



1430 70 años

Estado de Guerrero

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE GUERRERO
CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO
EN ESTUDIOS SOCIOTERRITORIALES

MAESTRÍA EN CIENCIAS TERRITORIO Y SUSTENTABILIDAD
SOCIAL

TESIS

LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL TERRITORIO, EL PAISAJE,
EL LUGAR Y LA IDENTIDAD EN UNA COMUNIDAD DE ORIGEN
NAHUA DE LA MONTAÑA DEL ESTADO DE GUERRERO

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO

PRESENTA:

LIC. AMAURY ANTONIO VELÁZQUEZ MARTÍNEZ

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. ESPERANZA HERNÁNDEZ ÁRCIGA

CHILPANCINGO DE LOS BRAVO, GUERRERO, NOVIEMBRE 2019

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS:

A los cerros, a los montes, al agua, a la tierra y a el maíz.

A mi finado padre Rafael Alfonso Velázquez Salas.

A mi familia.

A mi madre Laura C. Martínez Carrera.

A mi esposa Benigna Alvarado Aguilar.

A mis hijas Tonantzin María, y Copal Tlalli, Velazquez Alvarado.

A mis sobrinos Galia y Joshua.

A todos los pobladores de la comunidad de San Miguel Chiepetlán.

A nana Rosa y nana Isidra

A don Jesús y su esposa.

A todos mi maestros y asesores.

A todos y cada uno de los que me entregaron su amistad y su cariño durante este trabajo.

Mi corazón esta con todos ustedes.

Agradezco infinitamente en todo lo que me apoyaron e inspiraron.

En recuerdo de todos los que han caído en defensa de la tierra.

CONTENIDO

Resumen.....	i
Abstract.....	ii
Introducción	iii

CAPÍTULO I

CONCEPCIONES CULTURALES DEL ESPACIO, TERRITORIO PAISAJE Y LUGAR1

I.1 Territorio, espacio, cultura y pensamiento.....	1
I.2 Globalización, reorganización territorial y cambio cultural	4
I.3 Espacio y construcción de significados sociales.....	9
I.4 De la interpretación y significación social del espacio	13
I.5 De la formación social y simbólica del paisaje, como categoría	16
I.6 Sobre la categoría lugar y su relación con el individuo	17
I.7 Sobre la categoría identidad con relación al lugar	19

CAPÍTULO II

DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL ESPACIO Y EL TERRITORIO, LOS CÓDICES DE CHIEPETLÁN Y SU CONTEXTO TERRITORIAL22

II.1 Las lenguas originarias o indígenas en el estado de Guerrero como clasificadores de regiones culturales	23
II.2 Mesoamérica como región cultural, origen de las concepciones espaciales de los pueblos originarios del presente.....	25
II.3 La cosmovisión como fundamento de la organización social de los pueblos en Mesoamérica y el señorío de Tlapa-Tlachinollan	31
II.4 La fundación de la comunidad de Chiepetlán por grupos nahuas	36
II.5 Las representaciones cartográficas indígenas del territorio. Análisis Geográfico del Lienzo II de Chiepetlán, una propuesta alternativa al estudio de Joaquín Galarza.....	41

Estancia I Moyotlan	43
Estancia II Michitzin.....	47
Estancia III Cihuapoloyan.....	52
Estancia IV Huaxtepec.....	55
Estancia V Tlayacapan.....	57
Estancia VI Tlcatlpilcaya	58
Estancia VII Cohuacalco.....	60
Estancia VIII Tehuaxtitlan	61
Estancia IX Quiauteopan	64
Estancia X	67
Estancia XI Cuatcotzingo.....	68
Estancia XII Tlascalco o Teacalco.....	70
Estancia XIII Cualác	72
XIV Coatlaco-Chiepetlán.....	74
Estancia XV Delimitación de linderos de Chiepetlán.....	76

CAPITULO III

VIVENCIA Y SIGNIFICACIÓN DEL ESPACIO Y LUGAR	86
III.1 introducción a la metodología del trabajo de campo	86
III.2 División espacial, estructural y funcional de la comunidad. Cómo se estructura el espacio en los sistemas sociales comunales	89
III.3 Lugares significantes relacionados con el campo y los símbolos agrícolas.....	97
III.4 Mitos símbolos y creencias asignados a lugares y paisajes.....	111
III.5 Un paisaje humano, creencias relacionadas con el agua y los manantiales	122

III.6 Las piedras como elementos vivos del paisaje.....	128
III.7 De montañas encantos y nahuales, el paisaje como sitio depósito de la suerte y la riqueza.....	136
CAPÍTULO IV	
EL PAPEL DE LA CULTURA, EL GÉNERO Y EL PODER EN LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL TERRITORIO	
IV.1 La dimensión cultural en la diferencia de género	157
IV.2 La perspectiva simbólica en los estudios del espacio y género	159
IV.3 Importancia de la vida cotidiana en la construcción de los símbolos del espacio y de género.....	162
IV.4 El simbolismo corporal en la construcción de la diferencia de género y del espacio.	166
IV.5 La construcción de los significados del espacio doméstico y rural mediado por las relaciones de género.....	170
CONCLUSIONES	182
La sustentabilidad del territorio basada en las culturas locales.....	185
Reflexión final	190
BIBLIOGRAFÍA	201
ÍNDICE DE CUADROS.....	211
APENDICE:	220

Resumen

Palabras claves: Territorio, paisaje, lugar, identidad.

Esta tesis tuvo como objeto de estudio, el territorio de la comunidad, de San Miguel Chiepetlán, ubicada en el municipio de Tlapa de Comonfort en la Montaña de Guerrero. El objetivo del proyecto de investigación fue comprender el modo en que los individuos construyen los significados territoriales, mediante el estudio de un aspecto de la interacción de los individuos con el espacio simbólico o vivencial, en relación con las facetas estructural y funcional del mismo. La pregunta clave en esta investigación fue la siguiente: ¿Cómo construyen y reproducen los símbolos espacial-territoriales los individuos? La tesis atiende esta problemática, desde la perspectiva teórica y metodológica de la antropología simbólica, la etnohistoria y la geografía cultural. La hipótesis supuso que los símbolos territoriales son creados a través de códigos culturales, como la forma más básica de información significativa circulante, parte de la memoria colectiva, transmitida durante la interacción de los individuos entre sí y con el territorio, estos símbolos requieren de una comunidad de interpretación para descifrarlos. El territorio, desde esta tesis solo existe en cuanto relación recíproca del hombre con la tierra. Es únicamente cuando se conjuga el espacio material terrestre y el espacio cultural humano, cuando surge el territorio como constructo social. El trabajo realizado muestra que el territorio surge de una realidad “natural”, interpretada y significada por los individuos que la habitan, territorio y cultura, forman un binomio indisoluble, una alteración de uno de los elementos repercutirá en el otro, el territorio modifica la cultura y viceversa; la cultura modifica el territorio, en un juego perpetuo de interacción.

Abstract

Keywords: Territory, landscape, place, identity.

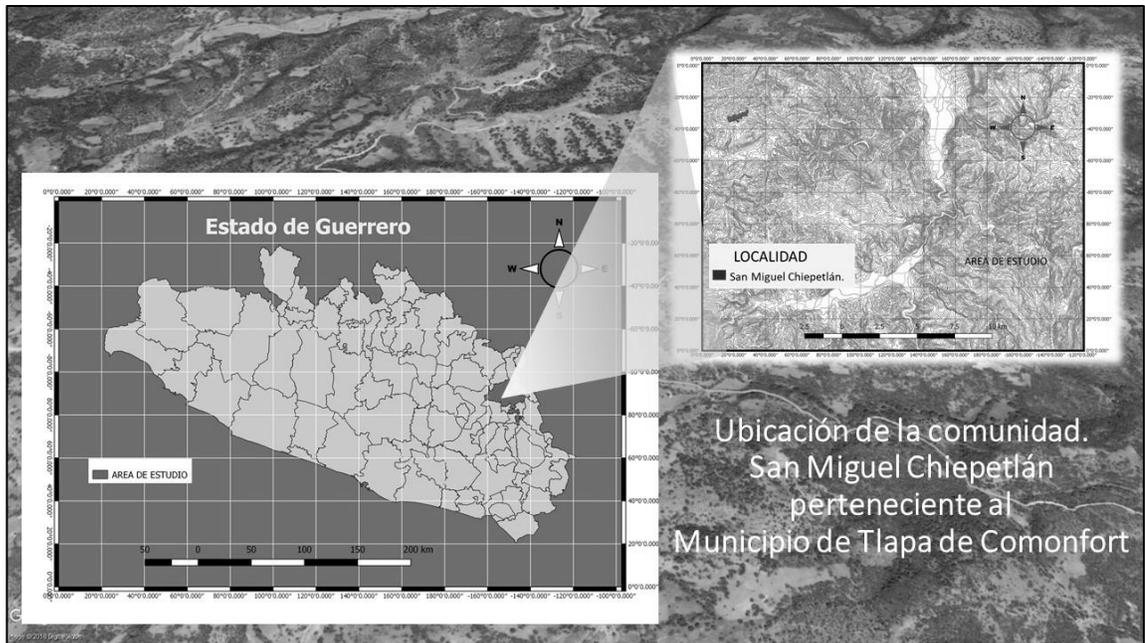
This thesis had as object of study, the territory of the community, of San Miguel Chiepetlán, located in the municipality of Tlapa de Comonfort in the “Montaña de Guerrero”. The objective of the research project was to understand the way in which individuals construct territorial meanings, by studying an aspect of the interaction of individuals with the symbolic or experiential space, in relation to its structural and functional facets. The key question in this research was the following: How do individuals construct spatial and territorial symbols? The thesis solves this problem from the theoretical and methodological perspective of symbolic anthropology, ethnohistory and cultural geography. The hypothesis assumed that territorial symbols are created through cultural codes, as the most basic form of circulating significant information, part of the collective memory, transmitted during the interaction of individuals with each other and with the territory, these symbols require a interpretation community to decipher them. The territory, from this thesis only exists as a reciprocal relationship of man with the earth. It is only when the terrestrial material space and the human cultural space are combined, when the territory emerges as a social construct. The work carried out shows that the territory arises from a “natural” reality, interpreted and signified by the individuals that inhabit it, territory and culture, form an indissoluble binomial, an alteration of one of the elements will affect the other, the territory modifies the culture and vice versa; Culture modifies the territory, in a perpetual game of interaction.

Introducción

El territorio es algo más que una suma de lugares; es una suma de significaciones, de vivencias y acciones. Una condensación del pasado, el presente y el futuro, es la conjugación de sentidos depositados por los individuos que lo ocuparon y lo habitan hoy en día, el territorio aglutina inclusive las aspiraciones de quienes lo habitarán, en un tiempo aun por venir. El significado del espacio territorial es producto de la acción y pensamiento humano, los actos pretéritos realizados en el lugar acumulan sentidos, le otorgan significación, son depósitos de historia, los sucesos y acciones del presente dotan de contenido al espacio, aun las acciones futuras parecen contenerse y proyectarse sobre los territorios. El tema de investigación presente en esta tesis es el “proceso cultural de asignación de significados del espacio” el cual implicó abordar el origen histórico de los símbolos territoriales, su actualización semántica en la vida diaria y las transformaciones sociales de dichos procesos. En síntesis, la problemática radicó en averiguar; la manera en que las personas de la comunidad “perciben su espacio y le asignan un sentido”. La problemática partió de las concepciones teóricas de la fenomenología de Schutz que considera que: “En definitiva las prácticas humanas constituyen a los espacios en “centros de significado” (Schütz, 1962). En esta tesis abordo el estudio de la cultura, desde la perspectiva antropológica como “sistema signficante” (Williams, 1994) siguiendo a Erik Wolf, que pone como objetivo del análisis cultural “el estudio de los patrones, las ideas y otros sistemas simbólicos significativos como factores que moldean la conducta humana” (Wolf, 2001). Estos sistemas significantes dotan de sentido las prácticas sociales, estructuran la vida diaria en roles jerarquizados y codifican las relaciones posibles de los sujetos con el territorio. Siguiendo a Rosana reguillo considero al igual que ella que: “la vida cotidiana se constituye en el lugar estratégico para pensar la sociedad en su compleja pluralidad de símbolos y de interacciones” (Reguillo, 2000). Es por ello por lo que, durante el trabajo de campo, llevado a cabo en la comunidad de San Miguel Chiepetlán en la Montaña de Guerrero, realicé la observación de actividades cotidianas, llevadas a cabo por los campesinos, pues como afirmara (Maffesoli, 2001) “lo cotidiano es el verdadero principio de realidad”, la vida diaria es el momento privilegiado de la interacción de los sujetos con el territorio. Por las tardes acudí a observar las actividades

cotidianas de las mujeres rurales en el hogar, el solar etc., documentando asimismo cuestiones rituales, como la actividad terapéutica de las abuelas en ciertos sitios del paisaje. Sigo la propuesta de (Barbera, 2010) de documentar “las prácticas y símbolos con los que se convive”. Esta observación participante siguió el “supuesto de que los hombres y las mujeres establecen relaciones diferenciadas con su entorno, debido al lugar que ocupan en el entramado social” (Barbera, 2015). Igualmente, realicé la observación de los ciclos temporales que inciden en el uso del espacio de una manera distinta, así como las actividades rituales cotidianas y las festividades comunitarias a los santos locales, en sintonía con (Bajtin, 1987), que considera que: "rito y espectáculo ofrecen una visión del mundo, del hombre, de las relaciones humanas totalmente diferente". Entonces asumo que el tiempo ordinario y el tiempo de excepción en su conjunto, construyen el tema o leitmotiv de las prácticas humanas, y es en última instancia que estas “constituyen a los espacios en centros de significado” como afirmara certeramente (Schütz, 1962). Por lo que considero que los significados territoriales, se comprenden únicamente al observar las acciones e historias en ellos realizados, por los sujetos y que los espacios son objetos desprovistos de sentido, para quien carece de los códigos necesarios para su interpretación. El antropólogo es un observador, situado en un proceso de aprendizaje de los códigos que permiten interpretar el territorio, como afirmara (Rosaldo, 1991) “el etnógrafo como sujeto ubicado, comprende ciertos fenómenos humanos mejor que otros”. El estudio del significado local del territorio se realizó desde una perspectiva antropológica y etnográfica, con la observación de una cultura de origen indígena con una concepción distinta del espacio a la “propia”. La población escogida como unidad de estudio territorial, es fruto de una migración nahua proveniente del valle central de México, se trata de la comunidad de San Miguel Chiepetlán, ubicada en la Montaña de Guerrero, fundada en el año de 1490, tres décadas antes de la conquista española. La comunidad de Chiepetlán la he seleccionado para la investigación por tres razones fundamentales, la primera y más sencilla es que en ella realicé mi tesis de antropología social sobre las plegarias rituales nahuas, donde me percaté de la importancia de los símbolos territoriales en la conformación de la identidad comunitaria, la segunda razón de peso, es porque en la zona existe aún, una fuerte tradición de simbolización del espacio de eminente origen indígena, lo que me permitió realizar un estudio sincrónico desde la perspectiva de la

etnogeografía; la tercera y última es que la comunidad posee códigos, que permiten rastrear el significado territorial de una manera diacrónica, desde la perspectiva de la etnohistoria.



