y llanos que constituyen un paisaje único.

El territorio de Santa Isabel Atenayuca se caracteriza por un clima templado subhúmedo con lluvias en verano, lo que marca una clara diferencia entre el paisaje verde en esta temporada contrario a un paisaje seco en los meses de diciembre a marzo aproximadamente. El principal ecosistema es de paisaje xerófilo, cuya vegetación natural predominante es de tipo semidesértico, con grandes zonas de matorral crasicale asociados con cardonales, izotales, nopaleras, tetecheras, magueyales, lechuguillales, entre otros (CONABIO, 2021).

El paisaje durante gran parte del año es semidesértico por lo que el agua constituye un recurso escaso y sumamente apreciado, en este sentido, es relevante que el mito de origen de esta comunidad esté ligada directamente con el agua. El mito que explica el origen de este pueblo está ligado al agua y a un espacio particular: agua naranjo. La historia que aún relatan los habitantes de más avanzada edad en la comunidad es el tema de este trabajo de investigación.

El mito de origen en la comunidad indígena de Santa Isabel Atenayuca

Existen diversas aproximaciones teóricas a los mitos, en las que surge como una constante la apropiación simbólica del universo y en donde se reflejan y norman las conductas sociales humanas. Se trata de una normatividad sagrada que únicamente cobra sentido en la vinculación sagrada que la legitima (Bartolomé, 1992). Desde una perspectiva discursiva, la enunciación toma un papel crucial, pues es a través de la oralidad con todos los elementos que ello implica, que se transmite un mito de generación en generación. La enunciación implica aspectos prosódicos, la forma en la que se enuncia, el ritmo, los énfasis, el volumen; lo que se conoce del contexto situacional, las prácticas, lo no verbalizado pero sí entendido en una comunidad. En lo que toca a su vitalidad en las comunidades, Bartolomé (1992) señala que la narración mítica únicamente es operante para quienes creen en ella; pero aun cuando estas narraciones sean desacralizadas, continúan reflejando los aspectos simbólicos de la cultura de origen.

El mito nos permite reconocer la forma en la que una cultura configura su creación, y al mismo tiempo, nos muestra aquello que no podemos develar debido a que no formamos parte de la situación de enunciación en su sentido más amplio. Cada enunciación cuenta con su propia fuerza ilocutiva y performativa, es decir, la intención comunicativa y la realización en la propia enunciación. Como ha señalado Austin (2008), quien explica el proceso de hacer cosas con palabras, para ello es necesario que existan varios factores, tales como convenciones aceptadas por los participantes, personas y circunstancias que legitimen la interacción. Las narraciones señalan elementos a los que no tenemos un acceso completo, tal como advierte Bartolomé (1992), ya que al publicar un mito se interrumpe de alguna forma su proceso de transmisión oral, al llevarlo a una especie de congelamiento, pues únicamente se muestra un modelo de referencia unitario, aunque la intención sea dar a conocer una de sus múltiples posibilidades. En este texto se muestran dos variantes del mito de origen de Santa Isabel Atenayuca, cada una contiene las transformaciones, la memoria y creatividad de cada uno de los narradores, se trata de dos expresiones de una multiplicidad de recreaciones posibles de este mito. Ambas narraciones sitúan al mito de origen de la comunidad en un espacio geográfico particular, lo que coincide con hipótesis generales que dan cuenta de otros mitos mesoamericanos:

- 1) La latitud del sitio donde se asienta el o los grupos humanos (o las latitudes de los sitios migratorios) –en el que se establece uno o varios puntos de observación astronómica a simple vista de acuerdo con las características distintivas del entorno espacio-temporal–.
- 2) El sitio de asentamiento se transforma en el centro del mundo o

axis mundi desde el cual se despliega la dimensión espaciotemporal global usando las características distintivas del entorno natural o transformándolas y desde el cual se registran sistemáticamente los acontecimientos tiempospaciales o prácticas astrodiscursivas.

- 3) Las unidades astronómicas del supramundo (en presencia, mediante explícitos concretos) y las del inframundo (en ausencia, mediante implícitos abstractos), efectúan las prácticas astrodiscursivas que los observadores terrestres (del mundo) perciben, reciben y decodifican para reconstruir los sistemas astrodiscursivos, gracias a los códigos de reconocimiento que posibilitan la interpretación de los mismos por parte de los observadores de los cielos.
- 4) La interacción comunicativa, *interdiscursividad total* entre los observadores y las unidades astrodiscursivas o con los intermediadores culturales, condiciona de manera orgánica las formas de vida de las culturas mesoamericanas (González, 2008, p. 217)

Las características físicas de Agua Naranjo en Santa Isabel Atenayuca con respecto al resto del paisaje son particulares, debido a que se trata de un micrositio húmedo; se localiza a un costado del cerro denominado Teperueda. Alrededor de este sitio es posible observar vestigios de montículos de piedra conocidos como teteles que fueron destruidos casi en su totalidad durante el siglo XX. Este espacio es el referente físico en el mito de origen de esta comunidad y en donde se puede observar una piedra que tiene una forma semejante a una cabeza de serpiente.

Figura 2

Perspectiva de la serpiente en Agua Naranjo



Nota. Autor: Olivia Castillo Castillo, Junio, 2021.

Figura 3

Serpiente costado en Agua Naranjo



Nota. Autor: Olivia Castillo Castillo, Junio, 2021.

Este espacio es muy apreciado debido a la constancia del agua, la cantidad es mínima, pero permanente. Sin embargo, en temporada de lluvias es posible observar un paisaje en el que el agua se convierte en protagonista de este espacio.

Figura 4

Mini presa en Agua Naranjo



Nota. Autor: Olivia Castillo Castillo, Junio, 2021.

Figura 5

Agua naranjo en época de lluvia



Nota. Autor: Olivia Castillo Castillo, Junio, 2021.

Figura 6

Agua naranjo en época de lluvia (1)



Nota. Autor: Olivia Castillo Castillo, Junio, 2021.

Agua naranjo y el mito de origen de Santa Isabel Atenayuca

Los habitantes de Santa Isabel Atenayuca han mantenido un mito de origen de la comunidad, sobre todo entre los habitantes de edades más avanzadas. A continuación se muestran dos relatos que establecen al lugar llamado Agua naranjo como un espacio en el que transcurren hechos relevantes para la creación de los habitantes de Santa Isabel Atenayuca:

Mis abuelos nos contaron que en el agua naranjo había una serpiente y que todos los pobladores se iban a traer agua y la serpiente se los devoraba y al final de cuentas se acabó toda la gente nomás quedó un solo hombre y ese hombre tenía como compañera a una perrita y él se dedicó a cuidar sus rebaños y en el trayecto del tiempo pasó mucho tiempo ya él llegaba a su casa su casa era de madera de palitos digamos en aquel entonces y allí había digamos un palo atravesado que le nombraban tirantes y según él después le extrañaba que llegaba a la casa y encontraba la comida hecha y pensaba él ¿qué persona llegaba a hacerlo?, ¿por qué no esperaba?, y nunca pudo encontrarla. Hasta que él se puso a observar con el tiempo que la perra se le desaparecía al medio día o antes del medio día se le desaparecía. Llegó el momento en el que él decidió espiar quién era la persona que llegaba a hacer la comida. Entonces, fue como encontró a la perra moliendo el maíz para hacer las tortillas y su traje de perra estaba colgado en el tirante. El hombre al ver a la perra y el traje, agarró el traje y lo metió a la lumbre y la perra lloraba que por qué le quemó su traje. Al final de cuentas se quedó la perra a vivir como pareja de él y por eso la raza de nosotros, los pobladores de origen somos de raza de Tenanzescuinle, que quiere decir hijos de perra. Ángel Gines, 84 años

El narrador enuncia al mito desde la perspectiva de un tercero, lo que contaban los abuelos acerca del origen de los habitantes de Santa Isabel Atenayuca. El primer personaje de este relato es la serpiente que devoró a todos los habitantes, con excepción de uno, a partir de este hecho inicia el relato de la perra que se transformaba en mujer para moler y después regresa a su forma animal con la piel de la perra, hasta que es descubierta y el hombre quema esa piel de perra y la mujer se convierte en su pareja, lo que da inicio al origen de los pobladores de Santa Isabel Atenayuca. El narrador se reconoce en el origen de este mito “los pobladores de origen somos de raza de Tenanzescuinle, que quiere decir hijos de perra”, alejándose de la posición asumida al inicio de la narración en el que la historia pertenecía a sus ancestros. Los elementos paralingüísticos utilizados por este hablante muestran marcadores de temporalidad y algunos deícticos señalando la dirección en la que se encuentra el lugar denominado Agua naranjo.

El mito de la perra que se convierte en mujer se menciona como notas al calce en la investigación de López Austin (2006, p. 425), quien expone que en algunos casos explica el origen del género humano; en otros una referencia a la irrupción bíblica en torno a las razas humanas; en otros el de una o varias etnias e incluso menciona la posibilidad de una lectura con tintes autodenigrantes. Por otra parte, Trejo (2000) encuentra puntos de coincidencia en distintas tradiciones étnicas, en las que categoriza tres grandes secuencias, a este respecto es relevante señalar que en ninguna de estas secuencias se menciona a la serpiente que devora a los habitantes, tal como podemos observar en el siguiente cuadro elaborado por Trejo (2000):

Tabla 1

Secuencias de narrativas de la esposa perro

	1ª. secuencia	2ª. secuencia	3ª. secuencia
Horcasitas	" diluvio "	esposa-perro	nueva humanidad
Totonacos de Veracruz	diluvio	esposa-perro	nueva humanidad
Huicholes	" diluvio "	esposa-perro	nueva humanidad
Coras	diluvio "	esposa-perro	aventuras del hijo
Nahuas de la Sierra Norte de Puebla	no hay secuencia	esposa-perro	nueva familia
Totonacos de Zongozotla 1	" migración "	esposa-perro	fundación
Totonacos de Zongozotla 2	" no hay secuencia "	esposa-perro	fundación

Nota. Elaborado por Trejo (2000, p.58).

Las secuencias dos y tres son narrativamente cercanas con el inicio de una nueva humanidad. Trejo (2000) señala que por la distribución geográfica del relato se puede observar unidad en la cosmovisión de los pueblos. Incluso el diluvio forma parte de los mitos reportados por los narradores de Santa Isabel Atenayuca. A continuación se muestra una narración más amplia de este mito:

Cerca del agua naranjo, donde hay agua, cuando yo conocí, que allí siempre hay agua, nunca se seca, Vidal se dará cuenta que hasta se ve la cabeza de la culebra y me cuentan que allí iban a traer agua las personas y me cuentan que estaba una serpiente que se los estaba comiendo, que se los está acabando las culebras. Quedó el último cristiano, cada que iban no regresaban, eso me contaron, entonces dicen que allí iba a ser como la ciudad de Orizaba porque allí estaba el animalito ese, pero ya que llegó la vez que uno tuvo valor y lo machetio la colita y la cabeza se fue, así me contaban, que la cabeza se fue para el estado de Veracruz, pero aquí se decía que iba a llover mucho. Bueno lo entiendo porque cuando este tiempo de agua y ese cerro que vemos allí, allá hasta la punta, allí es donde se ponen las nubes y seguro llueve esta región, y bueno lo entiendo que sí. Allá en ese monte, porque allá se pone la nube y la lluvia cae cuando corre el oriente, ese va pa rumbo Puebla, México, pa' ya y ya no nos toca. Entonces lo entendí y también por allá, parte el ojo de agua, también hay agua, esos cerros los conozco yo, más ya no vi.

La culebra del agua naranjo se había comido a todos y sólo quedaba un hombre y una perrita, una cachorrita. El hombre se iba para el monte y la cachorrita lo seguía, se iban al cerro. A su mujer se la comió la serpiente, cuando venía se sorprendía ¿quién muele?, había tortillas, ¿quién ponía la lumbré? Y se preguntaba, “a poco mi mujer vivirá, porque ya se perdió allí, pero ¿quién muele entonces?, se puso a pensar, pero no se daba cuenta que el cachorrito venía. Otra vez se fue al monte y lo vio “el perrito ya no aparece”, cuando viene lo encuentra y otra vez allá va vestidita de perrito, pero cuando viene de vuelta él, ya dice, hay tortillas de vuelta ¿pues quién molió?, entonces se imaginó él, “será que la cachorrita viene a hacer comida, ¿cómo?, vengo y hay todo” se desaparece, dice “ahora la voy a espiar”, se jue, se la llevó al monte, que se desaparece el perrito de él y que la sigue. Así me contaron, la siguió, se vino, cuando vino dice, ya está abierta la casa, pero ya se aparentaba una mujer, se le presentó a él, su cuerito de la perrita lo sacó y lo puso allí en un palito, en un hilito, allí lo tendió afuera, vino el hombre y dijo “si allí está mi mujer, la mujer está moliendo, pero el cuerito aquí está colgado, que agarra dice, que se lo quería esconder y ya habló, le dice “no, no, no me lo quites ese es mi vestido”, “no, dice, yo te lo voy a quemar”, “no, no me lo quemes, ¿yo con qué me visto?”, pues no lo quemó y después dice ese se hizo su mujer. Y ese dice que engendró de vuelta y ya hubo familia, dicen de que allí venemos,

yo no sé cómo venimos a este mundo, yo dicen lo creo y no lo creo, pues a lo mejor sí de los de antes, quién sabe cómo eran sus formas de vivir. Y eso quedó de historia para nosotros, bueno nosotros lo contamos, muchos lo creen, muchos no lo creen, pero son historias que quedaron. Hay muchas historias que me contaron, ya hasta se me olvidaron, cuando era yo chamaco oyía yo. Gregorio Soriano Castillo (78 años).

Esta recreación del mito de origen contiene nuevos elementos, en esta narración la serpiente es la proveedora de agua, su presencia en el lugar habría garantizado agua permanentemente. Sin embargo, fue herida y huyó del lugar. El narrador establece una comparación con otro espacio geográfico que tiene un clima lluvioso como una de sus principales características y realiza comentarios con respecto a su conocimiento del comportamiento de las nubes de lluvia dependiendo de las corrientes de aire, después de este paréntesis narrativo, retoma el relato en el punto en el que la serpiente había devorado a todos los habitantes con excepción de uno que únicamente contaba con la compañía de una perrita. Los recursos narrativos enunciados incluyen un discurso referido en donde se cita lo expresado por los personajes de la narración, en este caso el hombre y la perrita. El narrador realiza enunciaciones que exteriorizan las dudas del hombre con respecto a quién es la persona que hace la comida, muele el maíz para hacer tortillas y realiza las tareas de la casa. Expone una estrategia para descubrir a la persona que preparaba los alimentos, elabora un plan y lo lleva a cabo. El narrador desarrolla un diálogo entre los personajes y se observa que en, esta recreación del mito el hombre no quema la piel de la perra y utiliza el diminutivo como un recurso para expresar una forma afectiva hacia el personaje femenino de la historia.

El narrador se encuentra en el patio de la casa de su madre, desde donde se pueden observar con facilidad los cerros y durante su recreación del mito, hace un uso constante de elementos paralingüísticos, el uso de deícticos señalando el cerro en el que se encuentra el lugar denominado Agua naranja, así como el lugar por donde huyó la serpiente, los cerros en los que se forman las nubes y la dirección que siguen. En cuanto a la descripción de los personajes, hay un uso constante de pictografías, en las que dibuja con las manos la proporción de tamaño de la perra, kinetografías a través de las cuales imita el movimiento de la serpiente, el movimiento del hombre en su recorrido al campo y el regreso a casa. Marcadores de sucesos, en los que indica los momentos que el narrador considera centrales en la recreación del mito. Así como ideografías de los elementos que estaban presentes en la casa del hombre, el lugar en el que la perrita dejaba su traje y la descripción gestual de la piel que cubría a la perrita. Se trata de una narración con múltiples niveles de información para los interlocutores presentes en esta narración.

Se puede observar que las dos narraciones enunciadas por habitantes de Santa Isabel Atenayuca incluyen a los personajes centrales del mito, ambos inician sus relatos con el personaje de la serpiente que habitaba en Agua naranjo y que devoraba a los pobladores, hasta que se extinguió la población lo que desencadena la siguiente parte del mito que da origen a esta comunidad. Se observa que cada recreación contiene los elementos que reflejan la memoria, creatividad y habilidades narrativas de cada persona. Se observan diversos recursos verbales y paralingüísticos utilizados por los narradores, estos datos proporcionan una sólida evidencia a la unicidad de cada recreación oral del mito que engloba a los elementos paraverbales presentes en cada interacción.

Discusión final

La recreación del mito de origen de dos habitantes de Santa Isabel Atenayuca muestra la vitalidad de saberes ancestrales en una comunidad que dejó de utilizar su lengua originaria a mediados del siglo XX y en la que los referentes físicos como los teteles o las paredes del cerro sagrado se han destruido sistemáticamente. Se observa un mito compartido entre distintas comunidades, con secuencias narrativas similares y con la particularidad de establecer una relación causal, en la que la serpiente extingue a toda una comunidad y da inicio a un nuevo origen. El espacio físico denominado Agua naranjo es identificado por la piedra que asemeja la cabeza de esa serpiente mítica, en este sentido se observa que, si bien en ninguna de las narraciones se establece una relación sagrada con este espacio o con el propio mito, sí expone saberes ancestrales, así como elementos simbólicos de la cultura de esta comunidad. La oralidad es la forma natural en la que un mito se transmite de generación en generación y las recreaciones de este mito, muestran por un lado su particularidad narrativa y por el otro proporcionan elementos paralingüísticos que enriquecen cada una de las enunciacines, dar cuenta de estos elementos característicos nos da nueva información acerca del conocimiento del territorio, así como de la organización y categorización del mundo desde la mirada de los habitantes de Santa Isabel Atenayuca.

Referencias

- Alejos García, J. (2009) *Identidad cultural y tradición oral en Mesoamerica* en Discurso, identidad y cultura. Perspectivas filosóficas y discursivas. Carmen Curcó y Maite Ezcurdia compiladoras. UNAM. Ciudad de México
- Alejos García, J. (2006) Identidad y alteridad en Bajtín. En *Acta Poética* 27. UNAM. Ciudad de México
- Austin, J. (2008). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós. Ciudad de México
- Bartolomé, M. (1992) Revisitando la mitología. Textos míticos y educación indígena. *Antropología*, (29). Ciudad de México
- Bernasconi Ramírez, O. (2011). Aproximación narrativa al estudio de fenómenos sociales: principales líneas de desarrollo. *Acta Sociológica*, (56), (septiembre-diciembre), 9-36. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ras>.
- Bolívar, A., y Domingo, J. (2006). La investigación biográfica y narrativa en Iberoamérica: Campos de desarrollo y estado actual. *Forum: Qualitative Social Research*, 7(4), Art.12. Septiembre.
- Broda, J. (2016) El agua en la cosmovisión de Mesoamérica en *Agua en la Cosmovisión de los pueblos indígenas en México*. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. Ciudad de México
- Bruner, J. (1991). *The Narrative Construction of Reality*. Critical Inquiry 18 by The University of Chicago.
- Calsamiglia, H., y Tusón, A. (2007). *Las cosas del decir*. Manual de Análisis del discurso. Ariel. Barcelona
- Castillo Castillo, O. (2021) Registro fotográfico de Santa Isabel Atenayuca, Puebla.
- Charaudeau, P. (2009) Tercero ¿dónde estás? A propósito del tercero en el discurso. En *El "tercero"*. Fondo y figura de las personas del discurso. BUAP. Puebla
- Cocimano, G. (2006) La tradición oral latinoamericana. Las voces anónimas del continente caliente. *Araucaria*, 8(16). Universidad de Sevilla España.
- CONABIO (2021). Matorrales. Ecosistemas de México. <https://www.biodiversidad.gob.mx/ecosistemas/Matorral>.
- Gómez, A. (2022, en prensa). Territorialidad simbólica indígena. Acercamiento etnográfico a los etnoterritorios del sur de Puebla. En *Territorios indígenas, educación e interculturalidad en la región sureste de Puebla y sur de Veracruz*.
- González Tejada, R. (2008). Tiempo espacio vs cosmoconcepción retórica visual huichola. En *El cuerpo, el sonido y la imagen*. Helena Beristáin-Gerardo Ramírez Vidal Compiladores. UNAM. Ciudad de México
- Gines, A. (2021). Entrevista en Santa Isabel Atenayuca, Puebla. Junio
- INAFED (2020). Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México. <http://www.inafed.gob.mx>.
- INEGI (2020). Espacio y datos de México. <https://www.inegi.org.mx>.

- López Austin, A. (2006). Los mitos del tlacuache. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM. Ciudad de México
- López Austin, A. (1992). Homshuk. Análisis temático del relato. *Revista de Antropología*, (29). UNAM. Ciudad de México
- Linell, P. (1998). *Approaching Dialogue. Talk, interaction and contexts in dialogical perspectives*. John Benjamins Publishing Company. Philadelphia
- Martínez Juárez, S. (2011). Cosmovisión como construcción del territorio. Sistema tradicional de manejo y captación de agua de lluvia (jagüey) como relación hombre-naturaleza en un pueblo originario. El caso de San Marcos Tlacoyalco (Tesis de magister). Pontificia Universidad Católica de Chile
- Martínez Juárez, S. (2022, en prensa). Territorialidad sagrada en San Marcos Tlacoyalco. Aproximaciones teóricas y etnográficas. En *Territorios indígenas, educación e interculturalidad en la región sureste de Puebla y sur de Veracruz*.
- Ortiz Rescaniere, A. (2006). *Mitologías Amerindias*. Editorial Trotta. Madrid
- Soriano Castillo, G. (2021). Entrevista en Santa Isabel Atenayuca, Puebla. Mayo
- Trejo Barrientos, L. (2000). La esposa-perro mesoamericana. Análisis del mito de origen de Zongozotla, una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla. Tesis de Licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ciudad de México.



El Impacto de Maquiladoras Textiles en el Agua de San Francisco Altepexi, Puebla. Repercusiones en la Vida Comunitaria y Posibles Propuestas

❖ Leticia Aparicio Soriano

Resumen

El presente capítulo deriva de una investigación social, el cual obedece, por una parte, al tema de la organización cooperativa en una comunidad nahua en el Valle de Tehuacán, Puebla, su administración del agua y sus formas identitarias para afrontar problemáticas ambientales y por otra al trastocamiento de estas formas por políticas del mercado global que han invadido la zona con industria maquiladora, y de agronegocios, generando contaminación del agua. Aunado a lo anterior, como parte de una propuesta metodológica de investigación-acción participante / coinvestigación, se buscó plantear junto con una agrupación campesina, además de un protocolo de investigación sociocultural, posibles respuestas de intervención frente a dicha problemática.

Palabras clave: Investigación acción participante, cooperativa, pueblo nahua, socio ambiental, derechos laborales.

Introducción

Sociedades cooperativas campesinas como La Guadalupana, ubicada en Altepexi, Puebla son afectadas por políticas de competencia de mercado desleal devenidas de tratados de libre comercio como el NAFTA, o TLC, y lo que actualmente se vive como una fase del capitalismo en su etapa global: el neoliberalismo. Con sus valores de maximización de ganancia, de explotación de los llamados recursos naturales y de acumulación de poder económico y político, los territorios indígenas son codiciados por corporaciones transnacionales para en ellos instalar grandes zonas industriales, dañando ambientalmente el territorio. Sumado a la devastación de los ecosistemas, se tiende a la desaparición de formas locales de organización social, cultural, económica y política de las comunidades a las que transversa, acarreando un sin fin de problemáticas como lo son división, desorganización, desmovilización, miedo, apatía, pero además problemas ligados a la devastación de identidades propias, bien apoyados

por toda una serie de estrategias de mercado que bombardean, venden, pero también imponen formas ajenas dentro de los modos de organizarse de estas comunidades.