Cuadro 0. Ubicación de la comunidad de San Miguel Chiepetlán en el municipio de Tlapa de Comonfort. Elaborado por: (Amaury Velázquez 2018).

Como antecedente de investigación dentro de la comunidad y zonas circunvecinas debo enumerar a los autores y a los trabajos siguientes. Joaquín Galarza: “Lienzos de Chiepetlán” (Galarza, 1972) el cual es un texto fundamental para el estudio de los códigos locales, el libro de Daniela Dehouve: “Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero” (Dehouve D. , 1995) que contiene documentos que fueron imprescindibles para el estudio etnohistórico regional, el trabajo de Gerardo Gutiérrez: “La Heráldica Indígena de Chiepetlán, Tlapa, Guerrero” (Gutiérrez, 2016) contiene un análisis detallado de los emblemas locales, dentro del contexto geopolítico global de los siglos XVI y XVII, contiene además una fotografía del lienzo número II, que me fue de gran utilidad para el análisis del lienzo, debo apuntar que el arqueólogo Gerardo Gutiérrez es un destacado investigador, con numerosos trabajos y publicaciones sobre la Montaña de Guerrero, los cuales fueron de gran apoyo para el desarrollo etnohistórico de esta tesis. Por último, no menos importante como contexto etnográfico, fue el trabajo previo de su servidor Amaury Velazquez, con la tesis de antropología social titulada: “Tlahmáquetl los sabios olvidados

análisis de la plegaria en la ritualidad nahua de San Miguel Chiepetlan” (Velázquez Martínez, 2016). La actual tesis “La construcción simbólica del territorio, el paisaje, el lugar y la identidad en una comunidad de origen nahua de la Montaña del estado de Guerrero”(Velázquez, 2019) se suma así a la lista de textos disponibles, para el estudio detallado de la población de Chiepetlán, quedando aun mucho trabajo, por realizar en conjunto con la comunidad.

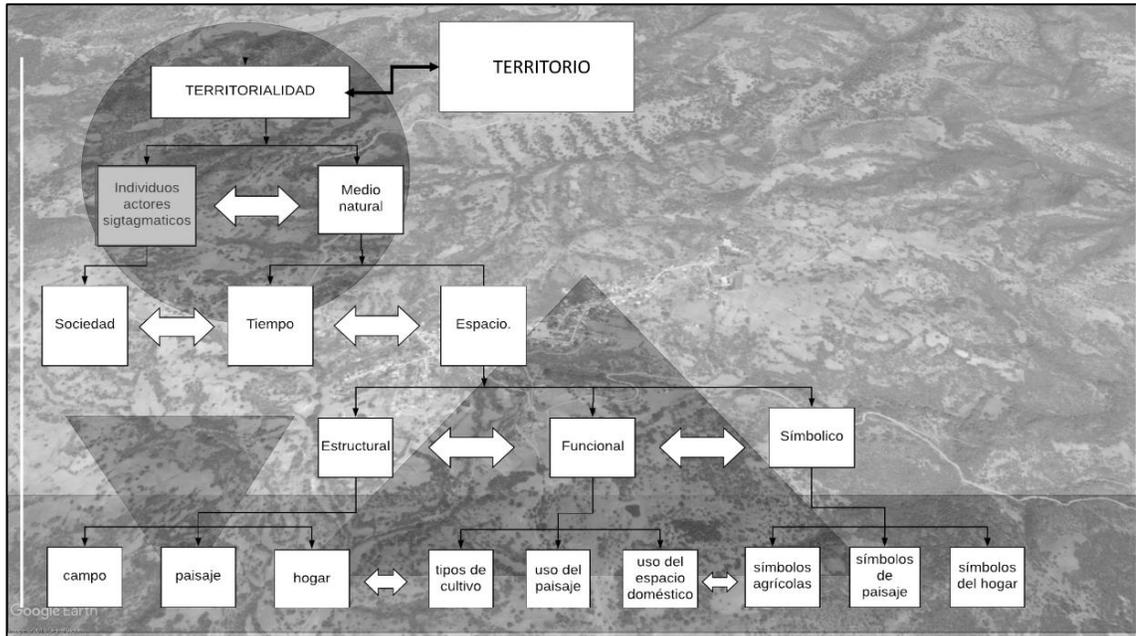
En el presente y desde años atrás, se observa al interior de la comunidad de Chiepetlán, una gran transformación de los pilares que sostienen la cultura, como la lengua, la religión, la familia, etc. En el caso específico de la lengua originaria, el náhuatl fue dejado de hablar en gran medida, bajo una decisión “voluntaria” de la comunidad, que vio en la lengua erróneamente un obstáculo para su integración al contexto nacional, bajo la presión de la educación monolingüe¹ desde un periodo anterior a las décadas de los 60’s y 70’s y debido a que se dejó de transmitir el conocimiento de la lengua originaria por parte de los adultos a las nuevas generaciones, con ello advino el colapso inminente de gran parte de los sistemas simbólicos inherentes al lenguaje. Ante este proceso de pérdida, la comunidad decide reactivar su cohesión identitaria en el contexto de los 500 años de resistencia indígena, en el año de 1990, mediante la reinención de la tradición, utilizando elementos culturales propios, los renueva, reactualiza y proyecta hacia el futuro de las nuevas generaciones. Recordemos que para Stuart (Hall, 2010): “toda lucha de clases es también una lucha entre modalidades, culturales” una pugna por la reivindicación de los valores propios frente a los ajenos, sin embargo, a la comunidad le resulta prácticamente imposible vencer, en esta lucha en la que ella misma ha claudicado paulatinamente. Revertir la inercia que resulta de asumir un sistema simbólico que implica el uso monolingüe del español; lo cual se traduce, en una pérdida progresiva de muchos rasgos culturales, quedando el recurso lingüístico, casi únicamente en manos de los ancianos,

¹ La política del indigenismo veía definía la situación de los pueblos originarios como “el problema indígena” cuya solución implicaba para el nacionalismo imperante que “el indígena deje de ser indígena olvide su lengua sus costumbres e ideas” (Villoro, 1996). El dilema que planteaba el estado nación es que “aceptes totalmente mis sistemas culturales y materiales resignándote a la situación que en ellos yo te designo o debes perecer” (Rockwell, 2001) (Villoro, 1996). Por otra parte, para Robert (Buffington, 2001) “la muerte cultural, es sólo el primero de una serie de exterminios imperceptibles” pues “esos discursos contribuyeron y contribuyen a justificar, la permanente explotación y persecución de los de abajo, así como la privación de derechos civiles o que estos son objeto” (Buffington, 2001) .

menguando paulatinamente, la vitalidad del sistema simbólico originario. La lengua originaria posee todo un sistema estructurado en torno al territorio y una articulación semántica con el cosmos y los individuos. Es un sistema significativo de origen mesoamericano, que concibe al territorio como un ente vivo, el mantenimiento de la lengua es parte de una lógica central de resistencia y persistencia de las comunidades originarias. La construcción del espacio territorial es fruto del pensamiento y de la acción colectiva, en esta construcción tiene un papel fundamental el lenguaje, el territorio por su amplitud generalmente solo es vivenciado en pequeños fragmentos por sus pobladores; en conjunto las acciones realizadas en él y a través de la interacción lingüística construyen un mosaico de significados, cada parte contribuye a la imagen total del territorio, constituyendo un rompecabezas semántico, en el que cada individuo contribuye con una pieza del total.

Considero que estudiar las concepciones culturales, en relación con la identidad, el lugar y al espacio, puede ayudar a el privilegio de la condición humana, frente a los discursos totalitarios y pragmáticos del uso del espacio. Comprender los símbolos territoriales en su dimensión social, se justifica por la importancia de estos símbolos, como motores de la vida cotidiana y ritual de los pueblos originarios. El estudio de los discursos subalternos sobre el espacio territorial enriquece y amplía nuestra concepción teórica del mismo. Debemos que ser flexibles cognitivamente, ensanchando nuestro horizonte cultural, nutriéndonos de la interacción con otros pueblos, aprendiendo de ellos, valorando sus formas de vida, aprendiendo a convivir en la diferencia. Aproximándonos al territorio como quien se acerca a un abuelo, como quien se acerca a una madre, como quien se acerca a un sabio, que nos nutrirá de conocimiento, de un saber ambiental. La cultura occidental cimbrada en el proyecto de la modernidad requiere de un cambio de actitud, escuchar otras voces, dejar de hablar en monólogo, y empezar a dialogar con los otros y con el territorio mismo. Encerrarse en los discursos hegemónicos de la modernidad de “progreso y desarrollo” ha ocasionado gran daño a la humanidad, debemos de comprender que los logros “civilizatorios” se han dado gracias al diálogo cultural, al intercambio de saberes, debemos valorar el conocimiento que durante siglos los pueblos indígenas, han mantenido con el mundo natural. Considero entonces que estudiar el conjunto de las concepciones del territorio, contribuye a comprender las condiciones sociales y culturales

de arraigo al lugar, entender la cultura de las sociedades en torno al territorio, puede ayudar a plantear propuestas, a muchos de nuestros problemas actuales y a mejorar la relación de los sujetos con el territorio. Ya hace algunos años el geógrafo Paul Claval expresaba



Cuadro 1. Flujo de los objetivos teóricos de la investigación. Esquema (Amaury Velázquez 2019).

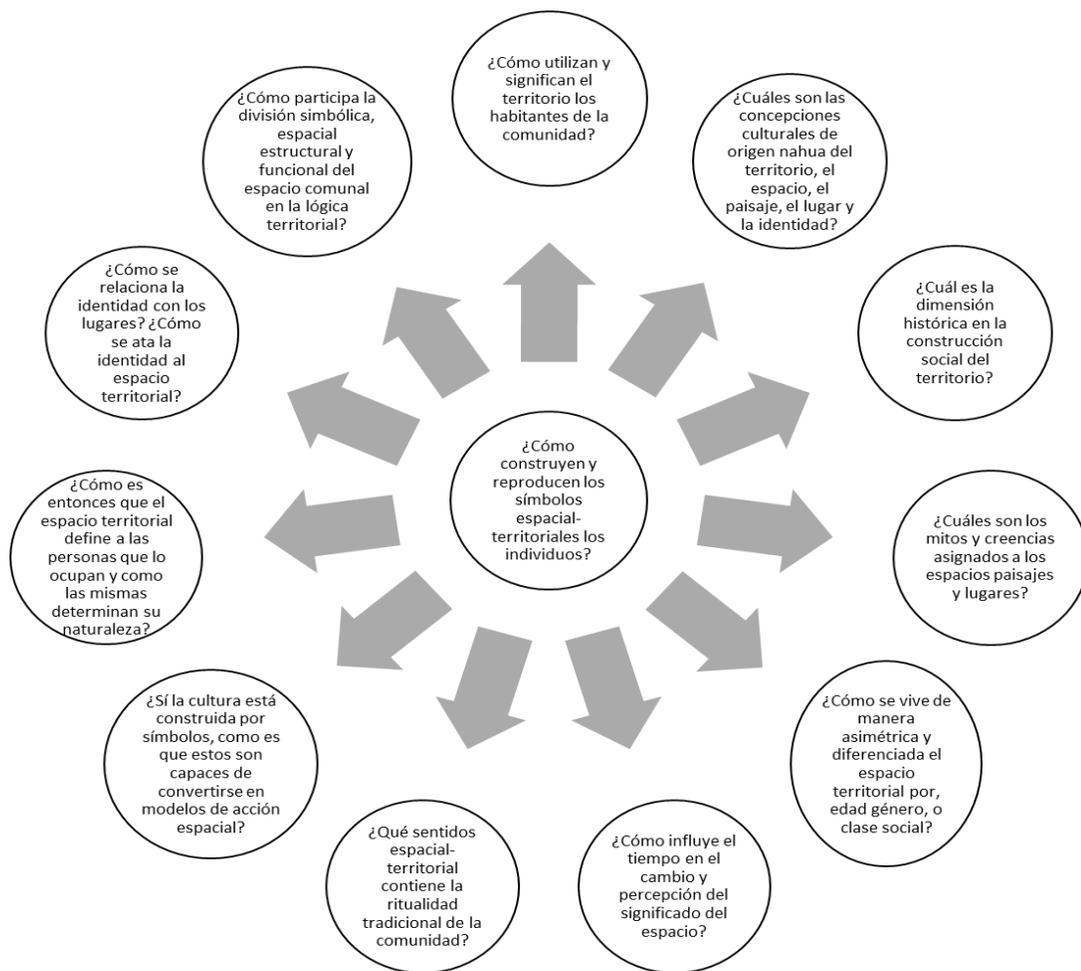
certeramente que “la cultura está formada por informaciones que circulan entre los individuos, que les permiten actuar y que para organizarlas o intercambiarlas, se utilizan los códigos.” (Claval, 1999). Es decir, esta investigación en sintonía con la propuesta de Claval pone atención, a la manera en que se transmiten los códigos culturales de representación de los territorios y a la manera diferenciada en que se adquieren y se construyen por los sujetos. Este aprendizaje de los códigos es asimétrico y esta mediado por distintas categorías: edad, género, estatus, poder etc. Lo que permite que un mismo lugar sea percibido, vivenciado e interpretado, por los sujetos de maneras muy diferentes. Las historias compartidas por individuos con un estatus dominante van construyendo, en el intercambio con otras personas; contenidos y significados “hegemónicos” del territorio al interior de la comunidad. Aunado a ello multitud de voces, van añadiendo contenido y sazón a los temas o leitmotiv territoriales, reproduciendo la historia colectiva y añadiendo detalles e historias paralelas y complementarias.

El objetivo de esta tesis estuvo centrado en el estudio y el análisis de los significados sociales del territorio (Cuadro 2), pretendiendo comprender la articulación simbólica

existente entre la sociedad y su entorno, siguiendo la premisa del geógrafo (Raffestin, 1982) que afirma que “la territorialidad es el resultado de las relaciones (concretas o abstractas) entre el hombre y el medio ambiente, en un contexto tridimensional sociedad-espacio-tiempo”, donde los individuos que Claude Raffestin denomina “actores sintagmáticos” se apropian con el transcurso del tiempo del espacio, con el que mantiene estas relaciones (Raffestin, 2012). Así el objetivo de investigación estuvo centrado en el estudio de las acciones y significados que los individuos mantienen con el territorio, dando especial énfasis, al estudio y análisis de las ideas que circulan en torno al espacio. Para ello como bien afirmaba Erik Wolf, al estudiar la cultura como un “sistema significante” es necesario “prestar atención a las maneras en que las ideas se comunican, de quien a quien y entre quién” (Wolf, 2001). El resultado de los objetivos fue la observación y sistematización de la manera que los individuos significaron su entorno cercano y a través de él, dieron marcha a sus acciones cotidianas construyendo con ello la territorialidad. En este sentido fue imprescindible, escuchar los discursos de los “actores sintagmáticos” locales, pues ello permitió comprender las concepciones culturales de origen nahua existentes del territorio. Los objetivos de la problemática se organizaron en función del estudio de tres aspectos distintos del espacio territorial, el estructural, el funcional y sobre todo el aspecto simbólico. Siguiendo las recomendaciones propuestas por el geógrafo Antoine (Bailly, 1989) quién considera que debe mantenerse un “equilibrio” al estudiar estas tres cualidades. Lo cual implicó conocer y clasificar primariamente los “aspectos estructurales materiales del espacio; esto permitió captar la utilización de las estructuras del medio: caminos, casas campos, recursos naturales etc., utilizadas por los individuos en sus prácticas cotidianas. El aspecto funcional, por otra parte, captó la atención espacio-tiempo para explicar los problemas de acceso y las capacidades económicas y productivas de los lugares. El aspecto simbólico, por último, el cual es el principal punto de interés en las preguntas planteadas, revela siguiendo a (Bailly, 1989): “la variedad de las connotaciones espaciales y el haz de relaciones que enlazan al hombre sociedad lugar.” (p.17).

El antropólogo Stuart (Hall, 2010) ya concluía en este sentido que: "el proceso de la comunicación es de hecho el proceso de la comunidad, e implica compartir significados comunes". Esta perspectiva en torno a la cultura como sistema de comunicación dio origen

a una serie de preguntas, que se fueron resolviendo a lo largo de cada uno de los capítulos de la tesis, la pregunta teórica guía fue: ¿Cómo construyen y reproducen los símbolos espacial-territoriales los individuos? (Cuadro 3) con la pregunta central busqué comprender, como se construyen los significados sociales del territorio, para resolver la incógnita principal me serví de una serie de preguntas secundarias, las cuales fueron las siguientes: ¿Cómo es la división espacial estructural y funcional de la comunidad? ¿Cómo utilizan y significan el espacio los habitantes de la comunidad? ¿Cuáles son las concepciones culturales de origen nahua del espacio, el paisaje, el lugar y la identidad? ¿Cuál es la dimensión histórica en la construcción social del territorio? ¿Cuáles son los mitos y creencias asignados a los espacios paisajes y lugares? ¿Cómo se vive de manera asimétrica y diferenciada el espacio territorial por, edad género, o clase social? ¿Cómo influye el tiempo en el cambio y percepción del significado del espacio? ¿Qué sentidos espacial-territorial contiene la ritualidad tradicional de la comunidad? ¿Sí la cultura está construida por símbolos, como es que estos son capaces de convertirse en modelos de acción espacial? ¿Cómo es entonces que el espacio territorial define a las personas que lo ocupan y como las mismas determinan su naturaleza? ¿Cómo se relaciona la identidad con los lugares? ¿Cómo se ata la identidad al espacio territorial? ¿Cómo participa la división simbólica, espacial estructural y funcional del espacio comunal en la lógica territorial?



Cuadro 2. Flujo de las preguntas secundarias que resuelven la pregunta central de la investigación. Esquema (Amaury, Velazquez 2018).

¿Cuál es la dimensión histórica en la construcción social del espacio? ¿Cuáles son los mitos y creencias asignados a los espacios paisajes y lugares? ¿Cómo se vive de manera asimétrica y diferenciada el espacio por, edad género, o clase social? ¿Cómo influye el

tiempo, en el cambio y percepción del significado del espacio? ¿Qué sentidos espaciales contiene la ritualidad tradicional de la comunidad? ¿Sí la cultura está construida por símbolos, como es que estos son capaces de convertirse en modelos de acción espacial? ¿Cómo es entonces que el espacio define a las personas que lo ocupan y como las mismas determinan su naturaleza? ¿Cómo se relaciona la identidad con los lugares? ¿Cómo es que se ata la identidad a los espacios?

Para resolver las preguntas fue relevante el aspecto metodológico, ya que los métodos de estudio sociales y su concepción varían notablemente dependiendo de la tradición disciplinaria que se aborde, cada tradición académica es de cierto modo una “cultura particular” que finca “sus presupuestos sobre el mundo” sobre los cuales se construye una metodología para acopiar e interpretar la realidad circundante. La antropología es básicamente una ciencia social de estudio de la otredad, por lo que constantemente se enfrenta a la asignación de significados particulares dentro de culturas diferentes. ¿Cómo aprehender estos significados sociales que construye la otredad en relación con el territorio? La respuesta la encontré dentro de la metodología creada por la antropología, a través del trabajo etnográfico constante, mediante la observación participante, dentro de una cultura dada; es que pude acercarme a los “sentidos simbólicos particulares territoriales” de la misma. De cierta manera puede afirmarse que la etnografía anticipó, la propuesta teórica planteada por la corriente “etnometodología” originada en el interaccionismo simbólico de Herbert Blumer (Herbert, 1982), que afirma que: solo a través del estudio del mundo empírico, construido y vivido por “los otros”, podremos acercarnos a comprenderlo. La etnografía ha abordado la importancia del estudio del “mundo empírico²” desde sus comienzos, pretendiendo entender los significados culturales; quizá con una mayor intensidad desde la antropología cultural, en particular la antropología simbólica, que aspira a “interpretar” la cultura creada por la otredad, como afirmara el antropólogo Geertz:

² Conuerdo sin embargo con la postura de Rosana Guber, que considera que a pesar de la herencia empirista existente en la etnografía interpretativa, lo siguiente: “a diferencia de la tesis empirista, postulamos que el conocimiento de lo real está mediatizado por la reflexividad del sujeto cognoscente y de los sujetos a conocer en la situación de encuentro en campo (Guber, El salvaje metropolitano, 2004).

El concepto de cultura (...) es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales, que son enigmáticas en su superficie (Geertz C. , La interpretación de las culturas, 1991).

En este trabajo procure a través de una metodología cualitativa y un trabajo de campo etnográfico, abordar el estudio de las concepciones del espacio. Siguiendo al geógrafo Entrikin considere que "el lugar no es una colección de objetos y acontecimientos empíricamente observables sino más bien el depositario del significado" (Bailly, 1989, pág. 12). La razón de la selección de la metodología etnográfica obedece al marco conceptual y metodológico utilizado por la antropología social, del que parto por obvias razones disciplinarias, y por considerarlo el más adecuado para mi enfoque de análisis territorial. Además, puedo afirmar que la selección metodológica, la hice con el convencimiento implícito de que, dentro de la investigación social, el trabajo realizado en campo es el principal generador de conocimientos científicos, los datos obtenidos a través de la observación participante son de inigualable valor, en cuanto son "situacionales" y están en un proceso permanente de cambio, por lo que tienen inclusive una relevancia histórica. La metodología para el desarrollo de esta tesis, estuvo en concordancia con el objetivo teórico, que derivó de la perspectiva de la disciplina de la geografía humana, en concreto con la "geografía de las representaciones", la cual según Antoine Bailly (1989) posee la característica de ser: "idealista de forma deliberada, subjetivista, la geografía de las representaciones debe su riqueza al análisis de esta mezcla permanente de lo real y del imaginario (...) al integrar el significado espacial (la) simbología de los lugares (...) se revelan en toda su riqueza a los estudiosos." (pág. 16). Es desde esta perspectiva que retomo la problemática que atiende la metodología de la etnogeografía:

El tema de la etnogeografía es el estudio del conjunto de todas las creencias geográficas sostenido por los miembros de un grupo humano definido en un momento definido. El grupo puede ser una cultura, una subcultura, una clase, una profesión, un grupo de edad, o lo que sea. El conjunto de creencias está más o menos ordenado: forma un sistema de creencias (Blaut, 1979, pág. 17).

A partir del “ideal teórico” propuesto por la etnogeografía, la construcción social del espacio fue estudiada, en relación con el registro de la subjetividad de los sujetos, que dan forma conceptual y material al territorio. Lo cual sólo fue posible, a través del método etnográfico, ya Rosana Guber, planteaba que el “investigador no se propone explicar una cultura, sino interpretarla o comprenderla”. Guber consideraba, que las técnicas más idóneas son las menos intrusivas dentro de la cotidianeidad estudiada: la observación participante y la entrevista no dirigida (Guber, 2001). Así en la mayoría de los casos opte por acompañar a los pobladores en sus actividades cotidianas, tratando de modificar lo menos posible el desarrollo de sus acciones, dando un papel relevante inclusive a la suerte, al encontrar a los pobladores por “azar” en su devenir diario, acompañándolos a sus lugares de trabajo y vivienda. La etnografía fue una metodología apropiada para el estudio de los significados cotidianos, al respecto el Antropólogo Eduardo Restrepo considera:

Como metodología, la etnografía buscaría ofrecer una descripción de determinados aspectos de la vida social teniendo en consideración los significados asociados por los propios actores (lo que referíamos como la perspectiva emic). Esto hace que la etnografía sea siempre un conocimiento situado; en principio da cuenta de unas cosas para una gente concreta (Restrepo, 2011, pág. 9).

Finalmente, de singular interés teórico para el desarrollo metodológico de la tesis, fueron las aportaciones emanadas del interaccionismo simbólico, del cual es exponente el sociólogo Herbert Blúmer, con su propuesta de lo que llama “etnométodos”, los cuales son formas o maneras en que los sujetos “construyen la acción”, el etnométodo refleja entonces las estructuras simbólicas, creadas por la cultura y solo pueden estudiarse desde su praxis cotidiana. Los individuos desde esta perspectiva teórica dirigen sus actos de una manera reflexiva basándose en los símbolos sociales. Es desde la etnometodología que se sostiene que dentro de las ciencias sociales todo es interpretación; una doble hermenéutica de los significados sociales:

El interaccionismo simbólico sostiene que el significado que las cosas encierran para el ser humano constituye un elemento central en sí mismo. Considera que el ignorar el significado de las cosas conforme al cual actúan las personas, equivale a falsear el comportamiento sometido a estudio (Herbert, 1982, pág. 3).

El trabajo de investigación de esta tesis se resolvió de una forma poco ortodoxa, pues muchas veces trabajé simultáneamente en el acopio de información documental y en el registro de información de trabajo de campo, con ello afirmo que el desarrollo de la tesis no fue de ninguna manera lineal, esto obedeció a las particularidades prácticas de la metodología presentada previamente, que requirió la adquisición de información simultánea en campo para su posterior clasificación y análisis. La estructura de la tesis ya concluida, consta de cuatro capítulos, cuyo contenido es el siguiente: el capítulo número I, denominado “concepciones culturales del espacio territorio paisaje y lugar” da cuenta de los referentes teórico-conceptuales de la investigación, reflexionando sobre las categorías centrales de la tesis, territorio, paisaje, lugar e identidad, dando importancia a la cultura como el elemento que moldea estas categorías, las lecturas mostradas tienen como propósito colocar la investigación, en un marco de interés teórico a nivel global, presentando el estudio de caso (la localidad de San Miguel Chiepetlán) como parte de un interés académico más allá de lo local; dentro de los subcapítulos de este apartado número I, reflexionó sobre los procesos de globalización, la reorganización territorial y el cambio cultural, que se imponen verticalmente sobre los territorios indígenas y sobre el papel de la sustentabilidad ambiental, basada en los aspectos locales como un factor de resistencia social. El capítulo número II, titulado “dimensión histórica del espacio y el territorio, los códices de Chiepetlán y su contexto territorial”, muestra un panorama general de las concepciones mesoamericanas del espacio y el territorio, así como la representación iconográfica indígena de estos conceptos. Los apartados del capítulo II, describen la llegada de diversos grupos nahuas a la montaña de Guerrero, y muestran el papel de la comunidad de San Miguel Chiepetlán en el papel político regional, alrededor del año 1490. Un aspecto relevante dentro del capítulo II, es la interpretación y análisis en detalle, del lienzo de Chiepetlán II, el cual describe gráficamente el proceso migratorio que da origen a la comunidad, así como la delimitación de sus linderos, el análisis del lienzo considero que explica muchas de las características actuales de la comunidad. El Capítulo número III, denominado “vivencia y significación del espacio y lugar” presenta la forma en que la comunidad y su territorio está organizado, los subcapítulos subsecuentes, analizan las prácticas cotidianas y rituales realizadas en los lugares y como estas acciones, van dotando de sentido y significados al territorio, los subcapítulos del capítulo III,

analizan símbolos asociados a lugares específicos, como campos, trojes, cerros, rocas, manantiales etc. Finalmente, el capítulo número IV, denominado “el papel de la cultura, el género y el poder en la construcción simbólica del territorio” muestra la importancia de la cultura en la construcción de los significados del espacio, desde el aspecto de la diferencia de género y como ello repercute en la organización, de los espacios domésticos y rurales de la vida cotidiana de la comunidad, este apartado contribuye a explicar la lógica binaria que estructura a los símbolos sociales. Por último, dentro de las conclusiones, reflexiono brevemente sobre la importancia de los símbolos territoriales, dentro de la dinámica social y rural actual de las comunidades de la Montaña de Guerrero.