Así, a través de metodología para la investigación acción participante utilizada por el Trabajo Social, se aborda un caso en que una comunidad indígena está experimentando una serie de repercusiones socioambientales dadas por la dinámica de la industrialización en su territorio (entre los que destacan la violación de derechos laborales a las mujeres) el planteamiento de una investigación tendiente a observar una serie de hechos, pero también reflexionar sobre la posibilidad de generar propuestas de intervención.

Hacia dónde se dirigió la investigación

Dicha apuesta tuvo como objetivo investigar los problemas sociales causados por industrias, pero también esbozar una serie de estrategias de solución, donde estas se propongan y desarrollen a partir de formas identitarias y valores propios de la comunidad para dar respuesta al problema socioambiental resultado de la contaminación del agua.

Dado lo anterior se planteó una pregunta central: ¿dentro de este proceso, qué papel juega la Investigación Acción Participante (IAP) en la generación de propuestas eficaces a la solución de la contaminación del agua?

En torno a planteamientos teórico-metodológicos

La IAP y la coinvestigación tienen sin duda relación, son dos planteamientos teórico-metodológicos que sugieren es posible desde la academia comprometerse socialmente con las comunidades, no sólo para investigarlas sino también con la intención de unir esfuerzos hacia la producción de conocimiento, así como para el actuar, para el quehacer con los sujetos en sus diversas y complejas realidades. En éste sentido, Hale (2008) plantea optar “por una alianza básica con un grupo de sujetos organizados en lucha”. Tal alianza supone un traslape de metas socio-académicas y la identificación y el compromiso en el ámbito social e incluso político (Köhler, 2011). Se busca que el planteamiento de investigación sea descolonizador, apoyando a las luchas de los sujetos subyugados por lógicas e intereses externos a ellos como las formas políticas aún vividas en Latinoamérica por la colonización, o los estragos causados por el neoliberalismo.

Teóricamente, la coinvestigación plantea relaciones horizontales entre quien investiga y con quienes investiga. Resulta un diálogo entre el conocimiento científico por una parte y el conocimiento popular por otra. Promover que ambos en una misma dirección tengan mutuos beneficios de

la tarea de investigar conjuntamente, y obtengan frutos quienes sobre todo se encuentran en desventaja social. Más que investigar en nombre del “otro”, lo que se hace es investigar con él, de suerte que se posibilite un diálogo de saberes no subordinado a campos de significación rígidos y epistémicamente jerarquizados (Echeverri, 2008).

Lo anterior es sin duda un reto epistémico ya que la producción de conocimiento no siempre se lleva a cabo en un contexto donde las distintas partes se encuentren en igualdad de circunstancias, condiciones, e intereses, pues la producción teórico-metodológica de origen se encuentra únicamente comprometida con la disciplina, no así con la sociedad. Por otra parte, nos hallamos ante dilemas planteados por lógicas distintas de poder. El poder quizás hegemónico de la academia y el poder que no necesariamente tienen los sujetos con quienes se busca entablar diálogo, lo cual los situaría en desventaja. Sin embargo, con todas estas consideraciones en cuenta se buscó promover el desarrollo de un trabajo dialógico entre una propuesta académica y los intereses de una organización campesina por cuidar un recurso natural que les da vida.

San Francisco, Altepexi, Puebla

La comunidad donde se llevó a cabo la investigación es uno de los 217 municipios del estado de Puebla. Se encuentra en la parte sureste del estado, y en el valle de Tehuacán. De acuerdo con el Plan de Desarrollo Municipal de Altepexi, Puebla, la denominación del municipio de Altepexi procede de la toponimia proveniente de las voces nahuas de “atl”, agua; “tepexitl”, peñasco, y “c”, en; se forma Atl Tepexi-C, cuyo significado es “agua en el peñasco” (Plan de Desarrollo Municipal de Altepexi, Puebla, 2018-2021).

Datos obtenidos por investigadores como Whiteford y Enge (1989) sugieren que hidrológicamente la comunidad pertenece a la cuenca del Papaloapan y que Altepexi está situado en una zona donde hay corrientes y los sistemas de aguas subterráneas, lo que hace que el agua sea uno de sus principales recursos naturales. Siendo sus habitantes autoadscritos al pueblo nahua, ya sea por el habla de la lengua náhua, o el mexicano como sobre todo lo refieren en pláticas y entrevistas; además de reconocer los elementos de identidad cultural nahua como parte de su cotidiano vivir: danzas, gastronomía, elaboración de artículos artesanales, tecnología ancestral para extracción de agua. Según la Enciclopedia de los Municipios del Estado de Puebla (INAFED, 2021), grupos nahua hablantes se establecieron en el territorio del Valle de Tehuacán, iniciando su fundación; en la última parte de la época colonial formó parte del antiguo distrito de Tehuacán, constituyéndose para 1930 en municipio; la cabecera municipal es el pueblo de San Francisco Altepexi.

Caracterización del problema

Los habitantes del Valle de Tehuacán, Puebla y sus pueblos de los alrededores incluyendo San Francisco, Altepexi, valoran y respetan el agua como la fuente principal de la vida en la Tierra. El agua se usa para regadío de cultivos desde la antigüedad en esta región, también llamada “La Cuna del Maíz”. Además, el agua tiene un valor cultural para las comunidades indígenas nahuas que han habitado esta zona durante siglos, y que no solo la aprecian por su valor económico y social, sino también es altamente respetada tomando en cuenta que es un regalo de la tierra.

Actualmente, los descendientes de estas comunidades nahuas encuentran sus prácticas tradicionales, culturales, y económicos relacionados con el uso diario de agua bajo amenaza de desaparición. De acuerdo con el Círculo de Azul¹³, una ONG que ha llevado a cabo la investigación sobre este problema a principios de 1990, la región de Tehuacán adquirió la distinción de la clasificación entre los diez centros metropolitanos más contaminados del país. Este regalo de la madre tierra está siendo contaminado por la industria maquiladora, y el procesamiento de cerdo y pollo.

El preciado líquido, reciclado después de su uso industrial, se utiliza para el riego de cultivos en San Diego Chalma, San Francisco, Altepexi, San Gabriel Chilac, así como otros pueblos de la región de Tehuacán. El clima local es semiárido, y el sustento de los agricultores depende en gran medida de conseguir el agua de fuentes subterráneas.

Granjas de cerdo y de pollo cercanas, pertenecientes a las principales empresas del sector agroindustrial mexicano satisfacen su necesidad de agua mediante la perforación de caros pozos profundos en los acuíferos subterráneos que afectan a los muchos campesinos en el valle y que se ven finalmente obligados a hacer frente a la escasez de agua resultante.

Asociaciones comunitarias del Valle de Tehuacán, llamadas sociedades de aguas¹⁴, tales como La Guadalupana, trabajan para la administración del uso del agua en los pueblos; la escasez y la contaminación socavan una de sus principales fuentes de ingresos para mantener a sus familias, al afectar la producción de sus tierras. Además, la salud de los integrantes de la comunidad, las actividades de trabajo campesino relacionados con la gestión del agua y la prevención de la población sobre su derecho de acceso al agua potable son

¹³ Dato obtenido de: <http://www.circleofblue.org/waternews/2010/world/tehuacan-valley-map>

¹⁴ Una sociedad de aguas es una organización democráticamente estructurada que se forma en torno al recurso natural del agua. Sociedades campesinas en el Valle de Tehuacán se han agrupado para administrar el vital líquido utilizado sobre todo para destinarlo a la agricultura. La membresía se da sobre todo por paisanaje, entre vecinos, o como resultado del trabajo comunitario.

algunos de los aspectos sociales que están dirigidos por el problema investigado. Como resultado de ello, este trabajo de investigación explicó en qué medida la Sociedad Autónoma de Aguas La Guadalupana ha jugado un papel en el problema de la contaminación del agua, a través de una forma de organización campesina que podría ser parte de una estrategia de resistencia a través de la identidad.

El manejo y distribución del agua de galerías, manantiales y pozos en sociedades cooperativas de indígenas en la región del Valle de Tehuacán, Puebla es un trabajo colectivo. Dicha organización, en torno a lo comunitario, ha impulsado la generación de agrupaciones que tienen una autonomía económica y un modo de regirse fuera de las reglas impuestas por el gobierno oficial, dando grandes posibilidades de generar formas de organización sólida, que contribuyan a la construcción de un pueblo próspero. Así, se evade el control autoritario y paternal que por años han tenido políticas indigenistas, impuestas para administrar los recursos naturales en las comunidades indígenas. Asistencialismo que lejos de promover cambios estructurales para lograr un desarrollo desde una perspectiva propia, solo incrementa dependencia al generar y perpetuar círculos de pobreza extrema. Es pues, en esas formas de colectividad de las sociedades de agua en la región, donde se encuentran rasgos propios de mecanismos de organización desde una identidad indígena, donde existen posibilidades de solución a problemas económicos, políticos, sociales, de género, ambientales y los tendientes a la afectación del tejido cultural propio, a partir de una autonomía y autogobierno.

Metodología para abordaje

Con la finalidad de buscar respuestas tendientes a la solución a dicho problema, y en un afán por conducirnos a lo local y de enfatizar el análisis de ello, un tanto fuera de indagar en un ámbito de las mega esferas, nos dirigimos a realizar una investigación participativa que inició durante el verano de 2010¹⁵ en la Sociedad cooperativa ya mencionada. Para tal abordaje, en diversas reuniones con 120 campesinos nahuas, miembros de la organización, se ubicó el problema socio-ambiental descrito en este artículo, así como otros relacionados. Igualmente la metodología se guió por la recolección de datos etnográficos para identificar la percepción de la gente sobre la contaminación del agua y saber si están de

¹⁵ Investigación que buscar dar seguimiento. Durante 2018 se retomó generar un espacio de investigación participativa en el Municipio de San Francisco Altepexi, en el que se abordaran temas sobre problemáticas sociales, entre ellas las de medio ambiente, salud, y educación como líneas de investigación principales. Actualmente en 2021, el ejercicio se ha interrumpido por el fenómeno global de confinamiento dada la pandemia causada por el virus SARS-COV 2 Coronavirus, lo cual ha detenido la implementación de la propuesta.

alguna manera organizados de acuerdo a formas propias de la comunalidad indígena, para afrontar la problemática pero también reflexionar sobre la forma en que conjuntamente a la labor de investigación que se me permitió llevar a cabo se podrían plantear alternativas de solución. Para dicha encomienda se llevaron a cabo pláticas estructuradas y al final de estas se llegó a una reflexión a partir de cuestionamientos, donde los investigadores nos situamos como co-aprendices más que expertos, compartiendo como compañeros retos éticos, de tal modo que juntos generemos aproximaciones que reflejan tanto perspectivas populares como científicas (Corbun, 2002). Dentro de los miembros de la sociedad cooperativa, se buscó a los líderes, y los actuales representantes de la mesa directiva de la Sociedad de Aguas La Guadalupana, así como a otros miembros de la asociación que tuvieron voluntad de compartir su testimonio, narrar la historia de cómo fue creado el grupo, cuáles son sus objetivos, como han sido beneficiados por la organización, y cuáles son los problemas que han enfrentado juntos, así como de qué forma han encontrado soluciones a estos. Se llevaron a cabo entrevistas estructuradas y semiestructuradas, que duraron en general una hora, hasta algunas que tardaron aproximadamente 5 horas, tomando éstas un matiz de denuncia a conflictos ambientales generados por la contaminación del agua, pero también a los problemas sociales en la comunidad.

El testimonio de la gente de fuera del grupo de enfoque, pero que también está relacionada con la problemática, tales como representantes de organizaciones civiles, administradores del municipio, o autoridades gubernamentales, con relación al control del agua, son parte del marco general del proyecto de investigación, lo cual fue recuperado igualmente por medio de entrevistas.

Cabe mencionar que la problemática planteada lamentablemente sigue siendo actual, continúa en ésta última década. En los últimos 10 años, después de la fase de investigación ya planteada, hemos mantenido contacto con campesinos de la organización de aguas La Guadalupana, teniendo ellos testimonios sobre las condiciones, mismas que no han variado a favor de ellos. Durante el verano de 2018 se visitó la comunidad para revisar la viabilidad de retomar investigaciones sobre medio ambiente, salud mental, o incluso algún nuevo tema prioritario para la comunidad, sobre todo fenómenos en torno a problemáticas sociales, así como analizar las condiciones de factibilidad para ello. Aunado a trámites y permisos en la comunidad, al igual que en la Universidad Nacional Autónoma de México. Así, durante las conversaciones que se tuvieron, campesinos e integrantes de la comunidad nos hablaban de un panorama de diferentes problemáticas sociales que siguen ocurriendo, entre ellas, las medio- ambientales, causadas por la industria maquiladora. Sin embargo para 2020-2021, y en el actual contexto de pandemia por SarsCOV2, coronavirus, el proceso ha sido detenido.

Hallazgos sobre el daño ambiental

La contaminación del agua en el Valle de Tehuacán en los últimos 30 años obedece a las descargas residuales de las lavanderías por la industria maquiladora. Si bien esta ha retirado varias de sus empresas, en la actualidad existen todavía grandes, medianas y pequeñas fábricas de este tipo por lo que se siguen operando lavanderías para completar el proceso de producción de jeans. Ubicadas en poblaciones como San Francisco, Altepexi, dichos establecimientos tienen como principal función lavar los teñidos de la mezclilla para dar un acabado, ocupando miles de litros de agua, generando descargas a vertederos improvisados a cielo abierto, cuyo contenido químico es polémicamente discutido. Un representante del Organismo Operador de los Servicios de Agua Potable y Alcantarillado del Municipio de Tehuacán (OSSAPAT), en entrevista negó rotundamente que el contenido de las aguas tenga metales pesados. Si los químicos vertidos al agua con los que se realiza el proceso de teñido y lavado de jeans están compuestos por grancell, permanganato de potasio, cloro, sosa cáustica, ácido acético, bisulfito, antiozeno, arenas sílicas y residuos de piedra pómez, no es posible que en las descargas residuales no aparezcan dichos compuestos químicos. Como resultado, las aguas que corren en los sistemas de riego han sido contaminadas por lavanderías que tienen sus descargas en los canales que conducen el agua para sembradíos, contaminando los alimentos. Cabe señalar que estos datos igualmente siguen vigentes para el momento de publicación del libro.

Asimismo, en el Valle de Tehuacán, existe actividad industrial generada por grandes corredores avícolas y porcícolas, cuyo olor y residuos se presume han afectado la salud de sus habitantes, ya que son desechados a través de canales de irrigación de las sociedades cooperativas, constituyendo un grave foco contaminante del aire, suelo y agua pues la filtración excesiva de estos irá a los mantos freáticos. A lo anterior, le sumamos el que en los drenajes y tiraderos a cielo abierto también se vierten desechos infecto-biológicos, así como de vacunas, y basura de pesticidas de los agronegocios, etcétera.

Aunado a ello, poblaciones del Valle de Tehuacán como la de San Francisco, Altepexi tienen una grave contaminación en sus suelos causada por un alto uso pesticidas, promovida por el gobierno mexicano desde los años ochenta, en la que a los campesinos prácticamente se les ha condicionado los apoyos para el agro, a cambio del uso de pesticidas con la finalidad de elevar la producción. Así, la región tiene el suelo, aire y agua, altamente contaminados por pesticidas, desechos y partículas contaminantes de granjas industriales, desechos de lavanderías, así como las descargas de aguas negras de la región que no cuentan con drenajes adecuados para que no tengan que ir a los cauces naturales de galerías y pozos.

En conexión a las consecuencias al medio ambiente, también nos encontramos con las relacionadas a los seres humanos, como las enfermedades que se presume son causadas por contaminación, datos que se encontraron durante el desarrollo de este proyecto. En entrevista a un neurólogo encargado de medicina pública dentro del Sistema Nacional para el Desarrollo integral de la Familia (DIF-Altepexi), se obtuvo el dato de que según un censo realizado por él, en dicha población se encontraron 850 niños discapacitados, en su mayoría con padecimientos neuromotores congénitos, al comparar estos resultados con datos de otras poblaciones vecinas, señala que Altepexi tiene el porcentaje más alto de infantes perjudicados. Se le preguntó si de alguna manera lo anterior está relacionado al problema de contaminación de agua, contestando que es altamente probable sea causa y consecuencia. Igualmente se contactó a un médico neurólogo, durante 2010, miembro coordinador de una organización internacional activista con sede en Tehuacán, quién afirmó que no hay una investigación seria de cuáles son las enfermedades derivadas por la contaminación del agua, sin embargo, opina que conoce el creciente número de enfermedades como anencefálea, hidrocefálea, y diferentes tipos de padecimientos dermatológicos por polución. Señala que sí existen datos estadísticos por la Secretaría de Salud, pero que estos son guardados celosamente en la delegación local, dadas las grandes implicaciones políticas y de intereses empresariales que conllevan.

Sobre la violación de derechos humanos laborales de las mujeres

En la comunidad de San Francisco Altepexi, existen problemáticas sociales y de salud, relacionadas a procesos de industrialización como el exacerbado alcoholismo y uso de drogas, el pandillerismo, asesinatos por robos, la violencia doméstica, embarazos adolescentes no planeados ni deseados, trata de personas, etcétera (Informe PAPIME, 2020).

Por su parte, también existen constantes violaciones a derechos humanos laborales, sobre todo a mujeres indígenas, ya que constituyen la mayor parte de la fuerza laboral que opera las maquiladoras. Se encontró, hay poca capacidad de atención a los numerosos casos de atropello a sus derechos en la región.

Observamos que la población más proclive a abusos son mujeres indígenas no sólo por el número de ellas que trabaja en el sector, sino por su condición de género, étnica y clase. Entre las violaciones a sus derechos humanos laborales podemos mencionar: explotación laboral por desconocimiento de derechos, falta de equipo para protección personal en su trabajo, no siempre hay prestaciones sociales, existe acoso sexual y persecución a mujeres que denuncian a sus patrones.

Ellas no denuncian sobre todo por temor a ser boletinadas, o por

razones de embarazo, así no, o difícilmente renuncian a sus empleos, pese a infrahumanas condiciones laborales: explotación laboral por desconocimiento de derechos, no prestaciones sociales, acoso sexual.

Varias de ellas, después de ser despedidas de las maquiladoras, se están convirtiendo en trabajadoras domésticas o en mano de obra de cientos de pequeños talleres clandestinos del vestido (dado el cierre de grandes empresas maquileras han surgido muchas pequeñas empresas no necesariamente registradas que trabajan a destajo para las empresas grandes) sin ninguna prestación laboral, jornadas de más de ocho horas, sin equipo de trabajo para su seguridad. Continúan viviendo maltratos por parte de sus empleadores como acoso, gritos, amenazas de despido, las que viven en casa de sus empleadores no necesariamente cuentan con un lugar digno para su estancia, entre otros.

Según defensoras de Derechos Humanos reunidas en el primer encuentro feminista en Puebla (2011), y que se han venido realizando hasta el tiempo presente, 2021, y en relación a violación de derechos humanos laborales a mujeres trabajadoras de maquiladoras, existe: incumplimiento al pago al salario por retención, engaños, pagos parciales, discriminación por género, por identidad indígena (nahuas de comunidades aledañas a Tehuacán y mixtecos, mazatecos y popolocas de otros estados de la república) por preferencia sexual, despidos injustificados y el acoso sexual.

Lo anterior obedecería a una nueva línea de investigación e intervención, sin embargo, es necesario mencionarlo por las posibles repercusiones en la población del territorio abordado.

Posibles propuestas de intervención

Dada la reflexión sobre las consecuencias, ahora tenemos las recomendaciones generadas junto con campesinos de la comunidad, y miembros de sociedades civiles de la región:

- a) Es necesario el fortalecimiento de la identidad campesina indígena en estas sociedades cooperativas, pues desde ella se tiene una posibilidad de organización comunitaria, campesina, con autonomía en su administración y que tiene la fuerza suficiente de lograr cambios positivos no solo al interior de este si no para la comunidad extendida.
- b) A partir de las reuniones con miembros de La Guadalupana se manifestó el interés de que los datos encontrados durante la investigación se diseminen en lugares públicos de la comunidad, es decir, en auditorios, plazas, atrios, escuelas, con la intención de generar concienciación entre los habitantes de toda la comunidad.
- c) Una planta tratadora de agua potable es sin duda de vital importancia, cuyo proyecto el municipio ha “tenido la intención” de llevar a cabo

desde hace 15 años, y hasta la actualidad no se pone en marcha. Sin, embargo estas sociedades cooperativas tienen el potencial de que organizadas puedan presionar contundentemente para hacer realidad esta deuda del gobierno, pero además obligar a los empresarios maquiladores, avícolas y porcícolas a instalar y hacer funcionar plantas tratadoras de aguas residuales en sus industrias.

- d) Este caso es digno no solo de la reparación de daño, sino, también de hacer garante el respeto de los derechos de estas poblaciones sobre sus territorios por lo que este proyecto representa una oportunidad para el reclamo y pronunciamiento por el derecho al agua limpia dentro de la esfera de los derechos humanos, el medio ambiente, el desarrollo, la educación y la salud. Dado lo anterior, se propone pugnar por cambios en la legislación en materia de agua y derechos de la misma para que se privilegie y proteja el sentido del agua como un derecho humano y no como una mercancía, así como se revierta la flexibilidad de dichas leyes, que hoy en día privilegian los intereses económicos sobre los derechos de la población.
- e) Asimismo, obligar a que las marcas globales de la moda, sobre todo de la indumentaria de mezclilla, hagan cumplir a sus fabricantes con sus códigos de conducta, sobre todo en el aspecto de protección al medio ambiente de las regiones en donde se fabrican sus prendas.
- f) Buscar que las marcas globales de la moda cambien sus patrones de venta y publicidad, para que en un futuro cercano ya no se fabriquen pantalones de mezclilla (blue jeans) “tóxicos”.
- g) Este proyecto tiene como fin último y a largo plazo, desde 2010 a 2021, generar ideas para encontrar respuestas a situaciones que afectan a las comunidades indígenas, que nos aquejan no sólo en relación al medio ambiente, sino también a problemáticas sociales y de salud, relacionados a procesos de industrialización como el exacerbado alcoholismo y uso de drogas, el pandillerismo, asesinatos por robos, la violencia doméstica, embarazos adolescentes no planeados ni deseados, y la prostitución incluso infantil que es tan dada en estas poblaciones. Sin embargo, estamos conscientes que dichas aspiraciones requieren de procesos, participativos e incluyentes que toman quizás años en llevarse a cabo.
- h) Promover la formación y/o el fortalecimiento de una red de defensoras indígenas de derechos humanos laborales, proponiendo que las mujeres sean partícipes de la resolución de sus casos de violaciones a sus derechos humanos laborales, a través de procesos de información. Estratégicamente, buscamos que en un futuro ellas tengan como compromiso el acompañar a otras mujeres que lleguen buscando

servicios de la red y el trabajo se replique en forma de espiral y/o tequio como en las comunidades indígenas.