CAPÍTULO I

CONCEPCIONES CULTURALES DEL ESPACIO, TERRITORIO PAISAJE Y LUGAR

I.1 Territorio, espacio, cultura y pensamiento

“Es la cultura la que, a través de sus saberes sobre el mundo, imprime su sello en la tierra, en el bosque, en la selva son saberes que describen y se inscriben en un territorio a través de prácticas productivas y luchas sociales; son prácticas mediante las cuales se apropian su naturaleza dándole nombre propio” (Left, 2001, pág. VII).

La cultura está conformada por símbolos y los territorios por los lugares. Ahora bien, los lugares están dotados de contenido simbólico, relacionados con las acciones humanas desenvueltas en ellos. Si los sujetos modifican sus patrones culturales, igualmente se alteran los significados de los lugares y con ello la relación con el entorno y el territorio. Esta relación simbiótica entre la cultura-territorio, se complejiza, cuando entran en contacto culturas diferentes dentro de un mismo espacio, los territorios se vuelven difusos, replegándose, ampliándose, contrayéndose o desapareciendo. Los individuos llevan consigo acuestas la cultura, llevándola a los lugares más distantes y con ella los territorios se movilizan, se reconstruyen sobre otros territorios. La globalización al ser un proceso de interacción acelerada entre individuos con culturas particulares provoca una vertiginosa transformación territorial, allí donde se dirija:

El territorio es *lugar* porque allí arraigo una identidad en la que se enlaza lo real, lo imaginario y lo simbólico. El ser cultural elabora su identidad construyendo un territorio haciéndolo su morada. Las geografías se vuelven verbo. Las culturas al significar a la naturaleza con la palabra la convierten en acto; al ir la nombrando, van construyendo territorialidades a través de prácticas culturales de apropiación y manejo de la naturaleza (Left, 2001, pág. XI).

La geografía cultural como disciplina del estudio social del espacio, dedica su atención a esta relación entre cultura-territorio, el propósito de esta geografía, afirma Enrique Left; es estudiar: “la vida hecha cuerpo y símbolo, saberes y prácticas y costumbres, la cultura da nombre significado y sentido a la naturaleza; escribe un territorio imprime sus marcas en la tierra.” (Left, 2001, pág. IX). Giménez en su ensayo *territorio cultura e identidad*

considera que “el territorio constituye un espacio de inscripción de la cultura, afirma que no existen “territorios naturales” sino solamente territorios marcados por las huellas de la historia de la cultura y del trabajo humano.” (Gimenez, 2004, pág. 29). Incluso los lugares “desconocidos” o “vírgenes” no están carentes de significación inicial, pues sobre el proyectamos una ilusión, un prejuicio, o un pensamiento cualquiera. Es crucial entender la proyección de contenido semántico sobre los territorios, pues los nuevos lugares aparecen ya preconfigurados, en el imaginario cultural. Los europeos antes de llegar a América esperaban, por ejemplo, encontrar las características descritas por los viajeros de “las indias”, en el “recién descubierto” continente, aunque la "realidad" encontrada, modificó la pre-significación inicial supuesta.

Los lugares entonces, al ser inscritos por el pensamiento se van construyendo desde los acervos culturales de una “sociedad específica”. Los europeos implantaron por la fuerza física y mediante la aculturación religiosa, en el continente americano su visión de ordenamiento del territorio, siguiendo los modelos culturales eurocéntricos de organización del espacio, trasplantando la configuración territorial del viejo continente, al nuevo mundo, entrando en conflicto con las concepciones de las culturas originarias que encontraron ya radicadas en él. El antropólogo Arturo Escobar describe la experiencia de un colega, con un sabio indígena “mamo” de la Sierra Nevada de Santa Marta Colombia acerca del concepto de ordenamiento territorial: “Al preguntarle por este concepto, el mamo respondió: "primero ordene el pensamiento y luego ordene el territorio". Escobar afirma que del pensamiento se pasa al territorio, “el pensamiento construye el territorio, el pensamiento construye el mundo, el conocimiento construye la realidad” (Escobar , 2005, pág. 145). Al respecto Pedro García Hierro expresa sobre la visión territorial de los pueblos originarios de la selva amazonas:

El territorio según la percepción indígena no es un medio ambiente susceptible de dotar de lo necesario para la supervivencia, sino un espacio de relación social con cada uno de los elementos del ecosistema. Relaciones, redes, canales, caminos... el territorio no es un área finita por los límites inherentes a su existencia, sino un tejido en proceso de constitución y reconstitución constante. Un espacio subjetivo más que objetivo y por lo tanto un territorio más vivido que pensado (Suralles & Garcia Hierro, 2004, pág. 21).

La construcción del espacio territorial es entonces fruto del pensamiento y de la acción colectiva. El territorio por su amplitud generalmente solo es vivenciado en pequeños fragmentos por sus pobladores; en conjunto las acciones realizadas en él construyen un mosaico de significados. Cada parte contribuye a la imagen total del territorio, constituyendo un rompecabezas semántico, en el que cada individuo contribuye con una pieza del total. Como también reflexiona Gilberto Giménez:

Los símbolos cobran más fuerza y relieve todavía cuando se encarnan en lugares. En esta perspectiva la región sociocultural se concibe como un espacio geo simbólico cargado de efectividad y de significados. En su expresión más fuerte se convierte en territorio- santuario es decir en “un espacio de comunión con un conjunto de signos y valores” (Bonnemaison 1981:257) desde este punto de vista el territorio regional y a fortiori el local es un gran proveedor de referentes simbólicos (Gimenez, 2004, pág. 38).

Los sentidos simbólicos dotados al territorio pueden ser de tipo intelectual, es decir explicaciones racionales del origen de sus características físicas, ecológicas, etc. Una roca erosionada por el viento³, por ejemplo, puede ser explicada por un poblador nativo a través de un pensamiento mítico, relacionando la causa de origen del sitio a un acontecimiento sobrenatural, sin dejar de ser por ello; una interpretación lógica y racional como afirmara el célebre antropólogo Frances Levi Strauss: “Quizá lleguemos a descubrir, un día, que, tanto en el pensamiento mítico como en el pensamiento científico, opera la misma lógica y que el hombre siempre ha pensado bien” (Lévi-Strauss 1955).

Sin embargo, los pensamientos proyectados al territorio no son siempre de tipo intelectual, los contenidos depositados en él bien pueden ser de carácter “emocional” o subjetivo, los sitios de juego de la infancia, por ejemplo, estarán cargados de vivencias emocionales de tipo sentimental, para quien haya vivido tal experiencia. Es precisamente

³ Giménez afirma que: “numerosos elementos geográficos -antropizados o no- funcionan no sólo como resúmenes metonímicos de la región sino también como verdaderos monumentos y por ende como símbolos que remiten a los más variados significados” (Gimenez, 2004, pág. 38).

este tipo de valoraciones subjetivas, lo que dota a los territorios de una importancia fundamental para los individuos como afirma Montañez:

De ahí que cuando designamos un territorio siempre estamos asumiendo aún de manera implícita, la existencia de un espacio geográfico y de un sujeto que ejerce sobre él cierto dominio, una relación de poder, una calidad de poseedor o una facultad de apropiación. La relación de pertenencia o apropiación no se refiere sólo a vínculo de propiedad sino también aquellos lados subjetivos de identidad y afecto existentes entre el sujeto y su territorio. Es el sujeto individual colectivo contiene generalmente una porción de poder suficiente para incidir en la transformación de ese territorio. Ese territorio es pues el espacio geográfico revestido de las dimensiones política, identitaria y afectiva, o de todas ellas (Montañez Gomez, 2001, págs. 20-21).

En síntesis, el espacio geográfico, en conjunto con las dimensiones culturales, conforman el territorio. Ahora atenderé a los procesos, de transformación de los territorios ocasionados por la globalización, desde la perspectiva del cambio cultural.

I.2 Globalización, reorganización territorial y cambio cultural

Las lógicas territoriales derivan, de las lógicas culturales, son el impulso que dinamiza el territorio. Los hábitos culturales específicos como los hábitos alimenticios determinan el tipo de cultivo local de un territorio, los europeos introdujeron en América el cultivo de trigo, apropiándose mediante el despojo, de los territorios más favorables para ello, transformando la cultura alimentaria local. Por otra parte, Mesoamérica aportó a Europa y el mundo el uso del maíz. Pueden verse amplios campos de maíz, en poblaciones de países europeos como Portugal, dicho cultivo ha transformado el paisaje rural y las costumbres alimentarias locales. La cultura sin duda transforma los territorios. La globalización extiende rasgos culturales de las colonias que le son útiles, sin embargo, la dirección de la globalización es generalmente asimétrica, emanado de los centros de poder hacia los países coloniales, como reflexiona el antropólogo Arturo Escobar:

La idea de un proceso de globalización relativamente singular que emane de unos pocos centros hegemónicos permanece dominante. La raíz de esta idea subyace en la concepción de la modernidad como un fenómeno esencialmente europeo (Escobar , 2005, pág. 25).

Un aspecto relevante de la pre-globalización iniciada en el periodo colonial fue la incorporación de elementos naturales y culturales provenientes de distintos continentes, transformando la ordenación territorial de los lugares, los europeos introdujeron el cultivo de cocoteros, de mango, limón, y plátanos, traídos desde las filipinas, de cafetos originarios de Arabia etcétera, cambiando radicalmente la producción y alimentación de regiones tropicales enteras de México Centroamérica y Sudamérica. Otra faceta de la globalización implica que cualquier lugar participa de alguna manera, en los procesos de acumulación de capital, con mano de obra o recursos naturales, como la amplia extracción minera de plata y oro en el continente desde el periodo colonial, explotación motivo de despojo y depredación de los territorios hasta el presente, pues el capitalismo no deja sitio alguno sin “su presencia material o simbólica” como afirma Montañez Gómez:

Pero el mayor nivel de expansión espacial del capitalismo alcanza la mayor escala en su fase actual llamada de globalización en la que no queda prácticamente ningún lugar habitado de la tierra que no sea escenario de su presencia material o simbólica. La base ideológica y material de esa presencia y de la lógica hegemónica que se dirige a la producción de especialidades en el mundo de hoy se fundamenta en la propuesta racional y científico técnica de la modernidad, agitada en tiempos recientes por el delirio de la competitividad ya no sólo entre agentes tradicionales del mercado sino principalmente entre lugares y territorios. Esta lógica explica en gran proporción las formas espaciales y las especialidades que se producen hoy (Montañez Gomez, 2001, pág. 24).

Los contactos culturales inciden en la transformación de los territorios, en la configuración de las formas espaciales de los territorios, eso sucede desde la antigüedad más remota, sin embargo, estos contactos antes regionales, han ampliado su escala hasta convertirse en fenómenos globales de gran amplitud, movilizaciones masivas de población, alta depredación de los ecosistemas, son consecuencias de los altos estándares de consumo en los países más desarrollados, que siguen la lógica del sistema mundo de centro-periferia. El núcleo territorial urbano, consume vorazmente los recursos naturales de los territorios periféricos. La lógica cultural impuesta por la modernidad tiene como único centro de interés la ganancia de capital, ignorando las cuestiones humanitarias, ecológicas o de sustentabilidad, la supuesta racionalidad de la modernidad se constituyó en una irracionalidad ambiental. Los lugares son reconfigurados por la globalización, ello

implica desarraigar la cultura del lugar, mediante la aculturación o la movilización de la población, volcándose en la desvalorización de los territorios. Montañez Gómez analiza esta relación de la lógica hegemónica ejercida sobre los territorios:

En la idea de lugar prevalecen las relaciones horizontales y sus territorios poseen fines íntimamente comunitarios la vida cotidiana transcurre con una fuerte carga de relaciones cara a cara entre sus moradores. En cambio, en la lógica hegemónica, que a menudo no sólo produce redes técnicas, sino que actúa a través de ellas al incorporarlas al espacio geográfico, se promueven y desarrollan relaciones verticales y asimétricas con muchos lugares regiones y países. Estas relaciones son con frecuencia fuente de dislocación y desorden socio-espacial ya que son contenedoras de fines extraños a los lugares y territorios (Montañez Gomez, 2001, pág. 28).

La dislocación de los territorios puede ser física, al quedar dividido el espacio, por muros o territorialmente aislada, la dislocación se lleva a cabo por vía cultural, la introducción de concepciones religiosas, organizaciones etc., la división ideológica, divide y fragmenta los territorios aun cuando espacialmente, sean coherentes. Sin embargo, a la par que la globalización fragmenta identidades, busca homogenizar a la población culturalmente, pues ello implica crear un “territorio cultural”, que siga los designios del centro rector creador de contenidos ideológicos. Esta condición prevalece en el bombardeo masivo de los medios de comunicación, los centros educativos y en las formas aspiracionales de vida, que son copias de los modelos culturales, que pretende imponer las cúpulas de la globalización. Ante esta aculturación global, las culturas locales, resisten gracias a la efectiva relación con sus territorios, sin embargo, en cuanto las presiones demográficas y ambientales, golpean su estabilidad, grandes sectores de la población se movilizan buscando alternativas de vida, en los grandes núcleos urbanos alrededor el mundo. La globalización hunde sus raíces en el proyecto de la modernidad, una concepción del mundo emanada de una visión cultural, que pone en el centro la “razón” y el uso pragmático de los recursos naturales y la explotación del trabajo humano, la modernidad no puede entenderse sin su lado oscuro la “colonialidad global” como expresaran acertadamente Walter Mignolo y Anibal Quijano, para quienes: “este concepto apunta a la dimensión cultural y epistemológica del eurocentrismo –la supresión efectiva

de los conocimientos y culturas subalternas en el diseño de los mundos, particularmente mundos regionales y locales” (Escobar , 2005, pág. 14):

Para estos teóricos, es imposible comprender la modernidad si no se tiene en cuenta la "diferencia colonial" o la "colonialidad del poder", que ha sido su sustrato inevitable. Estos conceptos expresan el doble proyecto de controlar económica y culturalmente a los grupos subalternos y el saber subalterno que ha ido a la par con la implantación de la modernidad en América Latina, desde la independencia hasta nuestros días. El colonialismo era sinónimo del control de los recursos y de la mano de obra, y también de las culturas y los conocimientos propios de los subalternos. Por consiguiente, la modernidad debe entenderse siempre como un doble proceso de modernidad y colonialidad, de creación de una diferencia colonial y de modernidades coloniales, de control simultáneo de la mano de obra y de la cultura, en cuya médula reside, por lo tanto, la negación de la alteridad que, imperante como proyecto local de la modernidad europea, se ha universalizado a través de la hegemonía y ha generado una concepción mundial que incorpora a las periferias (Escobar , 2005, pág. 59).