- i) Buscar que las voces de las defensoras puedan ser elevadas por ellas mismas denunciando en lo local, nacional e internacional. A futuro formar un centro integral donde también reciban apoyo psicológico y legal.

Conclusión y reflexión final

Una vez descrito y analizado el problema en el que se ve claramente la falta de control y complicidad por parte de las autoridades, finalmente llegamos a las reflexiones sobre las amenazas alrededor de la contaminación del agua y su impacto en dichas sociedades campesinas, donde encontramos que: el rompimiento de estas organizaciones se percibiría en la división de sus miembros, al impedir que sigan rascando pozos y que las aguas de estos lugares las concesiones a empresas transnacionales, como a maquiladoras y sus lavanderías, o que sean compradas por alguna empresa embotelladora, y más aún las aguas sean en un futuro motivo de pleitos entre campesinos, ante la imposibilidad de acceder equitativamente al líquido. Por lo anterior, desaparecerían las sociedades cooperativas como la descrita en este artículo. De la misma forma, se acabaría con la manifestación de una organización social que refleja tanto las características de propiedad, venta y renta de un recurso natural, como la existencia de un elaborado sistema de descentralización administrativa, lo que ha llevado a los usuarios a acceder a un mejor nivel de vida para ellos y sus familias. Igualmente, se impide un conjunto de relaciones históricas y políticas así como con un mecanismo de cohesión e integración cultural de los individuos con su comunidad y entorno. Por lo anterior, se termina con la posibilidad de un ejercicio de autonomía e independencia.

Cabe destacar que la IAP y la coinvestigación requieren de un tiempo adecuado que no siempre se encuentra acorde a los planteados por los investigadores. Los objetivos de la academia están ligados a lo que las instituciones que los sostienen marcan y los intereses de las comunidades no necesariamente tienen que ver con dichos fines.

Si bien existen las contradicciones previamente señaladas, la IAP y la coinvestigación ofrecen la posibilidad de generar algunos planteamientos hacia la justicia social no sólo para pueblos indígenas sino también a comunidades en desventaja y las mujeres de éstas.

Referencias

- Aparicio, L. (2011). *Water pollution and Indigenous identity: a perspective from a cooperative water association called La Sociedad de Aguas La Guadalupeana*. Tesis de Maestría. Universidad de Texas en Austin.
- Campos, F., Henao, L. E., Enge, K. y Whiteford, S. (2000). Selección de textos y edición: Jacinta Palerm Viqueira. El Valle de Tehuacán, 253-344. En Jacinta Palerm Viqueira and Tomás Martínez Saldaña (Eds.) *Antología sobre pequeño riego, II*, Organizaciones autogestivas, Colegio de Postgraduados. Plaza y Valdés.
- Corbun, J. (2002). Combining community research and local knowledge to Confront asthma and subsistence-fishing hazards in Greenpoint/Williamsburg, Brooklyn, New York. Massachusetts Institute of Technology. Department of Urban Studies and Planning. Cambridge Massachusetts, USA, 110(2).
- Echeverri, C. (2008) Coinvestigación: organizaciones populares y nuevas prácticas de saber. *Nómadas*, (29), (octubre) ,112-127. Universidad Central. Bogotá, Colombia.
- Inafed (2021). Altepexi. Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21013a.html>
- Enge, K. I., y Whiteford, S. (1989). *The keepers of water and earth. Mexican rural social organization*; Foreword by Robert C. Hunt. Austin, Tx. University of Texas Press.
- Hale, C. (2008) (En Köhler, 2011). *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*, Tomo II. Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima. CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM.
- Mcneish, R. (1972). *The prehistory of the Tehuacán Valley*. Vol. 1-5. University of Texas Press.
- Mora, M. (2011). En Leyva, et. al (2011). *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*, Tomo II. Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima. CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM.
- Plan de Desarrollo Municipal de Altepexi, Puebla, 2018-2021. Gobierno del Estado de Puebla. México.
- Wilken, G., y Whiteford, S. (2011, Mayo). *Map and Statistics – Divining Destiny: Water Challenges in Mexico’s Tehuacán Valley*. Retrieved. <http://www.circleofblue.org/waternews/2010/world/tehuacan-valley-map>.

PARTE III.

Enfoque Intercultural en Territorios Indígenas





Las Escuelas Rurales como Escenario de Disputas entre la Burocracia Educativa y los “Notables” de los Municipios: Sur de Veracruz, 1919-1932

❖ Claudia Tomic Hernández Rivera

Resumen

La educación popular, un proyecto dirigido a las masas campesinas, fue iniciada por los partidarios del carrancismo en Veracruz y la continuó un aliado de los presidentes sonorenses, Adalberto Tejeda. Dos historiadoras abordaron las propuestas didácticas dirigidas al abatimiento del rezago educativo, señalando las funciones atribuidas a la educación en la transformación cultural de los campesinos, al menos como se plasmaron en los programas y en los libros de texto entre 1919 y 1932 (García y Arcos, 2021). Flores y Galindo (2011) describieron con minuciosidad aspectos de la cultura escolar en un municipio del centro del estado durante el periodo constitucionalista. Sobre este caso, los autores identifican las medidas fiscales que tomó el municipio para expandir la red escolar. En la misma línea de análisis, busco contribuir con una revisión de las disputas y negociaciones entre la burocracia y las élites municipales, dentro de un proceso de reorganización del aparato educativo en el gobierno de Adalberto Tejeda. El esquema de administración de las escuelas primarias que se diseñó en este periodo, con aportaciones financieras de las municipalidades y el gobierno estatal, y la concentración regional de la administración escolar, impulsó la expansión de las escuelas en el ámbito rural. Pero ese esquema alentó, también, disputas entre la burocracia educativa y las élites municipales, que usaban su influencia política para beneficiar a sus miembros. Esta mirada de la historiografía regional de la educación en Veracruz implica el estudio de los procesos sociales y su interacción con el contexto escolar en lugar de circunscribirse únicamente al marco escolar, tal como apunta Luz Elena Galván (2003) acerca de la adopción de modelos interdisciplinarios.

Palabras clave: Escuelas rurales, proyecto de educación popular, élites municipales y burocracia educativa, sur de Veracruz.

Aspectos metodológicos

La relación entre el tema educativo y el fiscal ha sido objeto de atención de Ariadna Acevedo en varios trabajos (2019; 2015; 2012). Aduce que el financiamiento escolar ha despertado poco interés entre los historiadores, lo mismo que ha

ocurrido con los asuntos de la hacienda municipal. La autora argumenta que el impuesto personal que se impuso en el Porfiriato tuvo aceptación gracias a que los nahuas y los totonacos de la sierra de Puebla participaron entusiastamente en las filas de las guerrillas liberales decimonónicas, con lo que alcanzaron cierta autonomía en sus gobiernos locales al finalizar la contienda. La incursión de la escuela en el seno de los pueblos nahuas también formó parte de la colaboración entre el gobierno liberal y las organizaciones populares. Además, para los pueblos de los municipios serranos, los impuestos aplicados para los servicios educativos permitían enfrentar de manera eficiente la extracción de recursos desde el centro (2019). No podríamos decir lo mismo del Veracruz posrevolucionario sobre el pago de impuestos y el gasto público, dadas las diferencias del contexto político y educativo. Ginzberg (2000) examinó el periodo de gobierno del coronel Tejeda, cuando los municipios, que eran los bastiones de la oposición, se convirtieron en una pieza necesaria para impulsar las reformas sociales. Como se ha dicho, una de esas reformas fue la implementación de la educación primaria en contextos rurales e indígenas. Para cubrir la demanda educativa, el gobierno del estado transfirió a los municipios la responsabilidad de financiar parcialmente el servicio escolar, aunque las directrices técnicas y pedagógicas las regulara la Dirección General de Educación. La primera hipótesis que formulé para entender la relación entre ambos poderes en torno al ejercicio del gasto educativo es que el alineamiento de los alcaldes del mismo partido o de los consejos municipales con el ejecutivo del Estado, favorecería el apoyo o la aquiescencia en el gasto para la educación, mientras que en aquellos donde gobernarán partidos antagónicos habría mayor resistencia o tensiones. Sin embargo, la evidencia muestra que más que agruparse como un actor político, los “notables” de los municipios, es decir, las personas que ocupaban las más altas posiciones institucionalizadas sea en la esfera económica, política, o intelectual (Baras, 1992) buscaron influir sobre las políticas y decisiones (en torno a la institución escolar) para favorecer o defender sus intereses.

A continuación, expongo los casos y la discusión en dos apartados. En el primero, focalizo las reformas en materia educativa, particularmente la ley de 1922, en la cual se estableció la complementariedad de los municipios y el estado en el sostenimiento de escuelas rurales. En este primer apartado, refiero, también, las tensiones entre las autoridades municipales de Tlacotalpan y los funcionarios de la Dirección de Educación del estado.

En la segunda parte indago lo que ocurrió en las escuelas situadas en núcleos geográficos alejados de las principales ciudades, con población escolar perteneciente a grupos étnicos diversos culturalmente, y cuyo sistema de escuelas municipales estaba poco desarrollado. El municipio de Playa Vicente aportaba el sueldo de la mitad de los maestros rurales de la cabecera y algunas

congregaciones. Las condiciones administrativas y técnicas de las plazas docentes (profesores empíricos o no titulados) y la inclusión del director y otros profesores en el grupo de notables abrieron oportunidades de negociación con la burocracia educativa. Se trata de aplicar una perspectiva etnográfica para indagar las intersecciones del ámbito educativo con otros campos de acción social y así evitar reproducir el punto de vista de los funcionarios estatales.

Las disputas, tensiones y mecanismos de negociación entre varios actores (autoridades estatales, élites municipales y maestros) las analizo a partir de un estudio de varias fuentes, como la historia oral, el archivo de la dirección de educación popular de Veracruz, el archivo agrario en la sección de quejas y el fondo documental de Adalberto Tejeda.

La Ley de educación popular de 1915 y de 1920

Una manera simplificada de caracterizar el debate en torno al proyecto de la escuela popular aludiría a la ruptura de la hegemonía de la Iglesia en la escolarización y el adoctrinamiento de la mayoría de la población para implantar la libertad de enseñanza (Corzo, 1984). Abundando más en su contenido pedagógico, Ragueb Chaín (1990) advierte que el modelo educativo que logró imponerse en el Congreso Pedagógico de 1915 fue el de la escuela racionalista. Bajo ese modelo, se insistía en fomentar la enseñanza armónica y práctica, alejada de las fórmulas memorísticas y la doctrina religiosa, que no guardaban relación con el contexto social de los estudiantes, por lo que recomendaba la enseñanza de oficios. Ante la falta de profesores preparados y los irregulares fondos que podían invertirse en la educación pública, el gobernador Cándido Aguilar dispuso algunas medidas paliativas, entre ellas, proteger a la educación normal “con el objeto de proveer a las escuelas de maestros competentes” y otorgar becas a los estudiantes distinguidos académicamente (Hermida 1994).

Después del periodo constitucionalista, el andamiaje jurídico que apuntaló la expansión cuantitativa de las escuelas primarias en los poblados rurales más alejados se basó en la ley de 1922. Bajo las prescripciones legales de la citada Ley publicada en el primer periodo de gobierno de Adalberto Tejeda, a las cabeceras municipales de más de tres mil habitantes se les dotaría al menos de una escuela para varones y otra para niñas. Los pobladores rurales que lograran registrar un censo escolar de 25 a 100 alumnos, podrían solicitar una escuela rural mixta. Cuando el censo fuera mayor de 100, habría la posibilidad de abrir una escuela rural unisexual.¹⁶ Además, se proponía establecer contribuciones y rentas propias para la instrucción pública, mientras que las contribuciones de los municipios se destinarían exclusivamente en el

¹⁶ Se usa el término unisexual para referirse a la segregación del alumnado por sexo en las aulas, sin permitir la interacción entre niñas y niños.

sostenimiento de la enseñanza primaria.¹⁷

En otro artículo, el 277, aclaran que los ayuntamientos solicitarían partidas correspondientes al pago del cuerpo docente, mobiliario y materiales escolares, así como conservación y reparación de locales, o el pago del alquiler de casas utilizadas como escuelas. En dicho artículo se alivia a los municipios pobres de la carga financiera de la instrucción primaria y, aunque las autoridades señalan que el estado podría tomar el control de las escuelas cuando los municipios las desatendieran, no se aplicó en todos los casos. No obstante, Adalberto Tejeda intentó mejorar la situación laboral de los maestros ofreciendo un seguro en caso de fallecimiento, y en 1930 promulgó un decreto para incautar los arbitrios de los municipios que no cumplieran con el pago puntual de salarios a los maestros.

Primer escenario: élites municipales y tensiones con la burocracia educativa

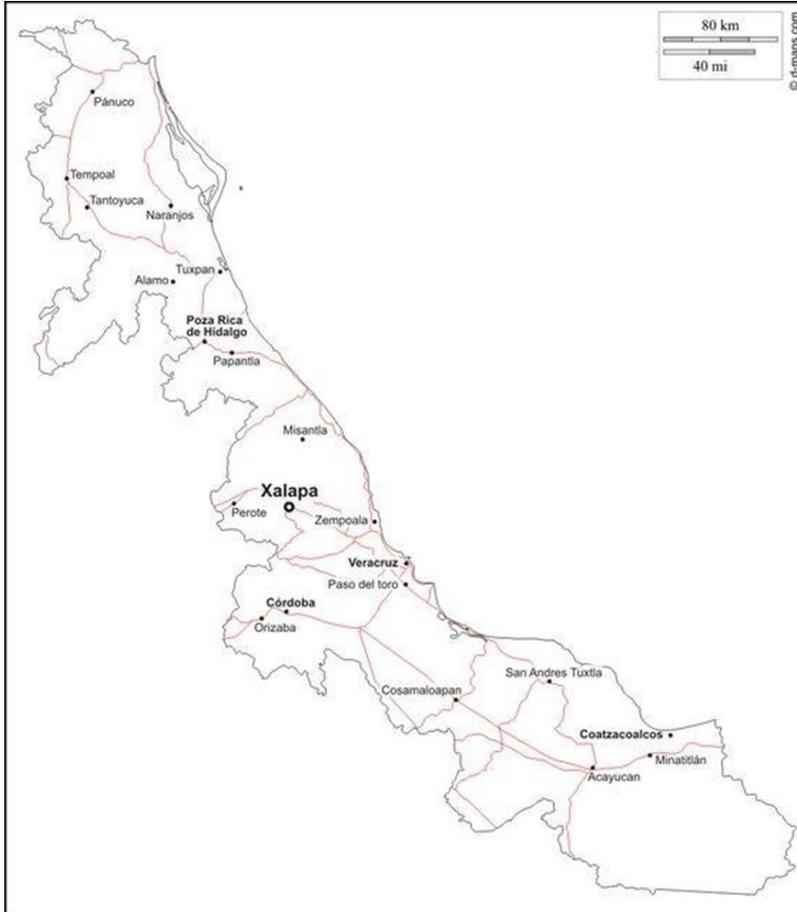
Hasta el año 1921, en que se creó la Secretaría de Educación Pública, la red de escuelas estatales abiertas en zonas rurales era de 599, mientras que los municipios sostenían a 128, ubicadas en su mayor parte en las cabeceras municipales y en las ciudades. Un año después, la Secretaría de Educación Pública había creado 11 escuelas federales para Veracruz y en 1923 el número ascendió a 44. En los años posteriores tampoco tendría parangón el número de escuelas federales establecidas en el territorio veracruzano y las del sistema estatal: 55 escuelas federales funcionaban en dos municipios en 1924; en 1925, eran 108, mientras que las estatales eran 673 diseminadas en el centro, norte y sur de la entidad. Desafortunadamente, la falta de fuentes documentales impide obtener una cifra precisa sobre el número de estudiantes que ingresaron a las escuelas federales y a las del sistema estatal y municipal en un mismo año. Podemos tener una idea general sobre el periodo, si consideramos que en año 1925 la población estudiantil atendida en las primarias federales era de 5919 (SEP 1927, p.314) y en las del estado, en 1926, de 48742 alumnos (Blázquez 1986, p. 6011). Las escuelas federales se instauraron principalmente en municipios con hablantes de lenguas indígenas, como Chicontepec, Tantoyuca, Papantla, Zongolica, Tequila, Atzompan, Sayula, Acayucan, Mecayapan, Soteapan, Pajapan, Oluta y Chinameca; así como también en localidades rurales de municipios mestizos, por ejemplo, Sierra de Agua, en el municipio de Perote,

¹⁷ En la ley hacendaria del estado de 1926 se determinaron las contribuciones que podían cobrar los ayuntamientos y, por tanto, algunos historiadores distinguieron tres clases: los que tenían por cabecera ciudades, los que tenían suficientes industrias y producción agrícola, así como predial y los que solo recibían aportaciones del estado. De ahí se desprende que el gobierno pagaba el salario de algunos profesores de las cabeceras municipales del tercer tipo (sin fondos para instrucción pública) y de varios directores de las cabeceras o a maestros rurales de las escuelas de las congregaciones dependientes de los municipios que tenían solvencia financiera para ser considerados del segundo tipo.

varias localidades de Ozuluama, Atzalan y San Andrés Tuxtla (véase figura 1). El Estado de Veracruz.

Figura 1

Sur de veracruz. Zona de estudio



Nota. Elaboración de Gilberto Cházaro.

En lo referente a las del sistema estatal, el mayor número de establecimientos escolares se concentró en 103 municipios del centro del estado, siguieron los 28 municipios del norte y 27 del sur, en cuyas cabeceras tuvieron al menos una escuela rural mixta y en algunas, una escuela rural unisexual.

Alrededor de Veracruz puerto, Xalapa, Orizaba y Córdoba, las ciudades que tenían la mayor actividad comercial o fabril del estado, se ubicaban la mayoría de las escuelas municipales, herederas, a su vez, de las escuelas

cantonales fundadas en el Porfiriato (Corzo, 1984). En las otras dos regiones geográficas, los números de escuelas rurales era mayor que las municipales, sin embargo, fueron favorecidos los municipios cuyos funcionarios formaban parte de las facciones agraristas como San Andrés Tuxtla, Santiago Tuxtla. Veamos lo que ocurrió en la zona escolar de Cosamaloapan, al que pertenecieron los últimos municipios mencionados.

La zona escolar de Cosamaloapan comprendía 17 municipios, Alvarado, Talcotalpan, Tlacojalpa, Tuxtilla, Otatitlán, Acula, tres Valles, Playa Vicente, San Andrés Tuxtla, Santiago Tuxtla, Amatlán, Chinameca, San Juan Evangelista, Rodríguez Clara, Tierra Blanca, Ángel R. Cabada y la cabecera de la supervisión, Cosamaloapan. Ninguno de ellos podría clasificarse en los de primer orden, es decir, que tuvieran ingresos suficientes para cubrir gastos, servicios y obra pública. Algunos como Talcotalpan o Cosamaloapan, cobraban impuestos por la producción a los ingenios, la introducción de alcohol y pulque, así como predial; incluso el impuesto sobre el café se destinaba como fondo para la instrucción pública (SHCP 1947 citado en Aboites, 2001). Otros, como Tuxtilla, eran municipios muy pobres que no tenían fuentes importantes de ingresos, ni siquiera el cobro de predial. Si bien la legislación establecía la responsabilidad financiera de los municipios para el pago de salarios, de acuerdo a su capacidad de recaudación, no se definía con claridad la participación que correspondía cubrir al gobierno estatal.

Por otra parte, no había homogeneidad en los salarios pagados a los docentes. Un profesor titulado podía recibir entre 25 y 50 por ciento más que un profesor “empírico”, aunque algunos municipios pagaban salarios más altos. Para mencionar algunos ejemplos, en el municipio de San Carlos (hoy extinto, y en su lugar se creó Minatitlán), un profesor ganaba 25 pesos mensuales más una ayuda de otros 25 pesos; mientras que, en Alvarado, la subdirectora de una escuela para niñas (titulada) ganaba 150 pesos. En Cosamaloapan, los ayudantes de un profesor ganaban 75 pesos, los profesores 100 pesos y los subdirectores, 120 pesos, ninguno tenía título como profesor. A quienes ocupaban los puestos de director o subdirector correspondía un sueldo mínimo de 100 pesos, aunque a veces, en lugares muy alejados, podía ser menor. El bajo salario ahuyentaba a los profesores con mayor capacitación.

Tlacotalpan

Los notables de Tlacotalpan, un grupo que abarcaba a grandes propietarios, ganado y comerciantes, así como también a los sacerdotes de la parroquia, apoyaron la creación y el fortalecimiento de establecimientos municipales de educación básica. Staples (1989) rescata información fragmentaria del archivo municipal sobre las escuelas que funcionaban desde 1860, una de ellas atendida

por un maestro que prestaba servicios gratuitamente. Otra escuela “amiga” dedicada a la enseñanza de las niñas, la dirigía una profesora que tampoco cobraba honorarios. Era tan maltrecha la hacienda municipal en esa época que las autoridades municipales vendieron terrenos del fundo legal para pagar los sueldos a los maestros. Alafita (1989) continúa la revisión de las actividades educativas hasta el año 1910, encontrando que el municipio poseía 10 escuelas primarias cuyo sostenimiento descansaba en el cobro de impuestos a expendios de bebidas alcohólicas. Sin explicar la causa, menciona que después de la revolución de 1910 disminuyó el presupuesto municipal para la instrucción pública. En la correspondencia de 1922, el alcalde informa acerca de algunas razones de la disminución presupuestal, entre ellas, el cierre del ingenio San Francisco, la disminución de las rentas que obtenía el municipio por concepto de arrendamientos de inmuebles, como el teatro Netzahualcoyotl o el muelle, así como el contrabando o elusión de pago de impuestos por venta de bebidas alcohólicas.¹⁸ El municipio pagaba mensualmente 21, 960 pesos del ramo de instrucción pública en el año 1922.

Figura 2

Niños y maestros afuera de su escuela, retrato de grupo



Nota. Tlacotalpan, Veracruz, México, 1895. Mediateca INAH. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia%3A461767>.

¹⁸ Expediente 12, Letra G, Sección Bajas, Nombre V. García H., Zona escolar Cosamaloapan, Archivo Histórico de la Dirección General de Educación Primaria Estatal, antes Dirección General de Educación Popular.

Sobre las instancias y niveles de decisión que establecía la Ley de Educación, hay poca evidencia de que actuara el consejo de educación municipal, aunque sí participaban las juntas de padres de familia en las cinco escuelas, en las que además intervenía un regidor y ocasionalmente el alcalde. Por otra parte, el inspector escolar, profesor originario de Cosamaloapan, tenía una función de fiscalización que hacía más eficiente el control de las autoridades estatales, sin desempeñar el papel de mediador entre el cuerpo de profesores y las autoridades municipales. En virtud de lo anterior, las solicitudes de subsidios para el pago de sueldos, la petición de material escolar o inmobiliario la dirigía directamente el alcalde al director de Educación del Estado.