La modernidad tiene en el corazón de su lógica, la negación del valor de la diferencia niega la posibilidad de la existencia de otras formas de razón, censura otras formas de relacionarse con el territorio que no sean la explotación. Tiene su origen en un pensamiento que concibe al hombre como “dueño” de la naturaleza, con un destino de regir sobre el mundo natural. La lógica cultural de la modernidad basa su presunción de superioridad en una visión “evolucionista” del hombre, que implica, que las formas de vida distintas a sí misma, las considera en una etapa anterior del desarrollo, considerándolas inferiores, y por ello propicias a la dominación, en “beneficio” de su “integración” a el proyecto cultural llamado modernidad. El proyecto moderno acentúa la diferencia, para justificar la dominación en aras del llamado “progreso” no es casual que la lógica cultural de la modernidad surja como una aspiración colonial, de expansión durante el renacimiento:

David Harvey realizó en *la condición posmoderna* (Harvey 1992) un fino análisis de cómo a partir del renacimiento comienza a establecerse un nuevo “magma de significaciones” de construcción de sentidos que regirá el llamado mundo moderno y contemporáneo. Las concepciones de espacio y tiempo de hombre y naturaleza que a partir de entonces

comienzan a ser hegemónicas son exactamente las que hoy encuentran mayores dificultades en ofrecer una respuesta para todo (Porto-Goncalvez, 2001, pág. 13).

La construcción histórica de la cultura que dio origen a la modernidad, después del renacimiento ha sido presentada como un modelo occidental cuando en realidad, ha sido fruto de un diálogo entre culturas diversas, de una acumulación de conocimientos de distintas civilizaciones. África aportaría la alta civilización del Nilo en Egipto, influyendo considerablemente en la cultura griega y en la judeo-cristiana, que recíprocamente aportaron a la conformación cultural del imperio romano, el mundo árabe también tuvo un lugar predominante en esta construcción cultural europea, introduciendo ciencias como la astronomía y la lógica matemática indo-arábiga, el mundo turco-otomano tendrá un papel singular en la unión de los conocimientos y productos de oriente con el occidente. La cultura actual se ha construido sobre los múltiples cimientos de otras culturas; sin embargo, tras la expulsión del mundo árabe, Europa “blanqueo” su herencia cultural asumiéndose como el “centro generador” del conocimiento afirmando su herencia grecolatina y relegando los otros saberes, al rango de inferiores y barbaros. Impulsando un modelo colonial que incluso no le era propio sino repetía modelos precedentes, la novedad fue que el desarrollo tecnológico permitió la expansión naval, hacia territorios inexplorados, periodo que realmente inicia la colonialidad global del sistema mundo, precedente, de la globalización contemporánea.

Hoy en día, el proyecto de la modernidad ha mostrado una y otra vez sus límites, el abuso del uso de los recursos naturales, el deterioro medioambiental, la extinción de especies, el dolor de las guerras mundiales, la inequidad social; la supuesta racionalidad sustentada en el espíritu de ganancia se ha mostrado como un “espíritu inmundo” que deambula sobre la tierra devastándola a su paso. Justificando la explotación con una aspiración de “progreso y desarrollo” pero que esconde en el fondo una irracionalidad y egoísmo, que puede acabar con las posibilidades de la existencia humana.

I.3 Espacio y construcción de significados sociales

Entender y definir el concepto del espacio, es el primer paso de abordaje para comprender la forma en que se produce. La “concepción” del espacio está ligada a la época en que se produce y a la cultura de la que emerge, la transformación del espacio como categoría, varía notablemente a través del tiempo y lugar. Existe un “condicionamiento cultural” al que está sujeto nuestra concepción del espacio, que nos limita singularmente a comprender otras definiciones distintas. Para ejemplificar esta situación recurro a una metáfora: Imaginemos a un individuo que desde que nació, ha vivido encerrado dentro de un “cubo” de seis caras débilmente iluminado, el espacio será solamente para él, aquel lugar que ve percibe y alcanza a palpar, todo lo que piense que hay afuera, estará solamente en su imaginación. Nuestra concepción del espacio es similar a la “metáfora del cubo”, esta constreñida por nuestras percepciones y creencias culturales, las cuales no son en modo alguno definiciones universales, como a veces erróneamente suponemos. La descripción condicionada, que poseemos del espacio constituye una barrera significativa cuando tratamos de comprender y estudiar concepciones espaciales, distintas a la nuestra. Imaginemos que el individuo encerrado dentro del cubo conforme crece, busca y explora los “límites del cubo”, tratando de ensanchar su conocimiento partiendo de sus condicionamientos iniciales, busca dar una explicación satisfactoria que describa el origen del “cubo” creando cosmovisiones, concepciones religiosas, creando un sistema elaborado de creencias que describan y den sentido al espacio en que habita. Las creencias culturales que los pueblos crean en torno al espacio geográfico son el tema de estudio de una rama de la geografía, la etnogeografía, la cual busca ampliar el “límite conceptual” que poseemos del espacio, estudiando “otros cubos” “otras percepciones del espacio”, distintas y diferentes a la nuestra. La atención está puesta precisamente en esta tesis a el estudio de los imaginarios que los pueblos originarios, desarrollan en torno al espacio.

¿Pero cómo se construyeron estas concepciones del espacio? ¿Cómo las sociedades han concebido el espacio? Para la ciencia social de corte positivista, el espacio era simplemente reflejo del “orden natural” prefijado de antemano y en un menor sentido del orden social. Dentro del pensamiento científico social pretérito, el espacio era visto más como un “contenedor de los procesos” que, como parte de estos, el espacio de pronto

apareció como “dominante en el sentido que contenía los sentidos y los cuerpos” (Lefebvre, H. 2013, p.63).

El espacio no siempre fue importante para la teoría social, pues “los científicos sociales han omitido construir su pensamiento en torno de cómo los modos sociales constituyen el espacio-tiempo” (Delgado Maecha, 2003, págs. 17,18). La ciencia geográfica por otra parte al observar que “el espacio tiene un orden lógico, que sus elementos no se disponen de forma aleatoria o caótica” (Miralbés Bedera & Higuera Arnal, 1993, pág. 285), puso la pauta para comprender que el espacio estaba estructurado desde un orden particular social. Neil (Smith, 2015) considera así que el espacio geográfico, emerge desde la posmodernidad, como una forma privilegiada de interpretar la “experiencia social”, la época presente, se caracteriza por ser “la época del espacio” donde lo social, se analiza en interacción permanente con el espacio natural. Smith considera que “la geografía actual se ha dirigido contra las rígidas estructuras del historicismo, y afirma que los teóricos sociales han descubierto la importancia del espacio” (Smith, 2015, pág. 131). Esta relación del “descubrimiento” del espacio como “problema de conocimiento” implica que el nuevo “giro” de la ciencia social, es “describir el contenedor” el “cajón espacial” (metafóricamente hablando) no solo en su forma, si no en relación con el sujeto que lo habita.

Si las sociedades crean su espacio: ¿Cómo es entonces, que lo producen? ¿Cómo estudiar su producción desde un punto de vista antropológico y geográfico? Para responder esta incógnita es de utilidad el marco semiológico, y el análisis del concepto Marxista de producción, que Henry Lefebvre utilizara para hablar de “producción del espacio”. El objetivo de Henry Lefebvre (2013) es mostrar cómo es posible la “producción” de dicho espacio. Así argumenta que el espacio es un “espacio social” por lo tanto un “producto social” distinto al “espacio naturaleza” que es la materia original, con la que las fuerzas productivas de las diferentes sociedades parten para crear el espacio social (Lefebvre, 2013). Lefebvre considera que: “cada sociedad produce su espacio de acuerdo con su modo de producción” (Lefebvre, 2013). El concepto de producción del espacio es crucial para entender desde el punto de vista antropológico, como las culturas locales forman su territorio como un reflejo de su sociedad, a través de la suma de lugares

simbolizados con la experiencia individual y colectiva. (Auge, 1992), por su parte prefiere hablar de los lugares y no del espacio, cuando se refiere a un espacio simbolizado, puesto que el concepto de espacio lo considera aplicable a superficies "no simbolizadas" debido a que para Augé, el espacio resulta ser un concepto más abstracto que el de "lugar" y se aplica indiferentemente a muchas otras "utilizaciones conceptuales". Es decir, para Augé el espacio "virgen" no simbolizado por el hombre, no puede definirse aun como un lugar, por no estar constituido en un símbolo, el espacio es para Augé sinónimo entonces de "espacio natural", carente de contenido social. La significación del territorio es más un resultado social, que un resultado del acto de simbolización en sí, pues el sentido del espacio lo producen los pueblos, mediante la "práctica espacial" de forma lenta y acumulativa. Desde el punto de vista analítico (Lefebvre, 2013) considera que la práctica espacial de una sociedad se "descubre" al descifrar el mismo, las "representaciones del espacio creadas por planificadores, urbanistas, arquitectos, los cuales crean una concepción basada en un sistema de signos intelectualmente elaborados". Estos centros de significado son para Lefebvre, los "espacio vividos" o espacios de los "habitantes usuarios", espacios de representaciones, los cuales a través de las imágenes y los símbolos forman sistemas más o menos coherentes (Lefebvre, 2013). Así igualmente para el geógrafo Harvey (1969), los espacios simbólicos y la semiótica de los órdenes espaciales crean textos que deben ser leídos en términos sociales; Harvey considera que "el espacio es constantemente creado y recreado para adoptarlo a las condiciones del modo de producción, que fija el contexto de posibilidades que pueden incurrir estas creaciones" (Delgado Maecha, 2003). Dentro del aspecto específico del modo de producción material cada variable espacial, según el geógrafo Milton (Santos, 1986) cambia de valor de acuerdo con el periodo histórico. Milton considera que cada lugar del espacio, tiene en cada momento, un papel determinado dentro del proceso productivo pues: "la producción tiene relación, con el lugar del proceso de producción, es afectado por las demás variables: circulación distribución y consumo, la importancia de aquellos procesos ayuda a comprender igualmente la organización del espacio" (Santos, 1986).

La antropóloga Chilena Urrejola L. (Urrejola Davanzo, 2005) siguiendo a Foucault (1984) considera por contraparte, que el espacio no es ya más en el presente, una especie de vacío donde puedan situarse personas y cosas no es un mero "contenedor", sino que

define “una situación de mutua implicancia: ciertas acciones y relaciones sociales producen un espacio, pero el espacio a la vez estimula la constitución de ciertas prácticas y relaciones sociales” (pág. 11). La percepción antropológica del espacio, implica entonces que el espacio natural es interpretado y modificado hasta convertirlo en un espacio cultural que contiene los significados y sentidos que el hombre ha querido otorgarle, de este modo coincide con la perspectiva de la geografía humana que “consideraba importante entender el substrato cultural, dado por los diferentes modos de vida para explicar los paisajes humanizados, (Miralbés Bedera & Higuera Arnal, 1993, pág. 228). (Urrejola Davanzo, 2005) considera así que “el espacio entendido en términos antropológicos implica necesariamente una visión comunitaria del factor lugar, según una valoración cultural que exige un cierto consenso y reconocimiento explícito de su importancia” (pág. 85). La antropología coincide entonces en ciertos aspectos con la geografía que “coloca como metáfora fundamental, el concepto del espacio pues lo considera el medio a través del cual la diferencia social, se construye y se reconstruye” (Smith, 2015, pág. 134). El nuevo paradigma espacial, que conforma el presente implica por supuesto “nuevas concepciones del tiempo, una combinatoria de espacios tiempos, en cada unidad espacial, cuya combinación da la forma particular de articularse un territorio” (Hiernaux Nicolas, 1995, pág. 37). Así desde la perspectiva de dicho geógrafo se considera que “las regiones pueden contener grupos sociales y económicos que se manejen a velocidades diferentes en respuesta a sus cosmovisiones” (Hiernaux Nicolas, 1995). Este concepto de cosmovisión articulado al territorio sirve perfectamente para expresar, como el hombre construye su “espacio” su “cosmos” a través de su visión particular del espacio, así la visión compartida constituye la región como: “una articulación coherente de articulaciones sistémicas entre diversos grupos y cosmovisiones espacios temporales” (Hiernaux Nicolas, 1995, pág. 37). De tal forma que en el presente se considera que el espacio, no está formado solamente por las cosas y los objetos geográficos, tanto naturales como artificiales, para geógrafos como Milton “el espacio es todo eso, más la sociedad, pues el espacio contiene todas las demás instancias” (Santos, 1986).

El espacio contiene simultáneamente entonces diversas instancias, el espacio natural, el espacio social y el espacio imaginario o mental, los cuales están en interacción a través de la acción humana. La geógrafa Alicia Lindón considera que “la realidad siempre ha

incluido lo inmaterial junto a lo material incluso podríamos observar que la realidad es un todo, en el cual nuestra mirada ha separado materialidades de inmaterialidades” (Lindón & Hiernaux, 2012, pág. 15). De tal modo concluye Lindón que “por lo tanto, la restitución de lo imaginario en el análisis geográfico debería concebirse como una forma de visibilizar analíticamente lo que siempre estuvo presente, pero que ha sido invisibilizado por el tipo de aproximaciones cultivadas” (pág. 15). El espacio cerrado absoluto como un “cajón contenedor de los cuerpos y los objetos”, ha sido abierto con una pequeña rendija que mira al exterior, el “cubo del espacio” ha sido horadado por intermedio de las ciencias sociales, que ha empezado a prestar importancia a los discursos y construcciones imaginarias que las sociedades y los sujetos hacen sobre el espacio que habitan, así geógrafos culturales como Paul Claval afirman que: “Hoy cuando los geógrafos hablan del imaginario (...) este permite captar, en filigrana, detrás de lo que es, lo que puede ser y lo que debe ser” (Claval, 2012, pág. 31). La ciencia ha diversificado el estudio del espacio, las ciencias sociales centran hoy su interés en como la sociedad construye ordena y da uso al espacio, poniendo énfasis en entender los aspectos discursivos que el hombre crea en torno al espacio mismo. El espacio para Milton Santos en este sentido está habitado por “formas-objetos,” que cambian de “función es decir de significados” (Santos, 1997, pág. 2), dichos significados, son discursivos, el espacio al ser tanto un sistema material, como un sistema de valores se transforma permanentemente y cuyos significados no permanecen estáticos. El espacio contiene un sentido, que le hemos asignado humanamente en forma arbitraria, estudiarlo requiere por tanto de una perspectiva social, de una postura hermenéutica, para entender el código espacial que se articula como un lenguaje del espacio.