La tirantez en el ámbito escolar, que se traducía la renuencia del director para otorgar subsidios, dotar de libros, material didáctico o simplemente dar respuesta a las constantes comunicaciones que enviaba el alcalde parecían provenir de un campo de acción social distinto. En una misiva el alcalde expresa:

Me veo en el penoso caso de rogar a usted se sirva decirme si existe en su ánimo alguna predisposición hacia mí o mi distrito electoral, pues no puedo explicarme de otra manera la indiferencia en que esa dirección ha visto constantemente mis repetidas súplicas para ver de mejorar las condiciones de las escuelas municipales. Y esto cuando he visto que se atienden las peticiones de varios diputados locales que no tienen, supongo, derecho a mayores consideraciones que alguno de los de la Unión. Cualesquiera que sean las razones que asistan a esa Dirección, imagino que tengo derecho por lo menos a pedir a Usted dar respuesta a mi correspondencia.¹⁹

En 1926, el alcalde pidió al director de educación que enviara a un supervisor para que “enterado de la situación de los maestros y del Erario municipal” hiciera gestiones para que estos sean pagados por el estado. El director de educación respondió que sólo pagarían a los maestros rurales. Cuatro años después, el alcalde dirigió la petición a la Legislatura local con otro argumento:

Que la precaria situación económica por la que atraviesa el Erario municipal de Tlacotalpan es bastante difícil para poder cubrir con la puntualidad debida el presupuesto de Egresos. La atención preferente a que están destinados los mayores ingresos es al ramo de instrucción pública, existiendo cuatro

¹⁹ Expediente 24, Letra T, 1922, nombre Tejeda Morla Fco, Tlacotalpan, zona escolar Cosamaloapan, Archivo Histórico de la Dirección de la Dirección General de Educación primaria estatal, antes Dirección General de Educación Popular.

escuelas sostenidas por el municipio. En otros lugares, por ejemplo, en la vecina ciudad de Alvarado, cuentan con la ayuda del superior Gobierno del estado, que paga tres directores y dos ayudantes, habiendo solamente dos escuelas municipales. Debo advertir – prosigue- que en este municipio no se encuentra establecida ninguna escuela rural, y considero que se debe ayudar a las escuelas municipales que existen.²⁰

Por un acuerdo que tomó el Congreso del estado, se exhortó al director de educación a que otorgara una compensación adicional al sueldo de los profesores de las cuatro escuelas. Sin embargo, el director de educación decidió que cesaran a la profesora que había trabajado durante 20 años en el municipio y se contratara a una profesora titulada, propuesta por él. Además solicitó al inspector escolar que reportara en cuáles congregaciones del municipio sería factible abrir escuelas rurales.²¹

El alcalde podía cabildear en el Congreso sus peticiones y debatir con las autoridades estatales, como en el oficio de octubre de 1930, en el cual solicita “ se sirva tener presente para la formación de los nuevos presupuestos, el ofrecimiento dirigido al supervisor escolar a fin de que se lleve a cabo el proyecto de instalar las escuelas rurales en las congregaciones de este municipio, que tanta falta hacen para que la clase campesina no carezca de conocimientos...”²²

Sin embargo, mediante la expedición de un Decreto el Ejecutivo atribuía la competencia de los pagos a los salarios a los municipios, con la posibilidad de incautar los arbitrios:

...(me he enterado)... que la renuncia de la profesora Bravo obedece a una desatención inexplicable en el pago de sus emolumentos, quiero recomendar a usted se sirva acordar con la Corporación que preside el exacto cumplimiento de la obligación que tienen para con el profesorado de esa ciudad, y que en consecuencia se ordene el pago inmediato de sueldos que se adeuda a la maestra en cuestión; en la inteligencia de que si este Ejecutivo de mi cargo posteriormente continúa recibiendo quejas en el sentido de que esa Corporación municipal no cumple como es debido con pagar puntualmente a los maestros, se verá en el penoso pero muy justificado caso de aplicar a esa entidad municipal el artículo 278 de la Ley General de Educación vigente, reformado en los términos que indica el Decreto número 91, de diciembre

²⁰ Expediente 63, Presidente municipal Tlacotalpan. 1928, Sección Historia, sección Bajas, sin número de foja. Dirección de General de Educación Popular. Archivo Histórico de la Dirección de la Dirección General de Educación primaria estatal, SEV

²¹ Expediente 63, Presidente municipal Tlacotalpan. 1928, Sección Historia, sección Bajas, memorándum, foja 69. Dirección de General de Educación Popular. Archivo Histórico de la Dirección de la Dirección General de Educación primaria estatal, SEV

²² Expediente 63, Presidente municipal Tlacotalpan. 1928, Sección Historia, sección Bajas, foja 164. Dirección de General de Educación Popular. Archivo Histórico de la Dirección de la Dirección General de Educación primaria estatal, SEV

próximo pasado... (1930)²³

Durante todo el periodo, se observa que, a pesar de los esfuerzos de las autoridades estatales para presionar a los municipios, no se resolvió la falta de recursos económicos para el pago de los sueldos devengados. En el mismo Tlacotalpan, persistieron las expresiones individuales de inconformidad, salvo algunas acciones de protesta concertadas colectivamente, entre ellas, paros laborales y el envío de misivas al congreso local y a otras autoridades, que resultaron infructuosas. Los dos niveles de gobierno eran incapaces de pagar la nómina de profesores.

Bien es sabido de Usted, Señor Director General, que ya hace cerca de un año nos encontrábamos en una lucha por demás ardua y penosa gestionando que se nos paguen los sueldos devengados. Debido a esto hemos logrado algo, entre censuras y disgustos de las personas encargadas de administrar los caudales públicos, como si lo que exigimos fuera una dádiva y no el producto de nuestro trabajo. El mismo Ejecutivo, con el interés y distinción que le son características en favor del maestro, ha tenido a bien incautar padrones municipales...Pero es el caso que a pesar de todo ello, nuestra situación sigue complicándose. Cada día que transcurre sin que se pague es un día de tristeza y de miseria, pues algunos compañeros se presentan a la escuela con el estómago vacío. Y por las deudas que imperiosamente tenemos que contraer han demandado a una compañera²⁴.

Segundo Escenario. Alianza de instancias de administración escolar y élites municipales

Playa Vicente

Hoy en día el nombre de un profesor, Francisco Manzanilla Parroquín, se ha elegido para nombrar a una calle de la villa de Playa Vicente y a dos escuelas, una de la cabecera y otra de la congregación El Nigromante. Tan trascendente se estimó su labor en la educación que se conmemora como un héroe local,

²³ Expediente 63, Presidente municipal Tlacotalpan. 1928, Sección Historia, sección Bajas, foja 164 (sic) . Dirección de General de Educación Popular. Archivo Histórico de la Dirección de la Dirección General de Educación primaria estatal, SEV

²⁴ Expediente 63, Presidente municipal Tlacotalpan. 1928, Sección Historia, sección Bajas, sin foja. Dirección de General de Educación Popular. Archivo Histórico de la Dirección de la Dirección General de Educación primaria estatal, SEV

erigiéndole una placa de bronce. El precursor de la escuela pública en Playa Vicente estudió en la escuela Normal Veracruzana, donde obtuvo el título de profesor de instrucción primaria elemental en 1909, gracias a una pensión que le otorgó el Cantón de Cosamaloapan. En 1911 recibió el nombramiento como director de la escuela primaria Miguel Hidalgo de Playa Vicente, con un sueldo de 95 pesos mensuales; 13 años después fue ratificado como director de la primaria, cuando el gobierno estatal ya había tomado a su cargo el financiamiento de las escuelas primarias rurales.

El papel decisivo del profesor Manzanilla en la escuela en el municipio de Playa Vicente tuvo que ver con su integración al grupo de notables. El alcalde y los integrantes de la junta local de educación, ambas instancias municipales, fijaron de facto las condiciones para el ingreso, el salario, los cambios de adscripción y la permanencia de los profesores, mientras que el profesor Manzanilla se convirtió en una autoridad que legitimaba la práctica docente de los profesores no titulados o “empíricos”.

En la cabecera municipal de Playa Vicente existían en 1921 dos escuelas (para niños y niñas respectivamente) financiadas por el ayuntamiento, mientras que solo hay evidencia en una escuela para varones en Sochiapan. Realmente las primeras que se crearon en doce poblados indígenas, durante el primer período de gobierno de Adalberto Tejeda, fueron escuelas rurales. Saltaban a la vista diferencias en la infraestructura entre las de la cabecera, el edificio era de paredes de ladrillo y piso de cemento, y de las congregaciones, que se construyeron con cercas de palos de jonote y piso de tierra. Más allá de las condiciones materiales, el aspecto de las remuneraciones a los profesores se estableció de manera distinta a la de otros municipios. No se asoció la posesión de un título como normalista o mayor grado de escolaridad a un mejor salario, sino que dependió de la ubicación de la escuela. A Ramón Gutiérrez, director de la primaria de El Nigromante, un pueblo zapoteco, le pagaron 60 pesos mensuales en 1923; el mismo año, Elías Soto cobraba 100 pesos como ayudante en la escuela Miguel Hidalgo ubicada en la cabecera municipal. Para atender a las de Tatahuicapan, La Sabana y el Ramié, el director general de educación del estado, Leopoldo Kiel pidió que las autoridades municipales propusieran candidatos que “quisieran servir en las direcciones escolares” en virtud de no encontrar en las oficinas centrales (de Xalapa) solicitantes, “quizá por lo reducido del sueldo que se les señala.”²⁵

²⁵ Elías Soto, Expediente 4642, año 1925, sin número de foja. Dirección de General de Educación Popular. Archivo Histórico de la Dirección de la Dirección General de Educación primaria estatal, SEV.

Figura 3*Escuela para varones de la cabecera de Playa Vicente, Veracruz 1920*

Nota. Archivo de Guadalupe Benítez Sánchez, Playa Vicente, Veracruz, México. Autor Desconocido.

Otro aspecto peculiar de la dinámica entre las autoridades estatales y un municipio periférico fue que los sueldos se pagaron con la adjudicación de bienes, entre ellos, los terrenos nacionales. A la postre, la adquisición de tierras fortaleció en los docentes foráneos el sentimiento de pertenencia al lugar, ya que les brindó un medio para obtener ingresos mediante la agricultura y la ganadería, además de crear vínculos sociales con las familias de comerciantes y ganaderos de Playa Vicente, como fue el caso del profesor Elías Soto.

Fue así que los alcaldes propusieron a familiares de comerciantes y ganaderos pudientes para cubrir las vacantes en las escuelas de los poblados indígenas. Entre esos profesores, se menciona a Flora María Salinas, Miguel Arróniz, Rafael Soto o Feliciano Andrade vda de Cañas. Esta última era hermana de un rico ganadero de Playa Vicente, cursó hasta el 4º año de primaria y fue postulada para ocupar el puesto de directora de la primaria de la cabecera, pero ella prefirió la dirección de la escuela del Nigromante:

Me veo en el preciso caso de manifestarle: que sólo aceptaría la ayudantía, bajo la dirección de una profesora. Al lado de ella, sí creo podrán ser útiles mis humildes servicios. El elevado concepto que me tengo formado de la instrucción, me hace tomar la resolución antes mencionada, y que usted con su ilustrado criterio sabrá tenerla en consideración²⁶:

El ausentismo y la deficiente formación de los docentes modelaron la práctica magisterial durante muchos años, no sin provocar el descontento de los indígenas. En El Nigromante, por ejemplo, los padres de familia reportaron a los profesores Feliciano Andrade y su hijo Néstor Cañas Andrade por varios motivos: “el maestro se dedica más al cuidado de sus animales en el potrero, que a la educación de nuestros hijos”. A esta queja viene a sumarse la incompetencia de los profesores:

...tanto él como su señora madre, Feliciano Andrade, desde el año de 1926 han venido siendo los directores de esta escuela y en los largos 7 años que llevan de servicio hemos visto con gran pena el lamentable estado de atraso en que se encuentran casi sin excepción todos los muchachos de esta referida congregación²⁷;

Otra práctica común era el maltrato a los niños, “como sucedió con el hijo de Antonio Anselmo a quien le propinó un golpe que le formó una herida de dos centímetros.”²⁸ La complicidad de las autoridades educativas de los dos niveles orilló a los zapotecos de El Nigromante a buscar la mediación de la Liga de comunidades agrarias para conseguir la destitución del maestro Cañas y lograr que asignaran a una maestra egresada de la normal veracruzana. Los zapotecos de Boca del Monte, no contaron con unos aliados políticos que les ayudaran a remover a los profesores, en vez de ello usaron un lenguaje muy enraizado en las culturas de relaciones sociales que incluía la amenaza de violencia: “Queremos que usted intervenga para que nos la quiten y si quieren que siga siendo maestra, mándenla para otro lado. Suplicamos que la quiten de este lugar, si no, la vamos a coser a palos”.²⁹ La intimidación tuvo más fuerza disuasiva sobre las autoridades que las misivas que enviaron durante tres años para que trasladaran a la maestra Andrea Manzanilla, hija del jefe de sector, a otra localidad.

²⁶ Andrade Vda de Cañas, Feliciano Exp. 4040, año 1923, sección bajas, sin número de foja. Dirección de General de Educación Popular. Archivo Histórico de la Dirección de la Dirección General de Educación primaria estatal, SEV.

²⁷ Andrade Vda de Cañas, Feliciano Exp. 4040, año 1923 sin número de foja. Dirección de General de Educación Popular. Archivo Histórico de la Dirección General de Educación primaria estatal, SEV.

²⁸ José María Flores, año 1927, Exped. 5228, año 1927, sin número de foja. Dirección de General de Educación Popular. Archivo Histórico de la Dirección General de Educación primaria estatal, SEV.

²⁹ Ejido Boca del Monte, Municipio de Playa Vicente, Expediente núm. 1018, Comisión Agraria Mixta, Archivo General del Estado de Veracruz.

En este contexto, la escuela rural, como la habían imaginado los intelectuales y otros educadores destacados era irrealizable. El sistema escolar se rigió por normas locales, de modo que los profesores se valieron de los lazos de parentesco para ingresar y permanecer en el sector educativo. Por otra parte, los egresados de la normal, entre ellos el profesor Manzanilla, se integró a la junta local de educación, junto a los más honorables e ilustrados de Playa Vicente. La cultura escolar de los profesores “educados” casaba bien con la cultura de las familias de la sociedad playavicentina (con sus expectativas, valores y pautas de conducta). Solo para mencionar un caso, las comedias que puso en escena la maestra Leonor en el salón Ilusión representadas por los alumnos de la escuela y que muchas veces incluía a padres de familia o jóvenes del pueblo, siguieron –de cierta manera- con la tradición que dejara Doña Alicia Pérez, integrante de una familia de comerciantes españoles, quien leía poesía y ensayaba danzas como la jota aragonesa (Barradas, 2012). Cuando la maestra Leonor dio clases en la escuela Miguel Hidalgo, doña Alicia había muerto pero la audiencia de la cabecera ya era receptiva a los festivales artísticos, por lo que reinició las presentaciones de obras de teatro inventadas por ella.

En todas las demás escuelas ubicadas en poblados indígenas, los maestros empíricos pretendían enseñar los contenidos de las materias básicas de Lengua Nacional, Aritmética, Características de la naturaleza y geografía con sus propios recursos pedagógicos. En los informes de los inspectores, se reporta que el maestro Néstor Cañas realizó ejercicio para el aprendizaje de números hasta 10 (con niños de 2º año); así como la enseñanza de los signos de suma y resta.

Solamente un profesor originario de Córdoba, con estudios normalistas, cultivó la parcela escolar y dio clases prácticas de agricultura en la primaria de Tatahuicapan, un pueblo zapoteco. Su celo por el cuidado de la parcela escolar demostrativa le atrajo la animadversión de los vecinos. Ese proceso de enseñanza estaba mediada por la falta de identificación de la población indígena con la institución escolar y el desconocimiento de la lengua zapoteca por parte del profesor. Según expresaba en un informe José María Flores

... la niñez que se encuentra próxima a una población a las que afluyen las personas más o menos cultas e ilustradas, es más factible la enseñanza. Desde el momento en que (los niños) tienen relación con estos individuos se amoldan a modalidades diversas que tienden al mejoramiento cultural, lo cual no sucede en lugares cuya mayoría de habitantes pertenece a la raza indígena y contados habitantes son los que conocen el habla española. Así pues un maestro en estas circunstancias tiene que luchar no solamente contra el dialecto sino con los mismos padres que son ignorantes y no se

hayan capacitados para palpar los beneficios que acarrea la escuela³⁰.

Comentarios finales

En numerosos trabajos se analiza el proceso de federalización educativa (Bravo, 1998; Alfonseca 2015; Singuenza, 2015), es decir, los mecanismos mediante los cuales la federación asumió el dominio del sistema escolar y centralizó muchos aspectos, tales como la orientación educativa, los programas de estudio, libros, o en algunas regiones, creó escuelas, en competencia, con las del sistema estatal. Cuando nos detenemos a explorar el periodo de gobierno de Adalberto Tejeda, quien rechazó firmar convenios para trasladar la red de escuelas estatales y municipales al sistema federal (Bravo, 1998; para el periodo de 1940 véase Arnaut, 1998) entendemos la razón.

Adalberto Tejeda se empeñaría en construir una infraestructura política, mediante alianzas y la conquista de núcleos de poder para controlar los ayuntamientos, que le ayudarían a implantar reformas sociales. Un programa derivado de dichas reformas consistió en colocar a los campesinos como los sujetos principales de la intervención educativa como lo habían planteado los gobernantes constitucionalistas. Con ese fin creó escuelas en las congregaciones rurales, alejadas de las ciudades y de las cabeceras, dejando que los municipios continuaran sosteniendo a las escuelas municipales. La expansión cuantitativa de la educación básica tuvo como precondition la subordinación en materia fiscal de los ayuntamientos confiriéndoles obligaciones en la remuneración a los profesores. Por ejemplo, promulgó un decreto que permitía se incautara el plan de arbitrios para pagar a los docentes de las escuelas rurales y municipales. Ciertamente la organización de la Hacienda pública en esa época aún no se definía por el sistema de participaciones, los estados podían cobrar impuestos a productos y derechos, y los municipios aún tenían cierta capacidad recaudatoria.

Por último, hay que considerar que la centralización estatal de las escuelas tuvo distintas respuestas por parte de los grupos de poder en los municipios. Observamos que las respuestas a la orientación pedagógica o la administración de los centros escolares, dependieron de la composición social y la afiliación política de los integrantes del ayuntamiento, pero también de la existencia de instancias de gestión y administración escolar. Entre ellos, para citar un ejemplo, los supervisores escolares, las juntas de padres de familia o el consejo municipal de educación. En Playa Vicente, el supervisor no acudía

³⁰ José María Flores, año 1927, Exped. 5228, año 1927, sin número de foja. Dirección de General de Educación Popular. Archivo Histórico de la Dirección de la Dirección General de Educación primaria estatal, SEV

a las escuelas, los profesores que laboraron, en su mayoría, solo estudiaron la primaria y recibieron los sueldos más bajos, mientras que al consejo de Educación se integraron los vecinos “cultos”. En este municipio, un lugar geográfico apartado, las plazas de profesores fueron ocupadas por miembros del grupo de poder local o por docentes foráneos que se aliaron a ellos. En el municipio de Tlacotalpan, en cambio, los notables, con poder político y económico, que habían logrado conformar una red de escuelas municipales, con su propio programa de estudios y con una gestión local, mantuvieron disputas sobre la administración de las escuelas con la Dirección de Educación y el Ejecutivo estatal.

Referencias

- Aboites, L. (2001). Alcabalas Posporfirianas. Modernización Tributaria y Soberanía Estatal. *Historia Mexicana*, 51(2), 363–393. <https://www.jstor.org/stable/25139384>.
- Acevedo, A. (2019). Paying for Progress: School Taxes, Municipal Government, and Liberal State Building, Cuetzalan and Huehuetla, Mexico, 1876–1930. En *Hispanic American Historical Review*, 99(4), 649-680.
- Acevedo, A. (2015). Entre el legado municipal y el avance del gobierno federal: las escuelas de la sierra norte de Puebla, 1922-1942. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 36(143), 51-84.
- Acevedo, A. (2012). Un espacio de autonomía local en el Porfiriato: Las escuelas sostenidas por los municipios y pueblos de la sierra norte de Puebla. En Sergio Miranda, (Coord.), *Nación y municipio en México. Siglos XIX y XX*, México, IIH-UNAM, 125-147.
- Alafita, L., Corzo Ramírez, R. y Domínguez Pérez, O. (1989). Tlacotalpan. Cuando puerto fue... (Notas para su historia: del liberalismo al inicio de la Revolución), *Anuario VI*, Xalapa, Centro de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad Veracruzana, 39-73.
- Alfonseca, J. (2015). La federalización de la enseñanza. Concurrencia escolar y alianzas sociales en contextos rurales del oriente del Valle de México, 1922-1947. En *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 36(143), 11-50.
- Archivo Histórico de la Dirección General de Educación primaria estatal, Secretaría de Educación Pública de Veracruz (SEV)
- Arnaut, A. (1998). La gran jornada política y sindical por la federalización en los años de Cárdenas. En *La Federalización educativa en México. Historia del debate sobre la centralización y la descentralización educativa (1889-1994)*, México, El Colegio de México/Centro de Investigación y Docencia.
- Bantjes, A. (2009). Mexican Revolutionary Anticlericalism: Concepts and Typologies. En *The Americas, Personal Enemies of God: Anticlericals and Anticlericalism in Revolutionary Mexico, 1915-1940*, 65(4), 467-480.
- Baras, M. (1992). Élités municipales y partidos políticos. En *Estudios Políticos*, (76), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Barradas P. (2012, 24 de octubre). Las comedias. En *La Popular*, Playa Vicente, Veracruz, <http://revistadeculturapopular.blogspot.com/2012/10/>. Consultado 13 de febrero de 2021.
- Blázquez, C. (Comp.), (1986). Estado de Veracruz. Informes de sus gobernadores 1826-1986. Tomos X y XI.
- Bravo, E. (1998). Los mecanismos de la ‘federalización’ educativa, 1921-1940. En *Historia y Nación (Actas Del Congreso En Homenaje a Josefina Zoraida Vázquez): I. Historia de la Educación y Enseñanza de la Historia*, Gonzalbo Aizpuru, Pilar, México, El Colegio De México, 113–136. www.jstor.org/stable/j.ctv47w6st.11.
- Chaín, R. (1990). “El programa de la educación socialista en Veracruz” en *La educación en*

México: *Historia regional de la educación en México*, Xalapa, UV, 147-165.

- Corzo, R. (1984). Situaciones y nociones educativas recurrentes: Veracruz, de los inicios del porfiriato a la revolución. En *La Palabra y el Hombre*, Universidad Veracruzana, (5), (octubre-diciembre).
- Falcón, R. (1977). *El agrarismo en Veracruz. La etapa radical 1928-1935*. México, El Colegio de México,
- Falcón, R, S. García y M.E. Terrones (1986). *La semilla en el surco: Adalberto Tejeda y el radicalismo en Veracruz (1883-1963)*, México, El Colegio de México.
- Flores, H. A., y Peláez, G. A. G. (2011). Educación popular para una sociedad en crisis: la enseñanza elemental en Orizaba, Veracruz, 1914-1920. *ULÚA. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, (18), 47-79.
- Florescano, S. (1990). Veracruz y Adalberto Tejeda ante los movimientos populares (1920-1922). En *La Palabra y el Hombre*, (74), Universidad Veracruzana, pp. 57-82.
- Fowler, H. (1972). Los orígenes de las organizaciones campesinas en Veracruz: Raíces políticas y sociales. *Historia Mexicana*, 22(1), 52-76. www.jstor.org/stable/25135327.
- Galván Lafarga, M. E. (2003). Debates, enfoques y paradigmas teóricos. En Luz Elena Galván Lafarga et al. (Coords.), *Historiografía de la educación en México, col. La investigación educativa en México, 1992-2002*, (10), SEP/Centro de Estudios sobre la Universidad, México, pp. 85-92.
- García, M. y Arcos J. (2021). Veracruz. Libro de lectura: instrumento ideológico y herramienta didáctica del proyecto “Educación Popular”, 1919-1932. En *Debates por la Historia*, 9(1), 105-128.
- García, S. (1979). *El conflicto clerical en Veracruz en 1932*, Tesis de maestría en Historia, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Ginzberg, E. (1997). Ideología, política y la cuestión de las prioridades: Lázaro Cárdenas y Adalberto Tejeda, 1928-1934. En *Estudios Mexicanos*, 13(1), pp. 55-85. <https://www.jstor.org/stable/1051866>.
- Ginzberg, E., y Nowodworski, E. (1999). Abriendo nuevos surcos: Ideología, política y labor social de Lázaro Cárdenas en Michoacán, 1928-1932. En *Historia Mexicana*, 48(3), 567-633. www.jstor.org/stable/25139237.
- Ginzberg, E., y Nowodworski, E. (2000). Formación de la infraestructura política para una reforma agraria radical: Adalberto Tejeda y la cuestión municipal en Veracruz, 1928-1932. En *Historia Mexicana*, XLIX(4), abril - junio, pp. 673-727.
- Hermida, A. J. (1994). *Congresos pedagógicos veracruzanos*, México, Gobierno del Estado de Veracruz.
- Hermida, A. J. (1994). *Legislación educativa en Veracruz: ámbito educativo*, México, Gobierno del estado de Veracruz/Universidad Veracruzana.
- Molinari, M.S. (1991). *Escuelas primarias municipales de Tlacotalpan 1880-1990*. En Lozano y Nathal, Gema (Coords.), *Con el sello de agua. Ensayos históricos sobre Tlacotalpan*, IVEC/INAH.

- Secretaría de Educación Pública, (1927). *El Sistema de escuelas rurales en México*, Talleres Gráficos de la Nación.
- Skerrit, D. (1979). El papel de Adalberto Tejeda en la cuestión agraria. En *La palabra y el Hombre*, Revista de la Universidad Veracruzana, nueva época, (32), pp. 15-24.
- Sigüenza, S. (2015). El sistema educativo estatal y los primeros años de la federalización educativa en la Sierra Norte de Oaxaca (1920-1942). En *Relaciones* (143), verano, pp. 129-159.
- Staples, A. (1989). Otros gobernantes, otros tiempos, Tlacotalpan Decimonónico. *Anuario VI*, Xalapa, Centro de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad Veracruzana, 75-109.



El Modelo Intercultural en la Educación Superior en México. Desde la Perspectiva Jurídica y la Antropología histórica

❖ Felipe Javier Galán López

❖ María del Pilar Hernández Limonchi

Resumen

Realizar estudios interdisciplinarios resulta necesario para las ciencias sociales y las humanidades, porque ofrecen una visión holística e integral. El objetivo de este capítulo es analizar el modelo intercultural en la educación superior en México en dos perspectivas: la primera bajo una discusión epistemológica entre el multiculturalismo y la interculturalidad y la dimensión de la antropología en la historia para comprender la evolución del modelo en la educación superior intercultural en México. La segunda aborda el enfoque jurídico para hacer un recorrido por las disposiciones internacionales y nacionales sobre el derecho de los pueblos indígenas a la educación superior intercultural; concluimos con algunas reflexiones sobre la situación actual de este modelo educativo aplicado en México.

Palabras clave: Interculturalidad, multiculturalidad, Educación Superior, Universidad, Antropología, Perspectiva Jurídica.

Introducción

En México el proyecto educativo intercultural es emergente afirman Dietz y Mateos (2013) por lo que requiere de un arduo trabajo entre varias disciplinas para consolidarlo, desde todas las áreas del conocimiento. En América Latina ha sido necesario construir programas educativos con enfoque intercultural, por toda la complejidad de problemas sociales que se viven en las diferentes regiones culturales con presencia de pueblos originarios, pero principalmente por el crecimiento de las migraciones en todo el planeta y por la polarización generada debido a las marcadas diferencias étnicas, religiosas y culturales en varias regiones del orbe, como en Europa y en Estados Unidos donde existen acciones determinadas para incluir a población migrante.

Partimos de la idea de que la conceptualización sobre la interculturalidad tiene sus convergencias y diferencias con la aplicación de la política educativa indigenista. El enfoque es posible entenderlo en una dimensión histórica relacionada con la antropología y con la ciencia jurídica, es decir, el planteamiento epistemológico puede tener explicaciones provenientes de una

antropología histórica y del derecho, para así lograr cumplir con las demandas históricas y legales de los pueblos originarios en México.

Metodología y discusión teórica

En este trabajo partimos de la necesidad de realizar estudios analíticos y profundos que incluyan la relación epistemológica transversal en dos áreas del conocimiento: la antropología histórica y la ciencia jurídica; nos resulta esencial revisar la literatura especializada sobre los dos enfoques en una relación integral: el indigenismo antropológico bajo una dimensión histórica, para ubicar el uso que ha tenido el concepto y el enfoque jurídico bajo una metodología interdisciplinaria. Por lo que presentamos una serie de conceptos que dividimos en apartados y que incluyen las propuestas teóricas conceptuales de varios autores.

Este capítulo se organiza en cuatro apartados: en la primera parte presentamos una discusión sobre la importancia que tiene la antropología en la historia para comprender la implementación, el desarrollo y la aplicación del enfoque educativo intercultural en las Universidades Interculturales mexicanas. En la segunda parte presentamos una discusión teórica entre la multiculturalidad e interculturalidad en el contexto educativo. El siguiente apartado analiza la evolución del modelo intercultural en educación superior, desde una dimensión histórica en el análisis antropológico. A continuación, se presenta el apartado sobre el derecho de los pueblos indígenas a acceder a la educación superior intercultural, garantizada por las convenciones internacionales y los mandatos constitucionales. Por último, se presentan las conclusiones sobre la situación en que se encuentra el modelo intercultural en la educación superior.

Antropología histórica y la conformación de la interculturalidad

Para analizar la política educativa con enfoque intercultural en México, desde un marco teórico interdisciplinario que combine el campo de la antropología y el aspecto jurídico, es necesario remontarse a la historia y en especial al periodo de independencia a principios del siglo XIX, cuando se impuso la educación occidental y el español como lengua nacional, ahí convergieron posiciones jurídicas y sociales que requieren ser analizadas. Desde la perspectiva de Brice (1986, p. 94):

México se desprendió del yugo de la corona española y pasó a manos de la élite que habría de moldear la nueva nación. En el transcurso del primer siglo de independencia mexicana, la unificación nacional, fue el estribillo de

quienes tomaban las decisiones políticas.

Los pueblos indígenas no formaron parte de este proyecto nacional por lo que también quedaron fuera del marco jurídico de su tiempo. La educación en el siglo XIX se impartía en unas pocas ciudades y apenas en un puñado de centros educativos creados para la sociedad dominante, los criollos y algunos mestizos. “Para que la República tuviera algún éxito en el planteamiento de una política de habla que uniera a indios, criollos y españoles europeos, hacía falta un sistema educativo diferente” (Brice, 1986, p. 94).

A mediados del siglo XIX existió una fuerte polémica sobre lo que el naciente Estado mexicano debía hacer con la población india. Algunos liberales pugnaron por tratar de incluir la enseñanza de algunas de las lenguas como el náhuatl, el tarasco y el maya, pero se impuso la pretensión de castellanizarlos y hacerlos parte de un proyecto liberal de justicia social, fundamental durante los gobiernos de Valentín Gómez Farías y Benito Juárez.

El proyecto político educativo implementado a mediados del siglo XIX y concretado en la Constitución de 1857, “decretó que la educación en México era libre; más tarde se decretó que sería laica. Durante este periodo se le declaró obligatoria, popular y gratuita” (Ramírez, 2006, p. 77).

Durante el porfiriato la intención fue crear unidad e identidad nacional y el racionalismo modernizador se implementó con firmeza y dureza, por lo que el proyecto educativo invisibilizó la realidad de los pueblos indígenas y se impuso la alfabetización en castellano.

Partiendo del modelo positivista ya aclimatado a nuestras tierras, apegado fielmente a un método pedagógico moderno, se propone al Estado como único responsable de la educación: debe reformarse el artículo tercero de la Constitución de 1857 [...] por primera vez se plantea un proyecto unitario y completo de reformas que afectan la enseñanza y a las escuelas (Ramírez, 2006, p. 80).

Además, el gobierno de finales del siglo XIX impulsó un programa de educación que tomó lo esencial del positivismo francés, nombres como Gabino Barreda y, más adelante, José Vasconcelos fueron esenciales a principios del siglo XX.

En 1911 se crearon las escuelas de instrucción rudimentaria, las cuales tuvieron la función de enseñar a los indígenas a hablar, leer y escribir en español, así como operaciones básicas de aritmética (Brice, 1986).

En la siguiente década se crearon las casas del pueblo por iniciativa de José Vasconcelos, las cuales tenían el propósito de fomentar la cooperación entre la escuela y la comunidad. Con el nacimiento de la Secretaría de Educación Pública en 1921, todo intento por tomar en cuenta las lenguas originarias fue

desechado. En ese momento histórico, era elemental la modernización educativa de las comunidades rurales en todo el país y por lo tanto se implementó una política de castellanización (Brice, 1986; Dietz y Mateos, 2013).

Las casas del pueblo precedieron a la escuela rural y a las Escuelas Normales Rurales. A partir de los años cuarenta, el objetivo fue la integración nacional. El Primer Congreso Indigenista Interamericano efectuado en Pátzcuaro en 1940, sentó las bases de un indigenismo integracionista y en el ámbito educativo se buscó la castellanización. Por ello, el estado mexicano impulsó una política de integración, principalmente a partir de políticas educativas en las que la finalidad era ‘modernizar’ a toda la población que obstaculizaba el progreso positivo de la nación mexicana, dicha modernización implicaba una estrategia para borrar las lenguas originarias, castellanizar a toda comunidad indígena y modificar el estilo de vida rural y comunitario.

También la fundación del Instituto Nacional Indigenista en 1948 fue esencial, ya que, a lo largo de casi seis décadas, hasta finales del siglo XX, fue la institución rectora de la política propiamente indigenista, donde participaron antropólogos, culturalistas, funcionalistas, estructuralistas y marxistas. En este modelo educativo se incluyeron maestros/as rurales bilingües, albergues escolares e internados indígenas, pero la política educativa era nacional, lejana a las comunidades y etnias, lo cual resulta fundamental para entender el nacimiento de las Universidades Interculturales casi un siglo después, ya que estas últimas nacieron dentro de las comunidades rurales.

De este modo, durante la primera y segunda mitad del siglo XX se amplió la cobertura en educación superior en México, pero los pueblos indígenas quedaron excluidos del marco jurídico de la política educativa nacional, al no establecer estrategias para atender a sus jóvenes, quienes difícilmente pudieron ingresar a universidades estatales, algunos pocos lograron entrar a institutos tecnológicos y aunque hubo presencia en las escuelas Normales Rurales, fueron insuficientes.

Los programas de educación para indígenas principalmente contemplaban escuelas rurales para la enseñanza del español como lengua nacional y estrategias para integrarlos al proceso de aculturación. En la década de 1970, un grupo de jóvenes antropólogos formados en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, se propusieron reconocer la pluralidad étnica y sus lenguas, así como rescatar y promover la cultura indígena, y se mantuvieron críticos ante el indigenismo institucional.

Respecto a la instrucción nació la llamada Educación Bilingüe Bicultural y la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) en 1978, pero siguió siendo una educación nacional, no una educación de y para los pueblos indígenas. El gobierno de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976), fue elemental para el indigenismo, pues en dicho periodo, se crearon instituciones educativas

para atender a los indígenas,

Como la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena, con escuela albergue, centros de integración y maestros bilingües, además del CONAFE³¹ en 1971 y para 1976 se había acrecentado el número de escuelas rurales hasta en 42,011. (Ramírez, 2006, p. 166).

Sin embargo, respecto a la educación superior, a pesar de los esfuerzos, no hubo propuestas para estudiantes indígenas, salvo las Escuelas Normales. Indudablemente fue la década de 1970, la que impulsó los primeros proyectos educativos superiores, como lo indica Salmerón (2019, p. 43), “la idea de contar con universidades indígenas o llevar a cabo una educación con pertinencia cultural que atendiera de manera particular a la población indígena surgió en México desde los años setenta del siglo XX”. No obstante, aunque hubo un crecimiento en oferta educativa para nivel superior, durante las décadas de 1980 y 1990, muy pocos estudiantes de poblados indígenas lograron ingresar a la educación superior.

A manera de ejemplo, a principio del siglo XXI en nuestro país el rezago era grande para la población étnicamente diferenciada.

La escasa cobertura de la población indígena en la educación superior en general, y en la pública en particular. La población indígena del país representa el 10% de la población nacional. Sin embargo, se estima que apenas un 1% de la matrícula de educación superior es indígena”. (Schmelkes, 2008, p. 329)

Fue hasta el Programa Nacional de Educación 2001-2006 donde se reconoció la multiculturalidad y se señaló que ésta no se limitaría a “escuelas bilingües dirigidas a los niños y jóvenes indígenas, cuando debería estar presente en todas las modalidades y tipos” (Secretaría de Educación Pública, 2001-2006, p. 63), por lo tanto, se propuso aumentar la matrícula de educación superior, atendiendo áreas de interés para el desarrollo del país, equilibrando la cobertura geográfica, a través de

Instituciones innovadoras que atiendan las necesidades regionales con un enfoque de interculturalidad; que están en posibilidad de atender con pertinencia a números crecientes de estudiantes provenientes de las diversas culturas indígenas del país; y que incluyan entre sus objetivos el desarrollo de lenguas y culturas indígenas, y el desarrollo étnico y regional. (Secretaría de Educación Pública, 2001-2006, p. 201)

³¹ Consejo Nacional de Fomento Educativo

En este escenario, fue donde se otorgó reconocimiento a los aspectos lingüísticos e interculturales del México plural, creando a las Universidades Interculturales. A finales del siglo pasado e inicios de este, se presentaron propuestas educativas para implementar estas instituciones, la primera de ellas “...quedó oficialmente constituida el 10 de diciembre de 2003 como organismo público descentralizado por decreto del Ejecutivo del gobierno del estado de México, se creó el organismo público descentralizado de carácter estatal denominado Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM)...” (Celote, 2013, p. 31) que inició sus funciones en septiembre de 2004 en el municipio de San Felipe del Progreso estado de México, en la región mazahua.

Multiculturalidad e interculturalidad en el contexto educativo

En el contexto en que nacieron las Universidades Interculturales en México a principios del siglo XXI, resulta necesario establecer una diferencia entre los conceptos de multiculturalidad e interculturalidad, además es importante situarlas en un momento histórico determinado y tener los referentes del indigenismo mexicano derivado de la antropología aplicada del siglo XX, para contar con un panorama certero de la necesidad de su implementación.

Gunther Dietz propone que se tenga claridad y cuidado en el uso del concepto, pues la noción de interculturalidad ha transitado de lo prescriptivo hacia lo descriptivo analítico, la importancia de la antropología aquí es esencial:

En los casos en los que la interculturalidad no se utiliza de manera prescriptiva, sino como una herramienta descriptiva y analítica, ésta se define como el conjunto de interrelaciones que estructuran una sociedad dada, en términos de cultura, etnicidad, lengua, denominación religiosa y/o nacionalidad; se trata de un ensamble que se percibe mediante la articulación de los diferentes grupos de “nosotros” versus “ellos”, los cuales interactúan en constelaciones mayoría-minoría que, a menudo, se encuentran en constante cambio. Frecuentemente estas relaciones son asimétricas en relación con el poder político y socioeconómico establecido y suelen reflejar las maneras históricamente arraigadas de visibilizar o invisibilizar la diversidad, así como la manera de estigmatizar la otredad y de discriminar a ciertos grupos en particular (Dietz, 2017, p. 193).

Las sociedades globales y sus proyectos políticos tienen varios retos por resolver, la educación es uno de ellos, ante las grandes problemáticas de contar con una producción masiva de conocimiento y las desigualdades que se generan al interior de las sociedades, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) promueve desde hace algunos años cuatro

principios fundamentales, que se relacionan con la educación intercultural afirma Olivé (2004, p. 20), “libertad de expresión, acceso a la educación, acceso universal a la información y respeto a la diversidad cultural y lingüística”. De acuerdo con lo anterior, es preciso diferenciar los conceptos de multiculturalidad e interculturalidad para comprender su relación con la educación.

En este sentido, el aporte de los antropólogos fue esencial para ligarlo con el nacimiento de las Universidades Interculturales, pues dicho concepto se trabajaba desde la teoría culturalista. Este enfoque tiene su aplicación principalmente en contextos rurales, pero también es útil para todo tipo de sociedades, incluyendo las urbanas que son receptoras de poblaciones migrantes étnicamente diferenciadas.

En términos generales, el concepto de multiculturalidad describe y refiere modelos de sociedad que en todo caso pueden servir como guía para establecer y modificar relaciones sociales, pero se requiere un concepto que pase de lo descriptivo a lo normativo y, en ese sentido, es necesario precisar en qué consiste el enfoque intercultural, puesto que éste implica relaciones asertivas entre grupos culturalmente diferenciados, además pretende generar relaciones de convivencia entre seres humanos de culturas distintas, afirman varios autores entre ellos Dietz y Mateos.

A finales del siglo XX se puso en boga el término de multiculturalismo, afirma Olivé (2004, p. 21), por lo que en los últimos 15 años se ha discutido a fondo la diferencia entre multiculturalismo e interculturalidad, el primero en un sentido fáctico-descriptivo y el segundo en un plano normativo (Dietz y Mateos 2013).

Olivé (2004, p. 33) menciona que la precisión del concepto de interculturalidad es de suma importancia, implica muchas cosas y por ello debe estudiarse con cuidado, ya que el modelo “contempla básicamente un conjunto de normas de convivencia entre pueblos y culturas, y establece derechos y obligaciones de los pueblos, del Estado y el resto de la nación [...] el modelo incluye también el derecho a la diferencia”.

Como enfoque intercultural, Casillas y Santini (2006, pp. 34-36) resaltan principios filosóficos y valores, proponen modificar formas de atender la diversidad y promueven una educación que surja del entorno inmediato de los estudiantes, donde haya una oposición a estrategias de asimilación, que fueron mantenidas por mucho tiempo por modelos colonizadores.

El término educación intercultural se ha utilizado para hacer referencia “a los programas y prácticas educativos diseñados e implementados para mejorar el rendimiento educativo de las poblaciones étnicas y culturales minoritarias” (Aguado, 1991, p. 90).

Por otra parte, la perspectiva intercultural la define el Convenio Europeo de Derechos Humanos como un modelo para gestionar la diversidad cultural

basado en el respeto a la dignidad humana, el patrimonio común y los valores fundamentales compartidos (Consejo de Europa, 2008).

Según Casillas y Santini (2006), con este enfoque se pretenden identificar nuevas formas de aproximación y atención de la diversidad en las relaciones sociales, que históricamente han generado división y desigualdad. Entonces se espera aprovechar las diferencias de las culturas para compartir, comprender, complementar, intercambiar y respetar en condiciones de igualdad los conocimientos, saberes, habilidades y capacidades. En este intercambio de culturas, permanentemente se están construyendo aprendizajes con base en el diálogo y en el respeto por la diferencia.

La evolución del modelo intercultural en la educación superior

Dietz señala que el concepto de interculturalidad tiene una aproximación antropológica, es por lo tanto imprescindible que al interior de las Universidades Interculturales exista una discusión profunda sobre los aportes de la antropología histórica para el modelo educativo intercultural:

En términos generales, y siguiendo sus usos en la literatura antropológica y de ciencias sociales, propongo definir y clasificar la noción de interculturalidad de acuerdo con tres ejes semánticos diferentes, pero complementarios: 1) la distinción entre la interculturalidad como un concepto descriptivo en oposición a otro prescriptivo; 2) la subyacente asunción implícita de una noción de cultura estática, en oposición a una noción dinámica; y 3) la aplicación más bien funcionalista del concepto de interculturalidad, a fin de analizar el statu quo de cierta sociedad, versus su aplicación crítica y emancipatoria, para identificar los conflictos inherentes y las fuentes de transformación societaria (Dietz, 2017, p. 192).

Sin embargo, vale la pena recordar que la noción de interculturalidad (inserta en una dinámica diferente a la del indigenismo mexicano), fue propuesta por el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán desde la década de 1950, en gran parte de su obra, particularmente en sus trabajos de investigación relacionados a la educación, muchos de ellos han sido olvidados u omitidos por las nuevas generaciones de académicos y estudiantes en las Universidades Interculturales como lo mencionan Galán y Navarro (2016).

Pero fue desde la teoría antropológica y por las movilizaciones sociales, que la interculturalidad como concepto se fue adaptando a las necesidades de los pueblos originarios de México a principios del siglo XXI.

Para el surgimiento de la interculturalidad en México, a inicio del siglo XXI, la nueva generación de antropólogos, pedagogos y académicos

relacionados con la multiculturalidad, propusieron usar el concepto y lo adaptaron a lo denominado ‘Enfoque Educativo Intercultural’, pero en buena parte de los planteamientos epistemológicos, omitieron los históricos aportes que los teóricos del indigenismo mexicano habían propuesto, pues necesitaban una ruptura con la visión integracionista.

Con sus excepciones, como lo refieren Galán y Navarro (2016, p. 146), olvidaron o no mencionaron, que el concepto de educación intercultural ya había sido diseñado y usado desde la década de 1950 por Aguirre Beltrán, por las políticas diseñadas por el Instituto Nacional Indigenista (INI) e implementadas en los diferentes Centros Coordinadores de este Instituto entre las décadas de 1950 y 1990.

Resulta necesario mencionar que el indigenismo fundamentado en la antropología ya venía siendo cuestionado desde casi tres décadas antes de que surgiera la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), institución que coordina a las Universidades Interculturales en México, particularmente la acción indigenista fue duramente criticada por antropólogos como Guillermo Bonfil Batalla y Rodolfo Stavenhagen, entre otros en las décadas de 1970 y 1980.