I.4 De la interpretación y significación social del espacio

Es por ello que dentro de esta lógica, el primer acto para “fundar un espacio”, consiste en “nóbralo”, lo que implica darle un significado, dotarlo de sentido, aunado a alguna forma de consagración simbólica tal vez mediante un ritual de inauguración, como la puesta de la “primera piedra” en una edificación, o mediante la “referencia al mito” como es el caso de la fundación de México Tenochtitlán, tras el “descubrimiento” del águila posada sobre el nopal, suceso fundacional que da origen a la identidad nacional. Esta significación del espacio es más un resultado social, que un resultado del acto de

simbolización en sí, pues el sentido del espacio lo producen los pueblos, mediante la “práctica espacial” de forma lenta y acumulativa como afirmara Schütz:

En definitiva las *prácticas humanas* constituyen a los espacios en “centros de significado” cuya singularidad se manifiesta y expresa en las experiencias de la vida diaria y mundos de vida particulares; los lugares están *cargados de significado* que identifican a las personas que los frecuentan, lo que implica que deban ser abordados desde una dimensión fenomenológica atenta al sentido cualitativo que hay implícito en éstos y a los sentidos intersubjetivos, los cuales solo pueden ser definidos por sus propios usuarios (Schütz, 1962).

Un punto crucial en referencia al proceso productivo del espacio, es comprender que las sociedades crean un “código cultural” una especie de “molde” con el que significan y construye el espacio, los “códigos históricos” pretéritos del espacio, considera Lefebvre “han ido paulatinamente desapareciendo, la suspensión de los significados históricos del espacio es una característica moderna” (Lefebvre, 2013, pág. 85). El espacio producido a través del código sirve tanto de instrumento de pensamiento, al mismo tiempo que constituye un medio de producción, un medio de control y en consecuencia de dominación como expresa Harvey:

Harvey afirma que el espacio y tiempo, son construcciones sociales arraigadas en la materialidad del mundo, y son el producto del espacio y del tiempo de los seres humanos en su lucha de la supervivencia material, las concepciones del espacio dependen de los acervos culturales e intelectuales de los grupos sociales, por tanto tiempo y espacio son producto de la naturaleza, pero tales hechos no se pueden reconocer fuera de nuestro entramado cultural simbólico, que incluye el lenguaje y las demás creencias (Delgado Maecha, 2003, pág. 87).

El espacio se define no solo por su presencia, sino también por la posición del observador que lo contempla, en una especie de relativismo del cual la ciencia no escapa desde su posición, la ciencia busca comprender el espacio, a través de una teoría que lo describa. Las teorías científicas, incluidas las que estudian el espacio son en esencia, “estructuras del lenguaje” que funcionan como instrumento de análisis. Describir al mundo es entonces comprenderlo y significarlo. (Schuster, 2002) considera así, que la ciencia es esencialmente un asunto de interpretación de enunciados, en base a datos observables.

Según (Schuster, 2002), “las diversas teorías científicas, nombran la realidad de modos distintos y las categorizan de modos diferentes” (pág. 50). Nombrar el espacio entonces es también definirlo, acotarlo. Se considera entonces a partir del postempirismo que la “ciencia es fundamentalmente hermenéutica (interpretativa) y consiste en asignar una significación mediante el lenguaje, a la información obtenida a través de la experiencia” (Schuster, 2002). Entender el espacio desde el punto de vista hermenéutico, implica escuchar los discursos que sobre él han creado las sociedades que lo vivencian a través de la experiencia. Schatzki, (1991) opina que la realidad social no se puede explicar con referencia al espacio objetivo, aunque no se puede desligar de este, dentro del cual existe. En otras palabras, la forma social del espacio está superpuesta como una “capa de significado” al espacio natural u objetivo. La espacialidad social entonces, tiene “una segunda dimensión denominada espacio social, que existe en la medida que los seres humanos realizan la interacción social” Schatzki, (1991) en (Delgado Maecha, 2003, pág. 19). Es necesario entonces al abordar el estudio del espacio, atender el orden social que ha sido fijado con anterioridad a este. Las ciencias sociales (entre ellas la antropología), por otra parte, como ha afirmado Giddens, poseen una “doble hermenéutica” porque interpretan “a través de la ciencia una realidad, ya interpretada antes por los sujetos que la crearon” (en) (Schuster, 2002, pág. 52). El espacio por tanto ha sido interpretado de manera pretérita, la significación nos precede y al estudiarlo tendremos que estudiarlo de manera “doble” con la perspectiva del “otro” y con la “propia” al hacerlo estaremos creando nuevos significados, del mismo para los futuros estudiosos del tema.

El geógrafo cultural Paul Claval (Claval, 1999) afirma en este sentido que el estudio de los hechos culturales ha sido renovado por el progreso de la lingüística y de la teoría de la comunicación. La cultura considera Claval está “formada por informaciones que circulan entre los individuos y que les permiten actuar, para organizarlas o intercambiarlas se utilizan los códigos” (Claval, 1999, pág. 27). Entender el espacio como un código, parte de la perspectiva de considerar el lenguaje, como un elemento integral del proceso social material que lo crea al definirlo, pues “la semiosis incluye todas las formas de creación de significados, (incluyendo el espacio mismo), pues la vida social se considera una red interconectada de prácticas sociales, de diferentes tipos” (Wodak & Meyer, 2003, pág. 180). El enfoque interpretativo científico social, considera a la “realidad” como ligada a

las percepciones de los individuos, por lo tanto, tiene un matiz subjetivo, autores como Clifford Geertz consideran que el objetivo de la ciencia es presentar dicha realidad como un “sistema de significados” codificados culturalmente (Della Porta & Keating, 2013, pág. 30). La semiología permitió establecer entonces, que el espacio podía leerse como un código de lenguaje, de allí el sociólogo Lefebvre (2013) deduce que es posible la producción del espacio, a través de dicho código, mediante lo que llama la “práctica espacial” (Lefebvre, 2013, pág. 68). Lefebvre considera que deben haber existido códigos particulares espaciales, en el transcurso de la historia, así “estos códigos fueron característicos de cada práctica espacial, lo que implica analizar la génesis del concepto del espacio, en una sociedad particular, analizando la interacción de los sujetos con su entorno” (Lefebvre, 2013, pág. 77). La ciencia social ha transitado de un discurso “absoluto del espacio” a uno relativo donde multitud de “discursos” lo constituyen, el espacio es entonces algo más que un orden “natural inmutable”, es también lo que describimos del mismo, lo que relatamos, el discurso transforma el mundo, lo hace mutable o perdurable, pero en última instancia el espacio también es lo que vivimos en él, lo que hacemos en él, al actuar sobre el espacio lo modificamos, y por ende también lo producimos, este es el punto que tratare a continuación.

I.5 De la formación social y simbólica del paisaje, como categoría

Analizar la categoría del paisaje, implica comprender que el objetivo del estudio del paisaje ha cambiado a lo largo del tiempo para los geógrafos, según Mahecha, O. D. (2003) Carl Sauer (1925), en su ensayo sobre *La morfología del paisaje*, representaba a la geografía como "una ciencia que encuentra su campo entero en el paisaje" (pág. 24). El punto de interés era el “contenido visible” en el paisaje, y las posibles relaciones que se lograran establecer entre todos los elementos, como por ejemplo “entre el suelo, el clima y la vegetación, o entre las características del medio físico y las formas de uso del suelo por parte de las comunidades habitantes del lugar” (Delgado Maecha, 2003). Se partía de la consideración de que la geografía debía tener una dimensión histórica que pudiera revelar el significado del origen y el desarrollo de las características geográficas de la región. Por otra parte, dentro del estudio contemporáneo del paisaje, son útiles las reflexiones que hace Georges (Bertrand, 2010) que afirma “un paisaje es un signo sobre el terreno” (...) y que “pasar por el paisaje significa contemplar un paradigma” (pág. 6),

porque los paisajes son objetos de significado en permanente transformación, al cambiar las sociedades, los paradigmas culturales se transforman. Por la misma razón, cada sociedad “tiene su manera de habitar el paisaje” (Bertrand, 2010, pág. 7), no se puede desde esta óptica reflexionar sobre el territorio sin tomar en cuenta la dimensión del paisaje. Bertrand (2010) afirma poéticamente que “el paisaje revela al mundo y hace del nuestro mundo” (p.7). La propuesta de Bertrand es integrar los objetivos espaciales de la geografía, con los propósitos etnográficos de la antropología y las ciencias sociales, en el estudio de las concepciones que crean los pueblos, en su interacción, con el paisaje. Así desde esta óptica teórica, la cuestión central, al estudiar la categoría paisaje es estudiar “la manera en que los hombres y las sociedades perciben, construyen animan y viven su territorio” (Bertrand, 2010, pág. 11) el propósito de un estudio de este tipo es construir una epistemología del paisaje, “cómo ve el hombre el mundo y sobre todo como lo vive” (p.11), el paisaje se convierte en un posible intercesor conceptual entre la sociedad y la naturaleza.

Si el hombre “crea el espacio” es en el “paisaje” donde este se materializa, la naturaleza se humaniza, y se construye, lugar a lugar, piedra a piedra, hasta constituir el paisaje en un territorio dado. Desde la premisa de que el trabajo humano conforma el paisaje, el mismo es entonces “historia congelada” como afirmara Whitehead: “la realidad del paisaje es histórica y le viene de su asociación con el espacio social, pues en última instancia la sociedad anima las formas espaciales atribuyéndoles un contenido de vida” (Santos, 1997). Como bien puede suponerse, el paisaje tiene en el lugar, su mínima expresión, por lo que puede afirmarse que el lugar es la pieza más pequeña del paisaje en orden descendente, sin embargo, el lugar es de gran importancia social, por cuanto es, el escenario de las acciones humanas. Por lo que será la categoría que a continuación analizaré.

I.6 Sobre la categoría lugar y su relación con el individuo

Se ha afirmado correctamente que: “la noción de lugar es la que permite al análisis geográfico responder a la necesidad de darle plena participación al sujeto individual (Berdoulay y Entríkin, 1998)” en (Berdoulay, 2012, pág. 50). Pues, aunque al hablar de espacio, región o paisaje, el papel del individuo dentro de la dimensión de la escala se

reduce en obviedad de importancia, tratándose del lugar, el sujeto que habita el espacio geográfico ocupa un lugar privilegiado y notorio, pues son las personas las que modifican o construyen el lugar tanto físicamente, como conceptualmente. Así al hablar de significación del lugar, en concordancia con Lefebvre, H. (2013), se refiere con ello a la simbolización particular del espacio, por parte de los individuos, que dan sentido a localizaciones específicas, pues es “necesario que la sociedad disponga de sitios privilegiados, lugares religiosos, y políticos, por esta razón se necesita que el espacio, aparezca poblado de significado y significante de una realidad considerada superior, ligada sea al cosmos o los elementos” (Lefebvre, 2013, pág. 93).

El lugar para el antropólogo es el sitio privilegiado donde se intersecan las acciones y sentimientos de los individuos que lo habitan, para el investigador situado en el lugar, este es un sitio de observación del entrecruzamiento de los sentidos e interacciones sociales. (Berdoulay, 2012) considera que en efecto; “la espacialidad creada por los seres humanos permite que construyan la interacción con el entorno, modelando los lugares que permiten sostener esta interacción y recíprocamente se ven transformados por ellos” (pág. 50), tan es así que “lugar y sujeto aparecen así inextricablemente ligados; se instituyen mutuamente” (Berdoulay, 2012, pág. 50). Sin embargo y a pesar del esfuerzo aislado dentro de la disciplina geográfica, para estudiar los lugares ligados a los sujetos, “el trabajo de los geógrafos ha tendido a menospreciar un sentido de pertenencia a lo local” (Tomaney, J. 2015). El lugar como ligado a “individuos concretos”, es de mayor interés a disciplinas como la sociología y la antropología, pues cabe dentro de la escala de estudio correspondiente a su metodología particular, que es esencia, el nivel de la interacción humana. Así para el antropólogo Marc Augé, estos “lugares” que él denomina “antropológicos” tendrían las siguientes características:

Los lugares antropológicos tienen tres rasgos: son identificatorios, relacionales e históricos. Identificatorios, por cuanto los individuos no están simplemente "situados" en una superficie, simplemente ocupando un lugar. El "*lugar antropológico*", como lugar "propio" es más complejo porque está cargado de significados que constituyen la identidad de quienes lo habitan. Relacionales puesto que los elementos del lugar o los distintos "sitios" que lo configuran no están dispuestos al azar; hay un cierto orden, una cierta relación de

coexistencia, lo que equivale a decir que, aunque en un mismo lugar coexistan distintos elementos, estos están relacionados entre sí por un significado asociado a la identidad del lugar común. Históricos, puesto que están cargados de señales reconocibles por sus habitantes y que los constituyen también en "*lugares de la memoria*" (Urrejola Davanzo, 2005, pág. 8).

En este tenor de análisis compartido e interdisciplinario, el antropólogo y geógrafo colombiano, Arturo Escobar, plantea una interesante pregunta en relación con el sentido del lugar: "¿Cómo las personas encuentran los lugares, los perciben y les otorgan una significación?" (Escobar , 2005, pág. 173). Con esta pregunta marca una pauta para muchos trabajos etnográficos y geográficos sobre espacio y lugar, apelando al estudio de las categorías espaciales propias de los pueblos que habitan un territorio, tema hasta ahora prácticamente solo tocado por la geografía cultural y la antropología. Escobar considera por ello que los antropólogos "apelando a posiciones fenomenológicas y hermenéuticas analizan las percepciones, significado y experiencia, discutiendo, el sentido del lugar, del emplazamiento y de los modos significativos de residir, desde una perspectiva que relaciona el lenguaje, el nombrar y el lugar" (Escobar , 2005).

La categoría "lugar" no es por tanto una categoría universal, sino localmente definida. Pues el lugar es socialmente construido por los sujetos, pero al mismo tiempo los sujetos son "construidos" por el lugar, en un juego de reciprocidad entre realidad e imaginación. (Lindón & Hiernaux, 2012, pág. 76) refiere al proceso de construcción del sujeto y del lugar, ella piensa que "las geografías de la vida cotidiana incluyen la subjetividad a través de los sentidos y significados de las prácticas y los lugares" (...) y que; "Las prácticas, las situaciones y los lugares denotan y connotan significados y sentidos muy específicos." (Lindón & Hiernaux, 2012). Los lugares por ende como afirma Escobar son constituidos por "estructuras sociales sedimentadas y prácticas culturales" (Escobar , 2005). Al estar demostrada la relación ineludible entre lugar y cultura queda entonces comprender la relación entre lugar e identidad.

I.7 Sobre la categoría identidad con relación al lugar

Se ha dicho que existe una correlación fuerte, entre el interés de la historia del lugar y el sentido de lugar, se ha llegado a concluir con ello que "las identidades regionales, son

construcciones discursivas fundadas en la identidad espacial” (Lewicka, Vainnikka, Tomaney, J. 2015). Las identidades considera (Giménez, 2005): “se construyen precisamente a partir de la apropiación, por parte de los actores sociales, de determinados repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro)”. Es decir, para (Giménez, 2005) la identidad no es más que: “la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos” (p.5). La identidad se construye en interacción con el lugar como discurso diferenciador, frente otros lugares y en consecuencia frente a otras identidades. De tal forma que “cada generación forma sus propias narrativas colectivas por las cuales las identidades individuales son negociadas” (Prokkola, Tomaney, J. 2015). La función de la cultura como se afirmado reiteradamente, opera a través de la identidad como diferenciadora entre grupos y lugares diversos (Immanuel Wallerstein, 1992) en (Giménez, 2005, pág. 5). Desde la perspectiva de la antropología, la cultura está atada a los sujetos que la reproducen por ello Arturo escobar supone que:

Desde una perspectiva antropológica, es importante llamar la atención sobre el emplazamiento de todas las prácticas culturales, algo que se desprende del hecho de que la cultura es llevada a los lugares por cuerpos. Así, los cuerpos son enculturizados y, a la inversa, establecen prácticas culturales. Por tanto, “la identidad personal y cultural está atada a un espacio; un topoanálisis explora la creación de la identidad a través del lugar. La experiencia geográfica empieza en lugares, alcanza a los otros a través de espacios, y crea paisajes o regiones para la existencia humana (Tilley 1994, p.15) en (Escobar , 2005, pág. 164).

Pero más específicamente ¿Cómo se relaciona la identidad con los lugares? ¿Cómo es que se ata la identidad a los espacios? Es de utilidad para responder a esta incógnita el planteamiento de Goffman, (1970) que considera que existen ciertas condiciones del espacio que “posibilitan la manifestación de un nosotros colectivo, y que están relacionadas a ciertos lugares clave que permiten la realización de ciertos ritos constituyentes que reafirman a intervalos regulares los sentimientos de pertenencia a un determinado grupo o comunidad” (Urrejola Davanzo, 2005, pág. 8). Ciertos lugares se consideran entonces, están cargados de una fuerte significación, los llamados lugares

antropológicos, según Augé (1993) son “lugares cargados de sentido y significación cultural, como espacios que posibilitan el despliegue de prácticas sociales y culturales, el estar cargados de sentido es lo que permite a los individuos identificar un espacio e identificarse a su vez con él” (p.8). Estos lugares privilegiados donde se manifiesta la identidad y el sentido del lugar pueden ser templos, ruinas, sitios ceremoniales, zócalos, barrios y son escenarios de acciones humanas, que dan forma al sentido de pertenecía a un espacio dado.

El lugar considerado es la escala adecuada para la observación etnogeográfica y etnográfica, para el estudio de la articulación identitaria de los sujetos con su espacio. La construcción de los lugares articula y conforma el territorio como un mosaico de sentidos y significados, dando sentido al espacio social y natural.

CAPÍTULO II

DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL ESPACIO Y EL TERRITORIO, LOS CÓDICICES DE CHIEPETLÁN Y SU CONTEXTO TERRITORIAL

II.1 Las lenguas originarias o indígenas en el estado de Guerrero como clasificadores de regiones culturales

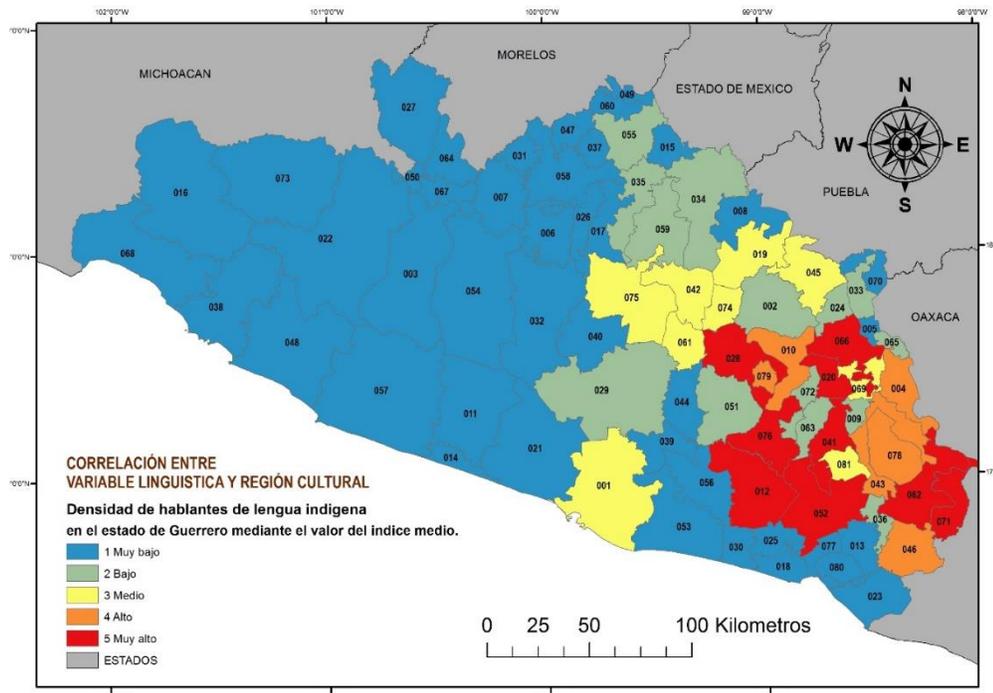
Las lenguas originarias o indígenas como depositarias del saber ancestral de los pueblos son desde el punto de vista estadístico, un indicador de pertenencia étnica y antropológicamente indicadores de especificidad cultural. A partir del análisis de las cifras referentes, a la densidad de hablantes de lenguas originarias en áreas territoriales concretas, se puede inferir la identificación de regiones culturales⁴, conceptualizando las mismas como zonas geográficas con rasgos socioculturales compartidos, a partir del concepto creado por el antropólogo Alfred Kroeber (1943) el cual considera que las áreas o regiones culturales se pueden clasificar por la presencia de “patrones” compartidos entre diferentes grupos:

Los patrones (...) son las formas más omnipresentes y permanentes asumidas por una masa específica de contenido cultural, y tienden a extenderse de una sociedad a otra. En resumen, los patrones básicos son nexos de rasgos culturales que han asumido una estructura definida y coherente (Alfred Kroeber, 1943) en (Osorio, 2015).

Para graficar la región cultural y las sub-áreas habitadas por los pueblos originarios, más allá de lo que marca la distribución tradicionalmente aceptada centrada en localidades del estado de Guerrero, utilicé como patrón cultural definitorio de región, la presencia territorial de lengua indígena, contemplando la suma por municipio de los idiomas presentes en la entidad, como son el Nahuatl (nauatl), Mixteco (*Tu'un savi*) Tlapaneco (*Meh'paa*) y Amuzgo (*Ñomn da*), siguiendo el criterio lingüístico de adscripción cultural

⁴ El concepto de área cultural tuvo antecedentes en los trabajos de Frobenius, Graebner, y Ratzel, Graebner y Schmidt los cuales propusieron el concepto de *Kulturkreis* o “círculos culturales” estos conceptos fueron refinados por antropólogos como Kroeber (Razak, 2007) y Clark Wissler este último “usó el concepto de área cultural para integrar lo que se conocía acerca de las comunidades nativas americanas.(...) Wissler reunió datos etnográficos de una variedad de fuentes y usó estos datos para agrupar a los nativos americanos en tribus basadas en similitudes y diferencias de sus sistemas de subsistencia, modos de transporte, textiles, arte y práctica religiosa” en (Brown, 2001).

por condición de hablante . Para ello me serví de trece indicadores del censo del INEGI (2010) (*INDI 1,2,3,4,5,6,7,8,9,13,16,19*) referentes a la población indígena, tanto monolingüe como bilingüe. Aplicando a estos datos el método de tipificación, del “valor del índice medio” propuesto por (García de León Loza, 1989), el cual “es útil en la tarea de clasificar un conjunto de unidades territoriales con base a un índice obtenido a partir de la información aportada en diferentes variables (p.1)”.



Cuadro 3. Mapa 1 Regiones culturales indígenas propuestas en base al valor índice medio utilizando como base la variable lengua indígena fuente INEGI (2010) Elaboración propia (Amaury, Velázquez 2018).

Los resultados obtenidos través de tal metodología tipificada en base a las clasificaciones obtenidas en los trece indicadores, permiten observar las zonas geográficas de distribución de la población hablante de lengua indígena, (Cuadro 3, Mapa 1) en los municipios de Guerrero. Las áreas marcadas en rojo en el mapa muestran zonas que podría denominarse siguiendo a Kroeber en su propuesta de región cultural como “focos culturales” (*Muy alto y Alto*) con marcada población de origen indígena, dichos centros abarcan gran parte del Este del estado en la región montaña, una porción de la costa y otra más reducida de la zona centro de la entidad, las gradaciones tonales muestran la dispersión de la densidad de hablantes, debido a los procesos de movilización hacia las zonas urbanas, se observa un corredor lingüístico periférico al núcleo central de menor

densidad (*Medio y bajo*) de población hablante, que abarca desde la región norte de la entidad, la zona centro y la región Acapulco al sur, diluyéndose casi por completo su presencia lingüística hacia el oeste del estado y parte de la costa (*Muy bajo*). La metodología aplicada tiene la ventaja de permitir visualizar geográficamente la dispersión de las lenguas originarias en la entidad y a partir de su tipificación, inferir “áreas nucleares” (*rojo*), “periferias” (*naranja*) y “áreas intermedias” (*amarillo*) como elementos de la región cultural propuesta.

Comparado el mapa numero 1 (*En base al valor índice medio*) con los mapas generados por los índices de manera individual⁵ como es el caso de los mapas 2, 3 y 4 referentes a la *Población de 3 años y más que habla alguna lengua indígena (INDI1, INDI4, INDI7)* (INEGI 2010) se observa un patrón de distribución similar, difiriendo particularmente en la densidad de los hablantes monolingües y bilingües, podrían aplicarse igualmente estos mapas individualmente, como identificadores de región culturales, pero el mapa no. 1 tiene la ventaja de incluir las cifras arrojadas por los indicadores utilizados en los mapas 5,6, y 7 los cuales se basa en los indicadores *personas mayores de 5 años que hablan una lengua indígena* tanto monolingües como bilingües (*INDI10, INDI13, INDI16*) (INEGI 2010), los cuales arrojan cifras mayores de hablantes con mayor dispersión geográfica, por ultimo al incluir los datos referidos individualmente en el mapa 8 basado en la información sobre los *hogares censales indígenas*⁶(*INDI19*) (INEGI 2010) permite elevar el promedio en relación al valor del índice medio. Estos últimos datos de la población que si bien ya no hablan ninguna lengua indígena se consideran hogares indígenas demarcan el área periférica de influencia de la región cultural propuesta, por ser población mayormente aculturizada pero descendiente de pueblos originarios. El no mantener la lengua indígena no implica necesariamente la perdida de otros patrones culturales, pero implica ya una pertenencia a otro tipo de región cultural mestiza. En concordancia con lo anterior el antropólogo Melville Herskovits argumento que:

Aunque los rasgos distintivos de cultura o grupos de rasgos se pueden graficar en un mapa, generalmente hay una conexión histórica entre lugares, incluidas muchas

⁵ Véase apéndice mapas finales 2,3,4,5,6,7,8 (pág. 220, 223).

⁶ Los criterios censales establecen un hogar indígena: “Si ciertos parientes hablan lengua indígena, si ciertos parientes pertenecen a un grupo indígena, si están en una localidad indígena, si están en un municipio indígena” (INEGI 2010).

similitudes entre el material cultura, folklore, religión y organización social de las personas estudiadas y de las adyacentes a ellos. Esta semejanza tiende a desvanecerse con los datos geográficos (Razak, 2007).

Lo anterior no significa forzosamente que las prácticas culturales de un grupo indígena sigan vigentes en las nuevas áreas habitadas, pues las asimetrías sociales impiden la repetición libre de sus costumbres, en zonas alejadas de su control político comunitario. Sin embargo y a pesar de ello la población originaria, carga a costas su cosmovisión, sus prácticas alimentarias, prácticas de medicina tradicional etc. llevándolas a las zonas con población mayoritaria no indígena.

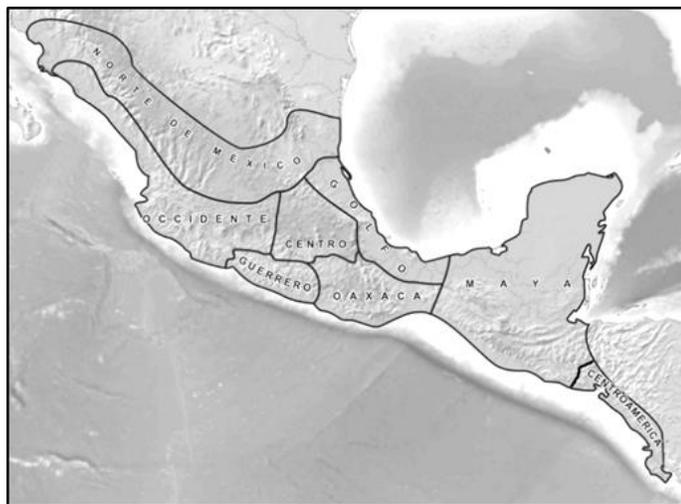
El presente método por otra parte tiene la limitación estadística de no incluir otros rasgos culturales, datos que por otra parte son casi inexistentes en los registros Censales del INEGI marcando un vacío estadístico, que puede ser paliado mediante los datos etnográficos regionales y el trabajo de campo. Sin embargo, antropológica y estadísticamente hablando, utilizar la variable lingüística asociada a su localización geográfica, permite con cierto margen de seguridad, definir geográficamente dichas regiones culturales.