Cuando se crearon las Universidades Interculturales en el Estado de México, Chiapas y Tabasco, posteriormente en Veracruz, Puebla, Quintana Roo, Guerrero y Michoacán, con sus respectivos campus, y las más recientes en San Luis Potosí e Hidalgo, el modelo fue presentado como la posibilidad de rescatar los saberes de los pueblos originarios, su cultura y en especial sus lenguas, además por situarse en lugares con presencia indígena. En los cuatro casos iniciales, sus autoridades afirmaban que las decisiones provenían de consensos de participación de diversos actores sociales locales y de esfuerzos por el interés de implementar proyectos de gestión con impacto en las comunidades donde se situaban, eso, aunque probablemente no se había hecho en instituciones de educación superior, si era uno de los propósitos fundamentales del pensamiento de Aguirre Beltrán y de otros teóricos indigenistas mexicanos. Frente a lo anterior Galán y Navarro (2016) afirman:

Pensamos que es imprescindible que la obra de Aguirre Beltrán se conozca en las UI, ya que fue pionero en estudiar el concepto de interculturalidad. Retoma este concepto en: *Teoría y práctica de la educación indígena, Programas de salud en la situación intercultural* (1955), *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México* (1957, 1970), y *Regiones de refugio* (1967, 1970, 2007). Dietz y Mateos (2013) señalan que el concepto intercultural fue originalmente expuesto en *Formas de gobierno indígena* en 1953 (Galán y Navarro, 2016, p. 147).

La obra antropológica de Aguirre Beltrán es referente necesario para entender las políticas indigenistas en la actualidad, su contribución al concepto de interculturalidad es innegable, pues distinguió con claridad una interculturalidad contextualizada por el dominio de una cultura sobre otra, a pesar de que en su posicionamiento estuvo interesado en el mejoramiento de los pueblos indios y no confió en la capacidad de los indios mexicanos para desarrollar sus mundos y sobrevivir a la modernidad capitalista. La concepción de Región de Refugio Intercultural fue desarrollada por Aguirre Beltrán y que desarrolla en su obra *Regiones de Refugio* fue primordial para el nacimiento de las Universidades Interculturales casi 40 años después afirman Galán y Navarro (2016).

Dicha concepción fue propuesta y aplicada en gran parte de su obra. Apareció por primera vez en *Formas de gobierno indígena*, publicada en 1953 a partir de su trabajo de investigación en la región de los Altos de Chiapas; después de desarrollar el concepto, el autor propuso un modelo práctico para aplicar a nivel nacional; esto lo llevó a escribir precisamente *Regiones de refugio*, una de las obras fundamentales para entender a las Universidades Interculturales y que provienen de una concepción antropológica de la historia indigenista. (Galán y Navarro, 2016).

Esta concepción permite hoy en día entender los cambios históricos que se fueron dando en las identidades culturales durante el indigenismo mexicano del siglo XX, además de las relaciones económicas y sociales entre indios y ladinos, sus intercambios, dependencias y diferencias. Asimismo Aguirre Beltrán, propuso un modelo de integración que pretendía borrar las desigualdades de la población indígena, la cual no debía destruir las formas tradicionales, por lo tanto, para la modernización de las comunidades indígenas, planteó tener siempre en cuenta el territorio en el que se encuentran ubicadas, lo llamó 'Regiones de Refugio Interculturales'.

En la actualidad, las Universidades Interculturales toman en cuenta esta concepción, por ello debe reconocerse desde cada uno de estos centros educativos, que el aporte histórico antropológico de Aguirre Beltrán es esencial, a pesar de que existen diferencias sustanciales, temporales y políticas sobre la aplicación de los principios epistemológicos de cada modelo.

El mundo globalizado y la puesta en marcha de una economía neoliberal a partir de la década de 1980 y los cambios acelerados, han sido parte de la dinámica en el México de fin de siglo y principios del nuevo milenio, obligando a los antropólogos mexicanos a proponer nuevos y diversos métodos para estudiar a los pueblos indígenas.

El resultado de las políticas indigenistas aplicadas durante más de seis décadas en México, no fueron las esperadas, ya que no se logró integrar a los pueblos indios a un proyecto nacionalista, progresista y positivo, tal como fue planteado desde finales del siglo XIX y a principios del XX. Por el contrario, el

fin de siglo mostró que el México indígena era diverso, en su mayoría padecía de condiciones adversas y críticas, y gran parte de sus comunidades estaban hundidas en la pobreza extrema.

Paradójicamente, el número de hablantes de lenguas como el náhuatl, el zapoteco, el otomí, el totonaco o el maya no habían disminuido, a pesar de que muchas otras lenguas son minoritarias, y apenas cuentan con un pequeño número de hablantes, algunas de ellas a finales del siglo XX se encontraban en proceso de desaparición.

Fue un movimiento social el que representa la principal ruptura con el indigenismo. Durante el año nuevo de 1994, con la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), un grupo de indígenas mostraron al mundo entero que, a pesar de las cifras y estadísticas mostradas por el estado mexicano, existían y representaban un porcentaje muy alto de la población, pero habían sido negados, tal como lo postuló unos pocos años antes el antropólogo Bonfil Batalla en su obra *México Profundo. Una civilización negada* (2005).

La antropología indigenista debió modificar para finales del siglo pasado sus interpretaciones hacia los pueblos indios, y de hecho lo hizo desde diversos sectores principalmente políticos y desde el ámbito jurídico y educativo, por lo que se requirió de una revisión más precisa y profunda de las realidades socioculturales y de manera muy particular, de aportes con perspectiva etnográfica, por ejemplo los trabajos de Arturo Warman, Rodolfo Stavenhagen, José del Val, Gunther Dietz, Cristina Oehmichen, entre muchos otros, fueron necesarios para entender las contradicciones de esa parte de un México que parecía ya no tenía tan marcada presencia, pero que resistía y estaba vivo.

El derecho de los pueblos indígenas a la educación superior intercultural

Para comprender el derecho de los pueblos indígenas a la educación superior intercultural y establecer una analogía con la antropología histórica, es necesario iniciar con un recorrido por diversos organismos internacionales que se han interesado por los pueblos originarios. En un principio, la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en 1957 adoptó el Convenio 107 como el primer instrumento vinculante para poblaciones indígenas, tribuales o semitribales.

Posteriormente, en 1989 entró en vigor el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, cuyos principios son el derecho de aquellos a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y el derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan. En relación con la educación, el artículo 26 establece la adopción de medidas para garantizar la educación a todos los niveles, y

Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con éstos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales (OIT, 2014, p. 55).

Además, el artículo 28 señala la necesidad de adoptar medidas para preservar las lenguas indígenas, así como promover el desarrollo y la práctica de estas. En este sentido, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas, afirma que éstos contribuyen a la diversidad y riqueza cultural, por ello se deben respetar los conocimientos, las prácticas culturales y las culturas. De modo que, se establece en el artículo 14 el acceso de las personas indígenas a la educación en su propio idioma y cultura, con la finalidad de que, sin discriminación, mejoren sus condiciones educativas (Naciones Unidas, 2018).

Por otra parte, la Declaración Universal sobre Diversidad Cultural (UNESCO, 2001) considera entre sus objetivos el respeto, reconocimiento y protección de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas, así como contribuir con la sinergia entre estos con la ciencia moderna. Resulta muy importante el artículo 5, el cual dispone que los derechos culturales forman parte de los derechos humanos y las libertades fundamentales, por ello, las personas tienen derecho a una educación y una formación de calidad, respetando su identidad cultural. Asimismo, el Acuerdo de Mascate aprobado en la Reunión Mundial sobre la Educación para Todos, expone su preocupación por la desigualdad en el acceso, participación y resultados del aprendizaje en todos los niveles educativos, especialmente en los grupos vulnerables y las minorías, en tanto, plasma en la meta 4 para el 2030 respecto a la formación profesional “prestar especial atención a la igualdad de género y a los más marginados” (UNESCO, 2014, p. 3).

En este sentido, el objetivo 4 de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible (Naciones Unidas, 2018) busca garantizar una educación inclusiva y equitativa de calidad. A su vez, la meta 4.5 establece que para el 2030 se debe asegurar el acceso igualitario en la formación profesional para los pueblos indígenas; y la meta 4.7 consiste en asegurar que todos los estudiantes aprecien la diversidad cultural y la contribución de la cultura al desarrollo sostenible. Consideramos en este sentido es necesario fortalecer la educación intercultural en relación con la Agenda 2030.

En este orden de ideas, la Declaración de Incheon³² considera a la educación como un factor inclusivo para promover la democracia y los derechos humanos, la tolerancia y el compromiso cívico. Con la educación se facilita el diálogo intercultural y se promueve el respeto a la “diversidad cultural, religiosa

³² Es el documento que contiene la visión de la educación al 2030.

y lingüística, que con vitales para la cohesión social y la justicia” (UNESCO, 2015, p. 26). Además, una de sus estrategias indicativas menciona la obligación de los gobiernos de examinar los planes sectoriales, presupuestos, planes de estudio, libros de texto y formación de docentes, para garantizar que estén libres de estereotipos de género y se promueva la igualdad, no discriminación, los derechos humanos y una educación intercultural.

Los grupos vulnerables, entre ellos los pueblos indígenas, requieren especial atención y estrategias específicas, por lo tanto, es necesario que tengan acceso a una educación de calidad, inclusiva y equitativa, centrada en el aprendizaje a lo largo de la vida y en el desarrollo de sus aptitudes. Por otra parte, la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en su artículo XIV se establece que:

Los pueblos indígenas tienen el derecho a preservar, usar, desarrollar, revitalizar y transmitir a generaciones futuras sus propias historias, lenguas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de conocimientos, escritura y literatura; y a designar y mantener sus propios nombres para sus comunidades, individuos y lugares (OEA, 2016, p. 6).

A la par, el artículo XV considera que las personas indígenas tienen derecho a todos los niveles y formas de educación, en armonización con el principio de igualdad de oportunidades, con la finalidad de reducir la brecha entre la educación de los no indígenas con los pueblos indígenas. Los Estados deben promover “relaciones interculturales armónicas, asegurando en los sistemas educativos estatales currícula con contenidos que reflejen la naturaleza pluricultural y multilingüe de sus sociedades, e impulsen el respeto y el conocimiento de las diversas culturas indígenas” (OEA, 2016, p. 6). También deben impulsar la educación intercultural incorporando “las cosmovisiones, historias, lenguas, conocimientos, valores, culturas, prácticas y formas de vida de dichos pueblos” (OEA, 2016, p. 6).

A nivel nacional, el artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (Congreso de la Unión, 2019, p. 2) establece que la Nación Mexicana tiene una “composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas” con derecho a la libre determinación. En todos los niveles de gobierno se debe promover la igualdad de oportunidades y eliminar prácticas discriminatorias hacia las personas indígenas, para ello se establecerán de manera conjunta las instituciones y políticas que garanticen sus derechos y su desarrollo integral. Las autoridades tienen la obligación de garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación plurilingüe, intercultural y superior, entre otras, resaltando el respeto, promoción y preservación del patrimonio histórico y cultural.

De igual modo, el Plan Nacional de Desarrollo (Presidencia de la República, 2019-2024) garantiza el derecho de los jóvenes a la educación superior y el Programa Nacional de Pueblos Indígenas entre sus objetivos específicos se encuentra lo siguiente:

Adoptar las medidas para preservar, difundir, investigar, documentar, fortalecer y revitalizar las culturas, lenguas, valores, saberes, tecnologías, y demás expresiones que conforman el patrimonio cultural tangible e intangible y biocultural de los Pueblos Indígenas y Afromexicano para su reconstitución integral y la consolidación de sus instituciones culturales, artísticas y deportivas. (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 2018-2024, p. 25).

Específicamente, el Programa propone fortalecer los procesos de educación indígena intercultural en todos los niveles, disminuir la deserción escolar de los jóvenes indígenas universitarios, proporcionar alimentación y hospedaje para garantizar su permanencia en el sistema educativo, junto con un programa de becas para los jóvenes indígenas y afromexicanos.

Conclusiones

Desde el inicio del nuevo siglo, por medio de la puesta en práctica de la educación superior intercultural en México, se incluyeron formas de enseñanza para atender las diferencias y fomentar la diversidad cultural con un carácter incluyente y humanista. Con la creación de este conjunto de centros educativos con enfoque intercultural, se extendió la cobertura de la educación superior a comunidades indígenas, de manera que éstas tuvieran acceso a una educación superior donde se consideren sus saberes, culturas y lenguas.

Estas instituciones educativas forman parte de los proyectos de la política educativa impulsada, en su momento, por organismos internacionales, entidades administrativas del gobierno mexicano, toda vez que los pueblos originarios empezaron a construir una educación de forma diferente a la tradicional.

Entonces, el compromiso plasmado hace 20 años en el Plan Nacional de Desarrollo 2001-2006, para establecer de manera pertinente la educación intercultural en las instituciones de educación superior sigue vigente, con un subsistema de educación sólido que atiende a jóvenes, de origen indígena como de otros sectores sociales, que tienen interés en impulsar sus comunidades y regiones, aplicando los conocimientos, saberes y valores de las culturas del país.

En este sentido, actualmente existen once Universidades Interculturales a nivel nacional, en los estados de Sinaloa, Chiapas, Hidalgo, Estado de México,

Guerrero, Puebla, Michoacán, Quintana Roo, San Luis Potosí, Tabasco y Veracruz (Padilla y Anguiano, 2018), beneficiando a comunidades como San Felipe del Progreso y Tepetlixpa en el Estado de México; San Cristóbal de Las Casas, Oxchuc, Margaritas, Yajalón y Valle de Tulijá en Chiapas; Oxolotán, Villa Vicente Guerrero y Tamulté de las Sabanas en Tabasco; Huehuetla y San Marcos Tlacoyalco en Puebla; Espinal, Ixhuatlán de Madero, Espinal, Huazuntlán y Tequila en Veracruz; Cárdenas, Cerritos, Cd Valles, Matehuala, Tamuín, Tamazunchale, Tanquiz, Tanquian y Villa de Reyes en San Luis Potosí; Ayutla de los Libres y Atliaca en Guerrero, Kananguio, Faro de Bucerías en Michoacán, los Mochis y El Fuerte Mochicaui en Sinaloa, Tenango de Doria Hidalgo y José María Morelos en Quintana Roo, pero es necesario llegar a otras regiones del país con población indígena, fortalecer el enfoque intercultural, garantizando una educación de calidad, con pertinencia cultural y lingüística, incluyéndola como prioridad en la política educativa nacional, lo cual se debería ver reflejado en asignaciones presupuestales, políticas no discriminatorias y políticas para revitalizar las lenguas y revalorizar la cultura.

Teniendo en cuenta que México ocupa el octavo lugar en el mundo y el segundo en América de los países con mayor población indígena, y existen 68 pueblos originarios, los cuales constituyen el 10.1% de la población nacional (Ponce y Kánter, 2017), la diversidad étnica, cultural y lingüística originada por la presencia de los pueblos indígenas es una característica presente en todos los niveles educativos. Sin embargo, se ha desplazado la identidad cultural de los pueblos originarios por el proceso de mestizaje y la imposición del castellano. En este orden de ideas, con la creación de las Universidades Interculturales a inicios de la primer década del nuevo milenio, se pretendió fortalecer las identidades propias de cada uno de los pueblos originarios y con ello posicionar y empoderar a nuevas generaciones de estudiantes en sus comunidades y en sus propias lenguas, pero también es necesario vigorizar el uso de las lenguas maternas en el nivel básico y en la educación media superior, para conservar la diversidad lingüística en México, agrupadas en 68 lenguas y 364 variantes lingüísticas (INALI, 2012).

Por lo tanto, analizar el modelo intercultural en la educación superior desde la mirada jurídica y la antropología histórica resulta elemental. Los pueblos indígenas fueron reconocidos como actores sociales autónomos y con el derecho a la libre determinación, con amplios conocimientos y saberes de su naturaleza y su entorno. Con este reconocimiento se pretende dar cumplimiento a mandatos constitucionales y convenios internacionales.

De igual manera, es fundamental comprender que el modelo intercultural en la educación superior es producto de situaciones históricas, como el impulso del movimiento zapatista de 1994, el cual visibilizó el problema indígena, pero también es el resultado de las propuestas que los grupos y organizaciones

indígenas realizaron al gobierno federal para integrar a jóvenes indígenas a los estudios superiores. Por esta razón, se crearon las Universidades Interculturales a principio del nuevo milenio, con la finalidad de formar profesionales e intelectuales en un modelo educativo con enfoque intercultural, promover el desarrollo de las comunidades indígenas, preservar la cultura y rescatar las lenguas originarias (Casillas y Santini, 2006).

Cabe destacar que para el mes de septiembre de 2021 se ha echado a andar la Universidad Intercultural número 12 en el estado de Baja California en San Quintín, además por decreto oficial a partir de septiembre de 2020, es la DGESUI (Dirección General de Educación Superior Universitaria Intercultural), la institución que coordina a las Universidades Interculturales en México³³ y existen propuestas ya avanzadas de creación de nuevas sedes y unidades académicas en otros estados de la República.

Mientras tanto es importante reconocer al interior de las Universidades Interculturales, que la antropología mexicana desde una dimensión histórica ha acompañado el nacimiento, puesta en práctica y cambio de política indigenista en México desde 1948 con el Instituto Nacional Indigenista (INI), su evolución a Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en 2003 y a partir del 2018 con el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). Además, la antropología mexicana fue esencial como referente teórico para pensar y discutir el proyecto educativo denominado como intercultural. Fue quien definió, a partir de una serie de premisas, al indio mexicano y contribuyó políticamente al uso del término 'indígena'. Su finalidad era integrar al indígena al proyecto modernizador, para el cual resultaba ser un obstáculo. Esto es lo que el nuevo enfoque intercultural pretende contrarrestar. Asimismo, se espera favorecer el diálogo de respeto a la diversidad, promoviendo la interlocución y aprendizaje recíproco, con la finalidad de integrar y enriquecer los saberes de las culturas y generar nuevos conocimientos en beneficio de las comunidades.

³³ Ver: <https://dgesui.ses.sep.gob.mx/index.php/estructura/antecedentes>

Referencias

- Aguado, M. T. (1991). La educación intercultural: Conceptos, paradigmas, realizaciones. En M. d. Jiménez, *Lecturas de pedagogía diferencial*, 89-104. Madrid: Dykinson.
- Aguirre Beltrán, G. (2007). *Regiones de refugio, el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Veracruzana.
- Bonfil Batalla, G. (2005). *México Profundo, una civilización negada*. México: De Bolsillo.
- Brice Heath, S. (1986). *La política del lenguaje en México, de la colonia a la nación*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Casillas, M. D., y Santini, L. (2006). *Universidad Intercultural. Modelo Educativo*. México: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
- Celote Preciado, A. (2013). *El nacimiento de la primera Universidad Intercultural en México*. <https://eib.sep.gob.mx/isbn/9786079116170.pdf>.
- Congreso de la Unión. (2019). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. México: Diario Oficial de la Federación.
- Consejo de Europa. (2008). *Libro Blanco sobre el Diálogo Intercultural*. “Vivir juntos con igual dignidad”. Estrasburgo: Ministros de Asuntos Exteriores del Consejo de Euripa en su 118ª Sesión Ministerial.
- Dietz, G. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles educativos*, 39 (156), 192-207.
- Dietz, G., y Mateos, L. (2013). *Interculturalidad y educación intercultural en México*. México: CGEIB.
- Galán López, F., y Navarro Martínez, S. (septiembre-diciembre 2016). Indigenismo y educación intercultural: una discusión necesaria. La experiencia en la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco. *Desacatos*, 52, 144-159.
- INALI. (2012). *México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (2018-2024). *Programa Nacional de los Pueblos Indígenas*. México: Diario Oficial de la Federación.
- Naciones Unidas. (2008). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Nueva York: Asamblea General.
- Naciones Unidas. (2018). *La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América y el Caribe*. Santiago: LC/G.2681-P/Rev.3.
- OEA. (2016). *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Washington: Estados Miembros de la Organización de los Estados Americanos.
- OIT. (2014). *Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Perú: Organización Internacional del Trabajo. Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

- Olivé, L. (2004). *Interculturalismo y justicia social*. México: UNAM.
- Padilla, A., y Anguiano, H. (2018). Las universidades interculturales en México. Educación superior y neoliberalismo. *REencuentro. Análisis de Problemas Universitarios*, 29(75).
- Ponce, G., y Kánter, I. (2017). *Al día las cifras hablan. Día Internacional de los Pueblos Indígenas*. México: Instituto Belisario Domínguez. Senado de la República.
- Presidencia de la República. (2019-2024). *Plan Nacional de Desarrollo*. México: Diario Oficial de la Federación.
- Ramírez, E. (2006). *La educación indígena en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Salmerón, F. (2019). Historia de las Universidades Interculturales en México. En M. Lloyd (Coord.), *Historia de las Universidades Interculturales en México, historia, desafíos y actualidad* (43-68). México: UNAM, PUEES, IISUE.
- Secretaría de Educación Pública. (2001-2006). *Programa Nacional de Educación*. México: Diario Oficial de la Federación.
- Schmelkes, S. (2008). Creación y desarrollo inicial de las Universidades Interculturales en México, problemas, oportunidades y retos. En D. Mato (Coord.), *Diversidad cultural e interculturalidad en Educación superior, experiencias en América Latina* (329-338) Caracas: IESALC-UNESCO.
- UNESCO. (2001). *Declaración Universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural*. París: Adoptada por la 31ª reunión de la Conferencia General de la UNESCO.
- UNESCO. (2014). *Acuerdo de Mascate*. Mascate: Reunión Mundial sobre la Educación para Todos.
- UNESCO. (2015). *Declaración de Incheon y Marco de Acción para la realización del Objetivo de Desarrollo Sostenible 4*. Incheon: Dirección General.

La Interculturalidad en la Formación Jurídica Mexicana: Experiencia de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla

- ❖ Lucero García Cuamayt
- ❖ Belinda Rodríguez Arrocha
- ❖ Ernestina Solís Patiño

Resumen

El enfoque intercultural es uno de los principales retos que afronta la enseñanza del Derecho en las universidades mexicanas. El pluralismo jurídico es una realidad normativa que conlleva una necesaria reforma de los planes de estudio, tradicionalmente orientados a la concepción dogmática y positivista de la norma. Este trabajo expone los actuales derechos educativos que tiene el alumnado perteneciente a los pueblos originarios y las iniciativas que potenciarían la comprensión de los derechos consuetudinarios en el ámbito universitario, partiendo de la concepción de la norma como expresión cultural emanada de una sociedad. La sociología jurídica, caracterizada por su dimensión interdisciplinar, se presenta como enfoque teórico que permite comprender y profundizar en los sistemas normativos de las comunidades originarias. Esta perspectiva consigue aunar el compromiso docente con el ideario de las universidades interculturales de México y la solidez académica de los proyectos de investigación y tesis de licenciatura en Derecho con Enfoque Intercultural. El principal objetivo de este trabajo es ofrecer una panorámica actual acerca de los derechos de los pueblos originarios en la esfera educativa, desde el enfoque de los derechos humanos.

Palabras clave: educación, interculturalidad, pueblos originarios, sociología jurídica, universidad

Introducción

El reconocimiento del pluralismo cultural ha sido felizmente asumido en los ordenamientos jurídicos americanos a lo largo de los últimos años. En efecto, el derecho a la cultura propia posee en la actualidad una dimensión individual y una dimensión colectiva, que implica el derecho de la comunidad a contar con sus poderes, sus espacios de autonomía y la preservación de su modelo cultural (Clavero, 2006), incluyendo sus sistemas normativos. Estos últimos precisan de una mayor atención en los estudios de Derecho, y particularmente en los programas de Derecho con Enfoque Intercultural, como es el caso de

la licenciatura impartida en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. Es importante tener en cuenta que las universidades interculturales de México han jugado un papel crucial en la nueva formación en las profesiones jurídicas. Algunas iniciativas desarrolladas han consistido, por ejemplo, en el Proyecto de Licenciatura en Derecho con enfoque Intercultural en las Universidades Indígenas de México de 2012, debatido por expertos en la Universidad Indígena de Chiapas (UNICH), y que supuso una útil reflexión acerca de la idoneidad de las asignaturas orientadas a la interculturalización de la enseñanza jurídica (González, 2015). La falta de abogadas y abogados capacitados para solventar las problemáticas legales que afectaban a los pueblos originarios había desembocado en la vulnerabilidad de sus miembros frente al sistema de justicia. Esta circunstancia motivó, a su vez, el proyecto “Fortaleciendo a las escuelas de Derecho indígenas para que impulsen el desarrollo de sus comunidades”, impulsado en el año 2012 por el Centro de Estudios sobre la Enseñanza del Derecho en México (CEEAD), bajo los auspicios de la Unión Europea y la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) de la Secretaría de Educación Pública, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) (Román y Martínez, 2016, pp. 181-182).

Cabe señalar que el enfoque intercultural brinda a la enseñanza jurídica una serie de herramientas orientadas a la potenciación de los conocimientos interdisciplinarios vinculados a los fenómenos jurídicos, como el aprendizaje de las lenguas originarias y la identificación de la cosmovisión y saberes ancestrales de los pueblos originarios, los cuales son elementos cruciales en la determinación de sus sistemas normativos. A su vez, el modelo intercultural tiende al desarrollo integral y está orientado al respeto de las diferencias culturales y a la adquisición de competencias como la construcción de la identidad cultural y la participación en experiencias creativas de diferentes formas culturales (Ocampo, 2020, pp. 297-298).

El objetivo principal de este capítulo es la presentación de los actuales derechos educativos que han sido reconocidos a los pueblos originarios y la dilucidación de las principales estrategias destinadas a la potenciación de la formación jurídica intercultural en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. En este sentido, es una tarea primordial esclarecer los factores sociales que inciden en la continuidad o progresiva extinción de las normas consuetudinarias, o en las desviaciones del derecho positivo que tengan repercusiones en el respeto a los derechos de los pueblos originarios. Tales circunstancias pueden ser esclarecidas bajo el enfoque teórico de la sociología jurídica, que ha sido interpretada como “el análisis del efecto en la sociedad, en la cultura, la historia y la política del derecho” (Conde, 2021, p. 311).

La metodología aplicada a esta pesquisa ha sido cualitativa, de aplicación

preferente en el campo de las ciencias jurídicas (Villabella, 2015). Se ha recurrido a la hermenéutica jurídica en la interpretación de los instrumentos y textos constitucionales referidos al derecho a la educación de los pueblos originarios, así como a las técnicas de investigación documental aplicadas a la selección de la literatura académica concerniente a la interculturalidad y a su enfoque teórico en la enseñanza del Derecho. En lo que respecta a la significación de la hermenéutica jurídica, “es una teoría, una técnica y un arte, que se basa en el ejercicio interpretativo de las normas emanadas de la función del Estado, de las conductas humanas sujetas a ellas y del bien tutelado en dichas normas” (Hernández, 2019, p. 158). Al mismo tiempo, las técnicas de investigación documental son fundamentales en las investigaciones socio-jurídicas, que han asumido técnicas no habituales en las investigaciones convencionales de los juristas, tales como las entrevistas y encuestas o el examen de fuentes orales (Puente, 2008).

Es necesario, a continuación, ahondar primero en el derecho humano a la educación, para posteriormente dirigir nuestra mirada al enfoque intercultural.

La educación como derecho humano

El ser humano en toda su historia siempre ha está relacionado con la necesidad de aprender y enseñar como parte de su propia existencia, pero el desarrollo de las capacidades intelectuales de la lectura y la escritura necesitaba de una enseñanza específica y especializada que permitiera el desarrollo potencial de la humanidad.

El saber leer y escribir en algún momento fue exclusivo de los privilegiados, de los que ostentaban el poder económico, militar y político para que siguieran manifestando el conocimiento y el control sobre los demás. Con el devenir de los tiempos, el ser humano ha pasado por diferentes procesos que lo han llevado a reivindicarse y posicionarse en diferentes circunstancias sociales, espirituales y materiales. De aquí nace la necesidad de reconocer y aceptar que el ser humano tiene dignidad humana por el hecho de ser humano, esta dignidad se empieza a dar a conocer a través del conocimiento adquirido de saber leer y escribir, al mismo tiempo de luchas, batallas para hacer respetar los derechos humanos, dentro de los cuales se encuentra la educación.

El derecho a la educación se consagra como parte primordial de los derechos humanos; al mismo tiempo la educación es un agente primordial para el desarrollo integral del ser humano y la base necesaria para el conocimiento y goce de los demás derechos. Este y otros derechos fueron recogidos en el documento conocido como Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas; pero antes de este importante instrumento, se vivían tiempos convulsos.

El siglo XX nació bajo el signo de la crisis, del dominio, de la opresión, del terror y de la desesperanza. Las grandes potencias se disputaron el mundo y el expolio de sus inconmensurables riquezas (entonces creídas infinitas) y de sus poblaciones nativas bajo un argumento civilizador. “Si se tiene piel blanca se es un civilizador. Y cuando se es un civilizador, pueden cometerse actos salvajes sin perderse la categoría de civilizado” (Ho Chi Minh, 1973, p. 54). La confrontación entre las grandes potencias hundió al mundo en 31 años de guerra total, como la denomina Eric Hobsbawm (2003, p. 29); años de barbarie y destrucción que si bien tuvieron como principales escenarios a Europa y el Pacífico, conmocionaron al mundo entero. Millones de muertos —la inmensa mayoría de ellos civiles—, naciones arrasadas hasta los cimientos y el terror, fueron el resultado de la disputa desatada entre las grandes potencias. Confrontación en la que unas, como Inglaterra y Francia, buscaban preservar el orden mundial y sus dominios coloniales y otras, como Alemania, Japón y los Estados Unidos, ansiaban construir un nuevo orden que les reportara mayores ventajas y beneficios. Todo ello a costa de la explotación y el sufrimiento de millones de hombres y mujeres en el mundo entero (Góngora y Mejía, 2015, p. 11).

De acuerdo a la página oficial de la Organización de las Naciones Unidas, nació un 24 de octubre de 1945, después de que la mayoría de los 51 Estados Miembros signatarios del documento fundacional de la Organización, la Carta de la ONU, la ratificaran. En la actualidad, 193 Estados son miembros de las Naciones Unidas que están representados en el órgano deliberante de la Asamblea General.

A partir de este momento, se empieza a gestar el documento que marcó la historia y un hito en la humanidad, siendo esta la Declaración Universal de los Derechos Humanos, nacida un 10 de diciembre de 1948 como un ideal de resguardo de paz, seguridad y de respeto de la dignidad humana a escala universal. Es un documento que consta de 30 artículos. Para esta ocasión se tomará atención al artículo 26 de dicha declaración, el cual establece que:

1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.
2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o

- religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.
3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos (...)

De lo Universal a lo nacional

Con la ratificación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos por parte de los estados miembros de la Organización de las Naciones Unidas, se propagó el nuevo paradigma para la humanidad. En este caso, el derecho a la educación que se encuentra en la esfera de los derechos económicos, sociales y culturales. De acuerdo a Flores (2015):

...los derechos humanos de la segunda generación deben cumplir con una función social, desde luego sin dejar de ser personales, o mejor dicho individuales. De esta manera, el individuo, que es su titular, deberá ejercerlos provisto de una conciencia social (p. 31).

El derecho a la educación en México se ha ido gestado de acuerdo a los cambios y devenires sociales que ha pasado la población originaria con la llegada de los colonizadores, abarcando el tiempo de la colonia, posteriormente el México independiente y la construcción de una nación mexicana.

Aquí, el llamado constitucionalismo clásico que teníamos en la Constitución de 1857³⁴ se transforma en un constitucionalismo social en la Constitución de 1917, ya que enfrenta la exigencia de que los derechos sociales y económicos descritos en las normas constitucionales, sean realmente accesibles y disfrutables. Se demanda un Estado de Bienestar que implemente acciones, programas y estrategias a fin de lograr que las personas los gocen de manera efectiva, y son éstos (...) toda persona tiene derecho a la educación en sus diversas modalidades, y la educación primaria y la secundaria son obligatorias y gratuitas (Flores, 2015, p. 32).

Desde 1857 hasta 1917, este derecho a la educación ha ido cambiando de

³⁴ La Constitución de 1857 busca establecer una República de Libertades; dentro de ellas estaba la libertad de enseñanza, hoy conocida como la educación. Si se ven los primeros artículos de la Constitución de 1857 es claro que buscaban construir una república de libertad sobre la base amplia de los derechos del hombre. Además de la enseñanza, se establece la libertad de profesión o trabajo y la de contratación; los derechos a la libre manifestación de las ideas, a escribir y publicar y, finalmente, de asociación y de reunión, garantías clave para la participación política y la construcción de ciudadanías ilustradas y organizadas. Pero, al no crearse estructuras sociales, legales y políticas que los garantizaran para todos, estos derechos permanecieron como meros referentes individuales. En consecuencia, el hecho de que no se hubiera podido establecer desde entonces una educación para todos, garantizada por la sociedad y el Estado, tuvo un alto costo (Aboites, 2012).

acuerdo a las posturas políticas, sociales y económicas que emergen de acuerdo a los ideales y valores que se requieren; después de la revolución mexicana la población era analfabeta, campesinos pobres, niños sin escuela además de originarios (indígenas) sin acceso a la educación y los que tenían el privilegio de asistir a la escuela lo hacían desde una enseñanza desde el español con la idea de incorporarlos a la sociedad mexicana. En 1934, con el gobierno de Lázaro Cárdenas del Río, se hace una reforma al artículo tercero estableciendo una educación socialista bajo control y visión del estado y desde el idioma español, tanto la que se impartía en las escuelas públicas como en las privadas.

En este sentido, ¿Cuáles son las obligaciones del Estado que se derivan de los derechos humanos? En virtud del derecho internacional vigente, los Estados son los principales titulares de deberes que asumen obligaciones en relación con los derechos humanos. No obstante, en principio cualquier persona o grupo puede violar los derechos humanos, y de hecho no dejan de aumentar los abusos contra los derechos humanos cometidos por agentes no pertenecientes al Estado (como empresas, grupos delictivos organizados, terroristas, guerrillas y fuerzas paramilitares y organizaciones intergubernamentales). Los tratados internacionales de derechos humanos y el derecho consuetudinario imponen tres obligaciones a los Estados: el deber de respetar, el deber de proteger y el deber de cumplir. Mientras que el equilibrio entre esas obligaciones puede variar de acuerdo con los derechos de que se trate, se aplican en principio a todos los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Además, los Estados tienen el deber de proporcionar reparación en el nivel interno en caso de violación de los derechos humanos (Unión Interparlamentaria y Naciones Unidas, 2016, pp. 33-34).

Esta triada de obligaciones que tiene el Estado frente a su población requiere de voluntad política y económica junto con un estado democrático de derecho; dicho en otras palabras, el mismo Estado debe establecer los mecanismos, instancias e instituciones en un clima de paz y democracia acordes para la defensa de los derechos humanos y que todo camine de manera equilibrada, ya que cada nación tiene su particularidad y singularidad, tal es el caso del Estado mexicano, que está integrado por una nación pluricultural sustentada en sus pueblos indígenas (...), como está establecido en el artículo dos constitucional.

Para aterrizar la triada de obligaciones que el Estado tiene con su población, se muestra el siguiente ejemplo, que fue tomado del *Manual para Parlamentarios* no. 26 de Naciones Unidas (2016):

Derecho a la educación

Respetar: las autoridades respetarán la libertad de los padres a la hora de escoger una escuela para sus hijos.

Proteger: las autoridades se asegurarán de que terceras partes, incluidos los padres, no impidan que las niñas asistan a la escuela.

Cumplir: las autoridades adoptarán medidas positivas para garantizar que la educación sea culturalmente apropiada para las minorías y los pueblos indígenas, y de buena calidad para todos. (p. 36)

La propuesta de la educación intercultural para el ámbito local

Partiendo del hecho de que las tres obligaciones del Estado son el deber de respetar, el deber de proteger y el deber de cumplir frente a los derechos humanos, en el caso mexicano se requiere poner atención específica para que los pueblos originarios gocen sus derechos en plena armonía; por lo tanto, para gozar de la libre determinación y la autonomía, el derecho a la educación es el detonador de los demás derechos tanto colectivos como individuales.

El convenio 169 de la OIT fue adoptado en Ginebra (Suiza) el 27 de junio de 1989. México lo ratificó un 5 de septiembre de 1990 y un año después entró en vigor. A partir de aquí el Estado mexicano debe asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación y una acción coordinada con los pueblos originarios, su desarrollo, los derechos individuales y colectivos para garantizar el respeto a su integridad.

En relación a la educación, el convenio 169 de la OIT la establece en la parte VI. Educación y medios de comunicación, pues en su artículo 26 dice: Deberán adoptarse medidas para garantizar a los miembros de los pueblos interesados la posibilidad de adquirir una educación a todos los niveles, por lo menos en pie de igualdad con el resto de la comunidad nacional.

En este mismo sentido, los artículos 27, 28, 29, 30 y 31 de dicho convenio conciernen a la educación para los pueblos originarios. A pie de la interpretación se entiende que debe ser una educación pertinente de acuerdo a su cultura, lengua, cosmovisión, que sea de calidad y al mismo tiempo les permita engrandecer su espíritu y desarrollar sus capacidades y habilidades que van en relación con la comunidad, el territorio y el medio ambiente en el cual habitan los pueblos originarios.

Este derecho se debe impulsar desde una educación comunitaria, indígena, intercultural y plurilingüe. Por lo tanto, desde el siglo XXI, en México se ha apostado por una educación con enfoque intercultural para los pueblos originarios, la cual ha servido para empezar a hacer justicia a estos grupos colectivos a los que desde la llegada de los colonizadores no se les ha respetado su integridad sino que, todo lo contrario, las diversas instituciones de poder han

mantenido una política asimilacionista e integracionista para incorporarlos a la sociedad en general, olvidando su derecho a la diferencia y de poder expresarla sin discriminación en México y en el mundo.

La Interculturalidad en la Educación

En la actualidad está en boga el concepto de interculturalidad, es por ello que es necesario comprender su acepción a partir de este reconocimiento constitucional de la composición pluricultural del Estado mexicano. ¿En qué sentido se está interpretando este reconocimiento de la interculturalidad? Si la interculturalidad consiste en que se estén escribiendo y traduciendo en la lengua materna leyes, comunicados. ¿Interpretar a qué me refiero cuando hablamos de interculturalidad en educación?

La metodología tradicional de enseñanza en educación que hasta en esta época moderna existe, realmente se encuentra en crisis, toda vez que las formas arcaicas de la enseñanza se reflejan en la formación de la ciudadanía que cursa la educación universitaria, pues al terminar una licenciatura para poder trabajar lo primero que les solicitan es experiencia laboral mínima, algunos de un período de dos años, otros de solo un año.

Aunado a ello, la educación tradicional ha sido rebasada por los medios electrónicos, los jóvenes sienten una gran atracción por medios de comunicación cibernética que impactan su atención e interés, las formas de investigar, la facilidad que tienen con el manejo de los medios electrónicos y acceso a la información por medios digitales dejan a la lectura y escritura manual en segundo término.

La interculturalidad, como lo plantea Andrea Imaginario (2020) contiene varios principios, los cuales son: el reconocimiento de la ciudadanía, el derecho a ejercer la identidad originaria de los pueblos, el rechazo a las formas de imposición de la cultura hegemónica y marginación de la cultura minoritaria, así como la comprensión de las culturas como fenómenos dinámicos, aunada a una comunicación horizontal.

De acuerdo a Silva (2014), los aportes de Thomas Humphrey Marshall, famoso sociólogo inglés, contribuyen a los problemas de la ciudadanía y los derechos ciudadanos en las sociedades actuales en contextos de discriminación cultural y de género. En este sentido, se enfatiza la idea de que el reconocimiento a la ciudadanía significa el reconocimiento de los derechos de la persona perteneciente a pueblos originarios a participar directamente como miembro de su comunidad, con obligaciones y derechos, aceptando de forma voluntaria y adscribiéndose a la misma colectividad con ese sentido de pertenencia identitaria.

El rechazo a la imposición de la cultura hegemónica, más que rechazo es respetar la forma de ser del otro. Los pueblos originarios han convivido desde la llegada de los extranjeros a esta república mexicana y siguen conviviendo con los que llegaron y se establecieron en este lugar, respetando su cultura, dejándolos ser sin marginarlos ni discriminar: comunicación horizontal y cultural, la cual hace falta construir en todos los ámbitos, tanto el político, económico, social y cultural. Como han aseverado Lois y Alonso (2016), el estatus actual de ciudadano conlleva la pertenencia a una comunidad, la tenencia de los mismos derechos y oportunidades, así como obligaciones. En este sentido, la ciudadanía tiene tres dimensiones diferentes: la nacional, la política y la legal, apreciadas por corrientes de pensamiento como el liberalismo, el republicanismo y el comunitarismo.

No cabe duda de que la educación es uno de los vehículos por el cual se puede sembrar la interculturalidad, formando ciudadanos desde la transversalidad intercultural en su formación, en todos los niveles educativos.

Como menciona Rivera (1999, citado en Walsh, 2009), la interculturalidad crítica está en proceso de construcción; por tal motivo, en educación debe dar un giro de trescientos sesenta grados, por lo que incita a una reconstrucción de la Secretaría de Educación Pública en todos sus niveles educativos, reconstrucción en todos los planes y programas de estudio para poder sembrar la interculturalidad y formar ciudadanos interculturales, con el objeto de entablar un diálogo horizontal, equitativo e igualitario para terminar con estas acciones afirmativas, discriminatorias que implementa el Estado mexicano, simulando que se están realizando acciones efectivas para garantizar los derechos de los pueblos originarios. La interculturalidad es a día de hoy una meta que debería implicar relaciones horizontales entre los agentes comunitarios y las instituciones estatales, dando cumplimiento al marco jurídico vigente y garantizando los derechos humanos.

La interculturalidad en educación debe ser sembrada a nivel nacional en todas las instituciones públicas y privadas, no es tema específico para los pueblos originarios, sino es un tema general que incumbe a todos, cultivar la interculturalidad en todo el territorio de la república mexicana para reivindicar a los pueblos originarios.

Uno de los vehículos de la pérdida de algunos elementos identitarios fue precisamente la educación del Estado, al ser utilizada como un medio de asimilación para formar una sola cultura, con la finalidad de homogeneizarla, utilizando la educación académica para castellanizar al alumnado, sobreponiendo la lengua castellana. De esta manera se trató de imponer una sola lengua en la educación, que es el español, sin tomar en cuenta las lenguas existentes de los pueblos originarios.

La formación de licenciados en Derecho con enfoque intercultural en la UIEP

La ciencia jurídica se encuentra en crisis en esta época, la ética profesional de los técnicos en derecho se halla en resquebrajamiento, sin comprender cuál ha sido la causa de esta circunstancia tan acentuada en la administración de las normas. La universidad tiene responsabilidad en la formación de los profesionales de las ciencias jurídicas, y conlleva enseñar a la comunidad universitaria la interpretación de las normas, las cuales fueron creadas para mantener la paz social, la convivencia comunal con respeto a la dignidad humana.

Como se refleja en la actualidad, los tres poderes fueron establecidos en el Estado mexicano para que exista una paz social, por lo cual se implantó esta forma de gobierno en la República, teniendo cada uno sus funciones en forma autónoma para equilibrar las competencias.

No podemos dejar de mencionar a Boaventura de Sousa Santos (2012), quien considera que el acceso a la educación ya no es solamente privilegio de una élite, como ocurría en épocas pasadas (Santos, 2012, pp. 34-35). Tradicionalmente, los pueblos originarios y las mujeres no tenían derecho a ejercerla (salvo algunas excepciones). Es por eso que hasta en la actualidad se refleja el elitismo para ser o formar parte del poder judicial, cuyos ostentadores lógicamente hacen a un lado el derecho consuetudinario como una de las fuentes del Derecho.

Entonces en esta época moderna, en pleno siglo veintiuno, esta elite del Derecho difícilmente administra justicia desde la interculturalidad, pues su formación académica se antepone a sus acciones, es decir, que el establecimiento del derecho positivo en el Estado mexicano ha sido desde el Derecho externo, desde el Derecho romano, más no del Derecho consuetudinario de los pueblos originarios.

Es por ello, que con este reconocimiento de la pluriculturalidad y del derecho consuetudinario (sistemas normativos) se debe enseñar la ciencia del derecho desde la interculturalidad. Pero desde una interculturalidad crítica, para formar operadores del Derecho con enfoque intercultural e intérpretes, tanto de la normatividad positiva como de las normas internas de cada pueblo originario. La interculturalidad jurídica consiste en que cada pueblo cuente con su propia normatividad, no se trata de formar normas generales que puedan aplicarse a cualquier conciudadano, sino respetar esta heterogeneidad de normas que existen en el Estado mexicano. Desde una interlegalidad igualitaria, aplicando la norma que más le favorezca a la ciudadanía, tanto individual como colectiva.

Al mismo tiempo, el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en países independientes y tribales establece en su Parte VI,

concerniente a la educación y medios de comunicación, sostiene que:

Artículo 26.

Deberán adoptarse medidas para garantizar a los miembros de los pueblos interesados la posibilidad de adquirir una educación a todos los niveles, por lo menos en pie de igualdad con el resto de la comunidad nacional.

Artículo 27.

1. Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con éstos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales.

2. La autoridad competente deberá asegurar la formación de miembros de estos pueblos y su participación en la formulación y ejecución de programas de educación, con miras a transferir progresivamente a dichos pueblos la responsabilidad de la realización de esos Programas, cuando haya lugar.

3. Además, los gobiernos deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos. Deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin.

Interpretando lo que establece el convenio 169 de la OIT, efectivamente, de acuerdo a la cosmovisión de los pueblos originarios se debe permitir que ellos elaboren sus planes de educación académica de acuerdo a su contexto y cultura, pero esta educación no debe ser exclusiva para los pueblos originarios sino para toda la ciudadanía, originaria y no originaria.

Sin embargo, a pesar de que desde hace casi tres décadas el convenio 169 de la OIT es vinculante, para nuestro estado mexicano está en proceso la construcción de la interculturalidad:

La interculturalidad entendida críticamente aún no existe, es algo por construir. Por eso, se entiende como una estrategia, acción y proceso permanentes de relación y negociación entre, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad. Pero aún más importante es su entendimiento, construcción y posicionamiento como proyecto político, social, ético y epistémico -de saberes y conocimientos-, que afirma la necesidad de cambiar no sólo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminación. Por tanto, su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por

el contrario, es implosionar -desde la diferencia- en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es re-conceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. Por eso, el foco problemático de la interculturalidad no reside solamente en las poblaciones indígenas y afrodescendientes, sino en todos los sectores de la sociedad, con inclusión de los blanco-mestizos occidentalizados (Rivera, 1999, citado en Walsh, p. 4).

Asimismo, la Constitución General de los Estados Unidos Mexicanos en su artículo dos, apartado B, fracción II establece la garantía en relación a la educación bilingüe, pues se debe:

II. Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior. Establecer un sistema de becas para los estudiantes indígenas en todos los niveles. Definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas. Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación.

Como se ilustra, existe este reconocimiento constitucional de la interculturalidad en la educación en todos los niveles, pero ahora ¿cuáles son esos mecanismos para la construcción de la interculturalidad? Pues es precisamente que la enseñanza se establezca a través de los métodos utilizados en los pueblos originarios.

El método en la trasmisión del conocimiento en los pueblos originarios es desarrollado precisamente a través de la observación, participación directa, y disciplina a temprana edad desde donde se asignan responsabilidades al educando de acuerdo a sus años, pero la enseñanza es integral. Se enseña a respetar a la naturaleza desde una relación sujeto-sujeto, se involucra la dimensión mística y se valora la religiosidad popular, instruyendo al discípulo que este forma parte de un sistema holístico en donde convive con seres sobrenaturales y seres divinos quienes merecen respeto. También existe la concepción de que el sujeto es un instrumento de la naturaleza al cual se le otorga un don, que es el conocimiento, y para utilizarlo se tiene que pedir el permiso correspondiente a los seres divinos, es por ello que no se puede abusar del conocimiento solicitando un pago sustancioso cuando se aplica, y lo que se aprende se debe poner a la disposición y alcance del ser humano.

Cuando el educando alcanza su independencia, ya estuvo realizando

los trabajos bajo la observación de su tutor; es por ello que la enseñanza es desde otro contexto. Esa perspectiva va a la par con los valores, el respeto, la integridad como ser humano. De esta manera la enseñanza se adquiere participando, practicándola. Y sobre todo la enseñanza es participativa, no tiene lugar dentro de cuatro paredes escuchando y escribiendo, sino en el hacer en el contexto correspondiente.

Conclusiones

Los instrumentos internacionales y la normativa mexicana reconocen en la actualidad el derecho a la educación de los miembros de los pueblos originarios, así como sus derechos culturales en general. Es importante tener en cuenta, al mismo tiempo, que las posibilidades de acceder a la enseñanza universitaria en general, y a la licenciatura en Derecho en particular, han sido prácticamente inexistentes por razones socioeconómicas para las personas pertenecientes a los pueblos campesinos y originarios (e inclusive, las procedentes de sectores deprimidos de las áreas urbanas) durante la época contemporánea. No cabe duda de que el acceso a la enseñanza superior por parte de las poblaciones históricamente discriminadas por motivos étnicos, lingüísticos y económicos ha sido un avance considerable en el contexto educativo mexicano de las últimas décadas. En este marco, no se puede pasar por alto el impacto social y académico del ingreso de los miembros de los pueblos originarios en los estudios de Derecho en las diversas universidades de la República, en la medida en que ha conllevado su conocimiento acerca de los cauces normativos y doctrinales concernientes a sus derechos de índole colectiva e individual. Es entonces cuando el enfoque intercultural juega un papel relevante en los programas de la licenciatura en el campo jurídico, pues una perspectiva teórica dogmática y positivista impediría la comprensión del valor social y normativo de los derechos consuetudinarios, al igual que de sus fundamentos culturales y epistémicos. De esta manera, cobra importancia la observación de la realidad inmediata y de los múltiples factores que inciden en la persistencia de las actitudes de discriminación pese al ideario de igualdad, pluriculturalismo y tolerancia que ha quedado plasmado en el constitucionalismo y en la legislación federal y estatal. La contraposición entre estos postulados y la realidad ha sido puesta de manifiesto en las tesis de licenciatura en Derecho con Enfoque Intercultural, en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. Al mismo tiempo, los proyectos de vinculación comunitaria han posibilitado el trazado de puentes entre las localidades originarias de los municipios cercanos a la casa de estudios y la comunidad universitaria. El diálogo y el intercambio de saberes se ven así propiciados por las actividades desarrolladas por el alumnado y el equipo docente.

Urge, no obstante, la puesta en práctica de iniciativas que tiendan a fortalecer el enfoque intercultural en los contenidos teóricos de las asignaturas que conforman el plan de estudios de la referida carrera, así como en las actividades prácticas previstas en sus planificaciones semestrales. Mientras que en las segundas destacaría el trabajo de campo y la interacción directa con las autoridades tradicionales de las comunidades, en los temarios ha de cobrar mayor protagonismo la literatura académica relativa al pluriculturalismo y el pluralismo jurídico en México, incidiendo en las actuales relaciones entre el Estado y los pueblos originarios. Esta reforma no conlleva simplemente la puesta en práctica del compromiso docente con el ideario de la citada universidad, sino que también ha de ajustarse necesariamente a los parámetros deseables de calidad académica y ética investigadora. Si la segunda resulta obvia, la primera podría ser potenciada mediante la consolidación de la sociología jurídica como perspectiva de nítida dimensión interdisciplinar, capaz de mostrar en sus hallazgos el sustrato cultural de los diversos derechos consuetudinarios, el sistema de valores reflejado en su ejercicio y conservación, así como la incesante búsqueda de cada pueblo originario por las estrategias y mecanismos destinados a la preservación del orden, del bien común y de la convivencia pacífica y regida por los lazos de solidaridad. En suma, la sociología jurídica permite apreciar la vocación normativa implícita a las sociedades humanas y no la restringe a los oficiales órganos legislativos. Esta tendencia teórica contribuirá de manera invaluable a la madurez académica de necesaria proyección en las tesis de licenciatura y, al mismo tiempo, propiciará el desarrollo, por parte del profesorado, de proyectos de investigación sobre el derecho consuetudinario de los pueblos del estado de Puebla. En todo caso, el enfoque intercultural no supondrá una menor dedicación a la adquisición y desarrollo de las competencias genéricas y específicas aconsejables al común del alumnado de la licenciatura en Derecho, desde la adecuada comprensión lectora hasta la interpretación de las diversas fuentes jurídicas. Las innovaciones didácticas contribuirán de manera invaluable al crecimiento profesional e integral de las y los estudiantes procedentes de las comunidades indígenas.

Referencias

- Aboites, H. (2012). El derecho a la educación en México. Del liberalismo decimonónico al neoliberalismo del siglo XXI. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 17(53), 361-389.
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (1917). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (última reforma publicada DOF 28-05-2021). Diario Oficial de la Federación.
- Clavero, B. (2006). Derecho y cultura: el derecho humano a la cultura propia. *Memorias del Seminario Internacional Derechos Humanos de los Migrantes*, 29-40. Programa de Cooperación sobre Derechos Humanos México; Secretaría de Relaciones Exteriores; Comisión Europea. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2482/5.pdf>.
- Conde Gaxiola, N. (2021). *Contornos para una sociología jurídica*. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/6465-contornos-para-una-sociologia-juridica>
- Flores Salgado, L. L. (2015). *Temas actuales de los derechos humanos de última generación*. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Piso 15 Editores.
- Góngora Soberanes, J. y Mejía Martínez, Y. F. (2015). Breve recorrido histórico de la educación en derechos humanos. *Reencuentro. Análisis de problemas universitarios*, 27(70), 10-24.
- González Galván, J. A. (2015). Hacia una formación jurídica intercultural en México. En M. Carbonell, H. Fix y D. Valadés (coords.), *Estado constitucional, derechos humanos, justicia y vida universitaria. Estudios en homenaje a Jorge Carpizo. Vida universitaria, tomo II*, 73-93. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3708/17.pdf>.
- Hernández Manríquez, J. (2019). *Nociones de hermenéutica e interpretación jurídica en el contexto mexicano*. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5649/10.pdf>.
- Imaginario, A. (2020, 11 de noviembre). Interculturalidad. *Significados.com*. Disponible en: <https://www.significados.com/interculturalidad/>
- Instituto Nacional Electoral & Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (2020). *Faro Democrático*. <https://farodemocratico.juridicas.unam.mx/que-es-ser-ciudadano-y-que-es-ser-ciudadana/>
- Lois, Marta y Alonso Alba (2016). *Ciencia política con perspectiva de género*. Madrid: Akal.
- Naciones Unidas (2021). *La Organización*. <https://www.un.org/es/about-us>
- Ocampo, M. G. (2020). El enfoque intercultural como eje transversal en la enseñanza del derecho. En E. Cáceres Nieto (coord.), *Pasos hacia una revolución en la enseñanza del derecho en el sistema romano-germánico* (t. 4, pp. 293-305). Universidad Nacional Autónoma de México. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/13/6226/20a.pdf>

- Organización Internacional del Trabajo (1989). *Convenio No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Oficina Internacional del Trabajo.
- Puente de la Mora, X. (2008). *Investigación sociojurídica. Algunas sugerencias para su aplicación*. Universidad Iberoamericana. <http://hdl.handle.net/20.500.11777/1172>
- Román González, E. y Martínez González, C. (2016). La enseñanza del derecho desde una perspectiva intercultural: el proyecto de licenciatura en derecho con enfoque intercultural. En E. Cáceres Nieto (Coord.), *Pasos hacia una revolución en la enseñanza del derecho en el sistema romano-germánico* t. 2, 181-201. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4296/12.pdf>
- Santos, B. D. S. (2012). *Derecho y emancipación*. Corte Constitucional para el Período de Transición.
- Silva Vega, R. (2014). La suerte de un clásico: el caso de Thomas Humphrey Marshall. *Revista CS*, 13, 361-386.
- Unión Interparlamentaria y Naciones Unidas (2016). *Derechos Humanos. Manual para parlamentarios no. 26*. Unión Interparlamentaria y las Naciones Unidas (Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos). https://www.ohchr.org/Documents/Publications/HandbookParliamentarians_SP.pdf
- Villabella Armengol, C. M. (2015). Los métodos en la investigación jurídica. Algunas precisiones. En W. A. Godínez y J. H. García Peña (dirs.), *Metodologías: enseñanza e investigación jurídicas*. Universidad Nacional Autónoma de México; Tecnológico de Monterrey.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y educación intercultural. *Construyendo interculturalidad crítica*, 1-18. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

Acerca de los autores

❖ Juan Carlos Andrade Castillo

andradejc@upn213.edu.mx ORCID: 0000-0002-1274-394X

Licenciado en Historia, Maestro en Ciencias Políticas y Doctor en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional Unidad 213 Tehuacán. Ha sido profesor visitante en California State University - Sacramento. Realiza investigación sobre Educación y Cultura, Historia regional e Historia política. Ha participado en congresos nacionales e internacionales.

❖ Leticia Aparicio Soriano

aparicioleticia_indigenas@comunidad.unam.mx

Originaria de San Francisco Altepexi, Puebla, México. Pertenece al pueblo nahua de la región del Valle de Tehuacán. Doctorante por la Universidad de Leiden, Holanda, Programa "Indigenous Heritage" (Legado de los Pueblos Originarios). Maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Texas en Austin (Concentración Antropología y Derechos Indígenas). Tiene la Especialización en Educación Intercultural Bilingüe por la Universidad Indígena Intercultural, en el Programa de Educación Intercultural Bilingüe de los Andes, con sede en la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia. Licenciada en Trabajo Social por la Escuela Nacional de Trabajo Social de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es Profesora de Carrera de la Escuela Nacional de Trabajo Social/UNAM. Líneas de trabajo e investigación: Derechos indígenas e impartición de justicia; Impacto social, cultural, ambiental y político por mega proyectos de infraestructura en territorios indígenas; Educación Intercultural; Indígenas en espacios urbanos; Interculturalidad y salud comunitaria.

❖ Blas Román Castellón Huerta

castellon.blas@gmail.com

Doctor en antropología por la UNAM. Sus intereses académicos son la arqueología del sur de Puebla, y en particular la tecnología de producción de sal, los sistemas de irrigación antiguos y el desarrollo del urbanismo prehispánico. También se especializa en el estudio de los mitos, el simbolismo y la iconografía de Mesoamérica. Desde 1985 labora en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, donde ha desarrollado varios proyectos de investigación sobre estos temas.

❖ **Olivia Castillo Castillo**

olivia.castillo@correo.buap.mx <https://orcid.org/0000-0002-2655-6694>

Candidata a doctora en Lingüística por la Universidad Nacional Autónoma de México; maestra en Ciencias del Lenguaje por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” de la BUAP; licenciada en Ciencias de la Comunicación por la UNAM; curso de posgrado por la Universidad Complutense de Madrid; exbecaria CONACYT. Ha colaborado en periódicos de Puebla y Cancún, Quintana Roo; en la casa productora Cero en Conducta en la Ciudad de México, así como en la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado en el Estado de Guerrero. Profesora investigadora en la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la BUAP. Fue coordinadora de la Licenciatura en Comunicación del Complejo Regional Sur, BUAP, 2015-2021. Miembro del Cuerpo Académico BUAP-CA-359 Territorio, Migración, Lengua e Imagen.

❖ **Angélica Correa de la Garza**

angelica.correa@correo.buap.mx

Estudiante del doctorado en Historia y Etnohistoria de la ENAH. Es maestra en Antropología Social por la BUAP. Docente en la Licenciatura de Antropología Social en la misma institución. Ha realizado trabajos de investigación en el sur este del Estado de Puebla y en el valle Puebla-Tlaxcala al interior de comunidades ngüguas y nahuas. Ha participado como ponente en congresos nacionales e internacionales y tiene diversos capítulos de libros en coautoría e individuales publicados.

❖ **Gualberto Díaz González**

guadiaz@uv.mx <https://orcid.org/0000-0001-7088-7055>

Licenciado en Sociología, Maestro en Literatura Mexicana y Doctor en Historia y Estudios Regionales por la Universidad Veracruzana. Es Profesor de Tiempo Completo de la Facultad de Sociología y Docente del programa de Doctorado en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana. Miembro de la Red Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales. Coordinador del libro *Megaproyectos y acción colectiva. Acumulación por desposesión en el centro de Veracruz* (UV, 2020). Director de la Revista Digital Sociogénesis. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores Nivel I.

❖ **Felipe Javier Galán López**

felipe.galan@uiep.edu.mx <https://orcid.org/0000-0001-9715-2593>

Doctor en Historia y Estudios Regionales por la Universidad Veracruzana, maestro en Estudios Humanísticos por el Tecnológico de Monterrey, licenciado en Antropología por la Universidad Veracruzana. Realizó una

estancia posdoctoral en el Colegio de la Frontera Sur, unidad Villahermosa, de 2018 a 2019. Investigador nacional nivel 1, SNI Conacyt, miembro de la Red Nacional de Estudios de los Movimientos Sociales, del Colegio de Etnólogos y Antropólogos sociales y de la Asociación Iberoamericana de Antropólogos en Red. Actualmente es profesor investigador de Tiempo Completo adscrito a la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, en la unidad Tlacotepec de Benito Juárez y miembro del núcleo académico de la Maestría en Ambientes Interculturales de Aprendizaje, miembro del Cuerpo Académico “Derechos humanos, derechos indígenas y globalización” UIEP-CA-8 (en formación).

❖ **María del Socorro Alejandra Gámez Espinosa**

maria.gamez@correo.buap.mx

Es doctora en Antropología por la ENAH, docente investigadora del Posgrado en Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II. Su línea de investigación es la antropología de la religión, el territorio y la etnohistoria. Coordinadora de diversos proyectos de investigación sobre cultura indígena (religión, ritualidad, cosmovisión, sistema de cargos, artesanías, territorio y etnohistoria). Ha publicado diversos libros y artículos en revista nacionales e internacionales sobre las sociedades indígenas de los Estados de Puebla y Oaxaca, México.

❖ **Lucero García Cuamayt**

lucero.garcia@uiiep.edu.mx <https://orcid.org/0000-0001-5565-6128>

Lucero García Cuamayt, es mexicana de nacimiento. Actualmente, docente adscrita a la Licenciatura de Derecho con Enfoque Intercultural, de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. Cuenta con la Maestría en Derecho con terminal en Derecho Económico; una Licenciatura en Relaciones Internacionales; ambas cursadas en la BUAP. Además, una serie de diplomados y cursos en derechos humanos, práctica docente universitaria, entre otros. Ha publicado artículos de divulgación en relación a los derechos humanos y colectivos de los pueblos originarios. Sus líneas de investigación son educación intercultural, derechos humanos, derechos indígenas. También es miembro del Cuerpo Académico “Derechos humanos, derechos indígenas y globalización” UIEP-CA-8 (en formación).

❖ **María del Pilar Hernández Limonchi**

mariapilar.hernandez@uiiep.edu.mx <https://orcid.org/0000-0001-6432-7502>

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, maestra en Administración Pública por El Colegio de Estudios de Posgrado de la Ciudad de México, licenciada en Derecho por la Universidad La Salle Cuernavaca. Es candidata a investigadora del SNI Conacyt y cuenta

con perfil deseable Prodep. Actualmente es profesora investigadora de tiempo completo adscrito a la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, miembro del núcleo académico de la Maestría en Ambientes Interculturales de Aprendizaje, y responsable del Cuerpo Académico “Derechos humanos, derechos indígenas y globalización” UIEP-CA-8 (en formación).

❖ **Claudia Tomic Hernández Rivera**

claudia_hernandezrv@inah.gov.mx orcid.org/0000-0002-3118-7782

Doctora en Historia y Estudios Regionales y maestra en Antropología Social por el Colegio de Michoacán. Se ha desempeñado como Visitador Auxiliar en la CEDHV. También ha impartido cursos en el nivel de licenciatura. Es profesor investigador de tiempo completo en el Centro INAH-Veracruz. Ha colaborado con equipos de investigación de otras instituciones de educación, como El Colegio de Michoacán, en las líneas de historia ecológica y usos sociales del agua. Líneas de trabajo e investigación: acción colectiva, religiosidad y patrimonio cultural en regiones indígenas de Veracruz.

❖ **Guillermo López Varela**

guillermo.lopez@uiep.edu.mx <https://orcid.org/0000-0002-7001-9271>

Guillermo López Varela es doctor en Sociología por el ICSyH de la BUAP, es profesor investigador de tiempo completo en la licenciatura de Lengua y Cultura en la Universidad Intercultural del estado de Puebla, en la región ngigua poblana (México) y se especializa en el área de Teatro Intercultural comunitario y estudios de la cultura alimenticia ngigua. Es miembro del cuerpo académico “Derechos humanos, derechos indígenas y globalización”. Implementa actualmente un taller de desarrollo de estrategias lúdicas para el aprendizaje de la lengua náhuatl e ngigua. Tiene cuatro libros en coautoría, A más de 500 años de la invasión de Mesoamérica. Memorias y resistencias de esperanza ngigua, antropología e historia, UIEP-BUAP, 2021. El caminar de los ngiguas durante la pandemia COVID-19, UIEP-BUAP, 2021. Religión, historia y sociedad en las luchas por la naturaleza, ICSyH BUAP, 2017 y Las Relaciones México-Estados Unidos en la coyuntura actual, ICGDE BUAP, 2017. Es revisor y dictaminador de las revistas mexicanas “Bajo el Volcán”, ICSyH “Alfonso Vález Pliego”, BUAP, “Tlamelahua”, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, BUAP y de la revista brasileña “Sociedade e Cultura”, Revista de Pesquisas e debates em Ciências Sociais, Goiania, Brasil y de “Mirada Antropológica” BUAP. Ha publicado artículos de investigación en revistas indexadas y arbitradas de Canadá, Colombia, Guatemala, Brasil y Argentina. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y cuenta con la distinción a perfil deseable PRODEP.

❖ **Sabino Martínez Juárez**

sabino.martinez@correo.buap.mx <https://orcid.org/0000-0003-2265-5457>

Doctorando en Antropología Social, FFyL-BUAP; magister en Proyecto Urbano, Pontificia Universidad Católica de Chile; Arquitecto por la BUAP. Profesor investigador en la licenciatura en Arquitectura del Complejo Regional Sur de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Coordinador de Educación Continua, CRS-BUAP. Responsable del Cuerpo académico BUAP-CA-359 Territorio, Migración, Lengua e Imagen. Líneas de investigación: Territorio, cosmovisión, pueblos originarios, interculturalidad.

❖ **Belinda Rodríguez Arrocha**

belinda.rodriguez@uiep.edu.mx, <https://orcid.org/0000-0002-6977-3111>

Doctora en Derecho (área de Historia del Derecho y de las Instituciones) y licenciada en Historia y en Derecho por la Universidad de La Laguna (islas Canarias, España). Fue posdoctorante en el Instituto Max-Planck para la Historia del Derecho europeo (Fráncfort del Meno, Alemania) y en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. En la actualidad es investigadora nacional nivel 1 del SNI (CONACYT) y profesora investigadora de tiempo completo adscrita a la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. Es miembro del Cuerpo Académico “Derechos humanos, derechos indígenas y globalización” UIEP-CA-8 (en formación). Pertenece además a la Sección de Historia del Instituto de Estudios Canarios (afiliado al Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España) y a diversas redes de investigación de México y España. Es colaboradora de grupos académicos de Chile e Italia. Sus principales líneas de investigación son la educación jurídica con enfoque intercultural en la entidad federativa de Puebla, la historia de los métodos de resolución de conflictos entre las instituciones y la evolución histórica de la administración judicial en las islas Canarias.

❖ **Ernestina Solís Patiño**

ernestina.sois@uiep.edu.mx <https://orcid.org/0000-0001-8681-0909>

Mtra. en Ciencias jurídicas y educación, en la Universidad de las Naciones, Licenciada en Derecho de la Universidad Veracruzana, Abogada Bilingüe, Evaluadora e interprete Certificada en el Ámbito de Administración y procuración de Justicia en materia penal en lengua totonaca. Profesora de Tiempo Completo en la carrera de derecho con Enfoque Intercultural en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, miembro del núcleo académico de la Maestría en Amientes Interculturales de Aprendizaje, miembro del Cuerpo Académico “Derechos Humanos, derechos Indígenas y Globalización” UIEP-CA-8(en formación).

***Territorios Indígenas, Educación e Interculturalidad
en la Región Sureste de Puebla y Sur de Veracruz***

**de Sabino Martínez Juárez, Alejandra Gámez Espinosa,
Felipe Javier Galán López, Olivia Castillo Castillo,
Guillermo López Varela (coordinadores)**

Se terminó de editar el 23 de julio de 2022 en los talleres

De Incunabula

La publicación es digital

El libro “Territorios indígenas, educación e interculturalidad en el sureste de Puebla y sur de Veracruz”, muestra trabajos de investigación en donde se presentan posicionamientos teóricos de tres cuerpos académicos, que de manera colaborativa han estado trabajando desde el año 2020, para analizar y comprender regiones de Puebla y Veracruz, a partir de miradas profundas y propuestas novedosas desde las ciencias sociales y humanas. Posterior al Congreso internacional “Pueblos originarios de las regiones culturales de Puebla, Veracruz y Oaxaca”, celebrado en la unidad sur de la Universidad Intercultural del estado de Puebla en noviembre de 2020, investigadores desde distintas disciplinas, se han coordinado para entender mejor los espacios y territorios donde existen problemáticas que fueron muchas veces olvidadas pero que requieren de ser estudiadas por su enorme valor histórico, social y cultural.

En este sentido, se invita a reflexionar desde las miradas de los Cuerpos Académicos participantes en este proyecto editorial BUAP-CA-359 “Territorio, Migración, Lengua e Imagen”; Cuerpo Académico BUAP-CA-65 “Antropología Social”; el Cuerpo Académico UIEP-CA-08 “Derechos humanos, derechos indígenas y globalización”; y el doctorado en Antropología Social de la FfyL de la BUAP.



Incunabula