II.2 Mesoamérica como región cultural, origen de las concepciones espaciales de los pueblos originarios del presente

La concepción del territorio de los pueblos originarios de México emana de una tradición histórica común, de una “forma compartida” de ver y percibir el mundo. La cosmovisión, implica modelos de representación simbólicos de la naturaleza y de la cultura. Como investigador, intento comprender la percepción singular de la naturaleza y el territorio de los pueblos originarios: “puesto que la naturaleza, es vista como un escenario de estudio, donde ocurren las relaciones sociales, y está ligada a los procesos sociales, sujetos al cambio y la continuidad culturales” (Juárez Becerril, 2015). Estas relaciones sociales imbricadas en el espacio fueron creadas a través de un proceso histórico largo y compartido; esta visión del paisaje se ha mantenido, aunque con múltiples cambios, de manera persistente en los pueblos indígenas actuales.

Esta continuidad semántica permite delimitar el origen y formación de estas creencias a una región cultural específica, en el caso de los pueblos originarios del estado de Guerrero, el espacio geográfico, al que pertenece esta tradición de significación del paisaje, es conocida como “Mesoamérica” (*cuadro 4*) siendo nombrada de esta manera, por el etnólogo Alemán Paul Kirchhoff. Para delimitarla, (Kirchhoff, 1960), utilizó la enumeración de los rasgos culturales “que eran singulares y característicos de los pueblos que la habitaron”. Su propuesta de generalización y delimitación, como área cultural, fue ampliamente aceptada por los investigadores del pasado prehispánico. Sin embargo, su esfuerzo dejó pendiente en un intento de homogenización de una “macro región cultural”, la división de Mesoamérica en subáreas culturales menores, por el nivel de desarrollo y complejidad asociadas a territorios particulares locales y a momentos temporales específicos. La delimitación espacial de Mesoamérica creada por Kirchhoff, la detalla elocuentemente el investigador, Andrés Fábregas Puig, de la siguiente manera:

Kirchhoff elaboró cuadros comparativos para mostrar los rasgos que Mesoamérica compartía con otras áreas, así como los que estaban ausentes. Concluyó que Mesoamérica era una macro área cultural de cultivadores superiores, cuyos límites geográficos van, desde el norte, a partir del actual estado mexicano de Sinaloa, pasando



Cuadro 4. Mapa de Mesoamérica y sus regiones. Imagen de (Yavidaxiu, 2006) CC BY-SA 3.0

por la Quemada en Zacatecas, y, hacia el sur, sus extremos están marcados por el río Motagua hasta el Golfo de Nicoya, pasando por el lago de Nicaragua. De estas fronteras, dice Kirchhoff, la más elástica fue la del Norte. Como es fácil notar, el etnólogo alemán, padre del concepto Mesoamérica como macro área cultural, combinó los criterios lingüísticos, geográficos y étnicos, con la distribución de rasgos culturales, para construir su proyecto. A ello agregó otra importante dimensión: la historia compartida (Fábregas Puig, 2000).

La forma de vida agrícola fue uno de los “rasgos particulares” de los pueblos mesoamericanos, fundamentada en el cultivo del maíz, con organizaciones político-territoriales dedicadas a la producción local, lo que fomentaba que la disposición espacial de las comunidades fuera atomizada, con márgenes de autonomía y autosuficiencia, respecto las unas de las otras. A pesar de la aparente dispersión espacial, las comunidades se encontraban asociadas entre sí, en base a semejanzas culturales, agrupadas en conjuntos políticos administrativos más grandes, estos conjuntos poseían capacidad tanto defensiva como ofensiva y a pesar de su aparente aislamiento, mantenían alianzas e intercambio comercial y cultural con otros pueblos, inclusive a distancias considerables. Manteniendo por otra parte pugnas constantes, con grupos étnicos rivales cercanos, por el control del territorio y sus recursos naturales.

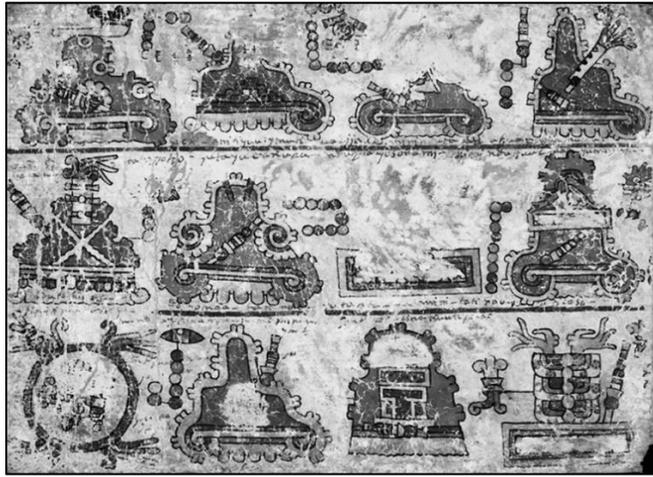
Dentro de Mesoamérica, estas regiones con rasgos comunes han sido clasificadas para su estudio en distintas subáreas culturales, Norte de México, Occidente, Centro, Golfo, Centroamérica, área Maya, Oaxaca, y el sitio que nos ocupa en este caso, Guerrero. Estas subáreas en realidad deben visualizarse en relación con sus límites y fronteras como porosas y difusas, sujetas a cambios de forma y contenido, a través de los diversos procesos históricos, por lo que no hay que verlas como unidades aisladas,

sino como células en un proceso de constante interacción cultural y material a través del tiempo, si bien con características geográficas y culturales que las hace singulares. Una de las características más relevantes de los pueblos mesoamericanos era que, el establecimiento de las comunidades estaba intrínsecamente “ligado al paisaje circundante” como ha afirmado (Fernandez Christlieb, García, & (coords.), 2006). Esta asociación de los pueblos con el paisaje se debe a la observación de los ciclos hídricos de la naturaleza que ligan la abundancia de agua a las formaciones montañosas. Lo que ha llevado a diversos investigadores de Mesoamérica a afirmar que el término basado en el difrasismo náhuatl “*in atl*” “*in tepetl*” (cuadro 5), traducido respectivamente como aguamontaña, o *altépetl*, sirvió para simbolizar tanto el pueblo, como la comunidad y a la



Cuadro 5. El cerro Coatépetl como un cerro donde brota el agua, prototipo mítico del *altépetl*. Imagen del Códice Tovar manuscrito, hoja número 89.

organización territorial, Federico Fernandez Christlieb analiza la similitud y coherencia conceptual de distintos pueblos mesoamericanos, en torno al concepto del altépetl:



Cuadro 6.. Diversos altépetl representados en el Códice Colombino, el cual narra la fundación del señorío de Tututepec en Oaxaca. Imagen del códice colombino- Becker.

En otras regiones culturales encontramos términos equivalentes al de altépetl que nos permiten suponer la existencia de una noción territorial y paisajísticamente equiparable en todo el mundo mesoamericano. (...) Además del término en lengua náhuatl, de su equivalente en mixteco (*yucunduta*, "montaña-agua"), y en otomí (*an dehe nttoehe*,

"agua-cerro"). Otros de los términos análogos estudiados por los especialistas provienen de los idiomas tonaco (*chuchu tsipi*, "agua-cerro" maya (*batabil* "señorío" o "cacicazgo"), huasteco (*tsabaal*, "suelo, tierra" mixe-zoque (*nass*, "tierra" o "suelo"). Pese a no ser todos ellos traducciones exactas una de la otra, lo cierto es que en la territorialidad del "pueblo" subyace la imagen del paisaje (Fernandez Christlieb, García, & (coords.), 2006, pág. 14).

La selección del paisaje, era sin duda un elemento crucial en la fundación de los pueblos de Mesoamérica desde el aspecto estructural y funcional del territorio, sus habitantes encontraban en las montañas, el punto vital para la dotación de agua de consumo y el riego de los campos de cultivo, de igual modo la ubicación estratégica de las montañas, permitía una posición defensiva, en un entorno hostil de pugnas entre etnias y pueblos rivales; por lo tanto el paisaje circundante era crucial en la elección del asentamiento. Aunado a ello la importancia de paisaje⁷ radica de manera transversal, en que permite conectar las tres funciones del territorio, la estructural, la funcional y la simbólica. Pues más allá de la importancia del paisaje, como fuente de recursos y sustrato de la agricultura, en la

⁷ Becerril afirma que el: "El paisaje ritual es un espacio, entorno o, propiamente dicho, un paisaje natural transformado por el hombre a través de la historia; al darle la connotación de paisaje ritual implica que es el lugar donde se llevan a cabo los ritos. En la cosmovisión mexicana, el culto era el principal mecanismo de esta apropiación del espacio basada en los conceptos de la cosmovisión que se proyectaban en el paisaje real" (Juárez Becerril, 2015).

concepción del paisaje, está siempre presente el aspecto cultural y religioso en razón de que las comunidades indígenas, al depender de los ciclos pluviales estacionales dentro del marco de creencias de la cosmovisión mesoamericana, consideran que el hombre puede “propiciar” la lluvia a través de la ritualidad dirigida a los cerros y montañas, lo que permite asegurar de manera simbólica, el ciclo de producción y reproducción de la vida material cotidiana de los pueblos. La posición culturalista de estudio del territorio, (a la que me adhiero) está centrada, en el análisis del aspecto simbólico del paisaje, por una larga línea de investigadores como Johanna Broda, Juárez Becerril, o Alicia Barrabas desde los testimonios etnográficos del presente, existen controversias ante esta postura analítica, sobre todo cuando no toma en cuenta, los aspectos “estructural funcionales” del territorio, entre los críticos se encuentra el arqueólogo Gerardo Gutiérrez, que considera que algunos investigadores llevan esta posición culturalista a un extremo:

al extremo de negarle a la variable territorial todo valor explicativo en los cálculos políticos nativos. Los nuevos acercamientos están sustituyendo en sus análisis la territorialidad política por una territorialidad, donde únicamente lo religioso, lo mágico, lo cosmogónico y "la costumbre" resultan ser los factores más importantes en la percepción indígena (Gutierrez, 2004, pág. 85).

En el debate entre estos dos enfoques etnohistóricos-etnográficos-territoriales, el estructural funcionalista y el cultural, el punto de inflexión es que nuestras categorías occidentales de espacio clasifican la “estructura, la función y el sentido”, como separadas, cuando en realidad se encuentran íntimamente imbricadas entre sí⁸ sobre todo dentro de las cosmovisiones indígenas, donde la alteración de un elemento repercute sobre el otro directamente. El estudio del paisaje es un hilo conductor, entre el enfoque materialista y

⁸ Gerardo Gutiérrez considera que: “la territorialidad funcional resulta vulnerable debido a que las áreas nodales, así como sus corredores, pueden ser atacados antes de que se logren activar los mecanismos de defensa, con la posible pérdida de los nodos más ricos y sensibles del sistema político-económico. De hecho, la forma más prudente de defender un territorio funcional consiste en reclamar dominio sobre el espacio estructural, es decir, apelar a la exclusividad sobre todo el espacio que separa y contiene a los nodos y las ligaduras funcionales. El territorio estructural es entonces el espacio interno que contiene al sistema donde se desarrollan muchas de las actividades agrícolas, forestales y de caza; en él se incluyen montañas, cuerpos de agua y ríos. En el caso de la territorialidad estructural, la entidad política reclama propiedad sobre todo o gran parte de este espacio intermedio y se adjudica el derecho de perseguir y castigar a todos los que traspasen sus límites sin la autorización adecuada. Los beneficios defensivos y económicos son obvios, si bien los costos administrativos se incrementan” (Gutierrez, 2004).

el cultural, centrado en los significados. Ante esta encrucijada el concepto y definición de Mesoamérica, sigue siendo un “eje articulador” dentro de esta discusión y es sin duda de gran utilidad, cuando indagamos en la significación del paisaje de los pueblos originarios actuales del sur de México, pues como afirma la investigadora Jhoana Broda en las comunidades indígenas presentes, aún persisten muchas de las características de la visión mesoamericana:

La persistencia, en este contexto de múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericano se explica por el hecho de que continúan en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria y el deseo de controlar estos fenómenos [...] Para comprender esta continuidad histórica de la cosmovisión mesoamericana, es necesario concebir las manifestaciones culturales indígenas no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante, que a la vez se sustenta en raíces remotas. Hay que concebir las manifestaciones culturales indígenas, en su continuo proceso de cambio, en el cual las antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos (Broda) en (Juárez Becerril, 2015).

A pesar de que Mesoamérica como tal, fue transformada profundamente por la conquista española y los siglos de dominio colonial, sigue siendo fundamental, ahondar en los procesos históricos de Mesoamérica, para entender la configuración de los pueblos indígenas del México actual, por lo que, en el apartado siguiente, reflexionare sobre la estructura del Altépetl prehispánico presente en el área de estudio.

II.3 La cosmovisión como fundamento de la organización social de los pueblos en Mesoamérica y el señorío de Tlapa-Tlachinollan

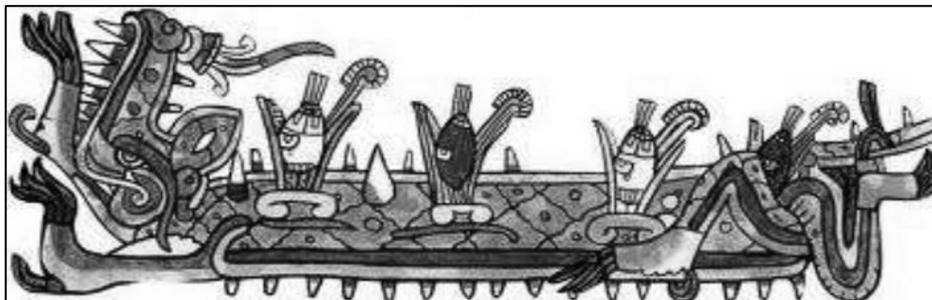


Cuadro 7. Cosmografía indígena de los niveles celestes. Imagen del códice ríos.

Las sociedades mesoamericanas, estructuraban la organización social y territorial partiendo de la cosmovisión, la cual estaba fundada en la fórmula binaria y complementaria de los opuestos, expresada en la relación e interacción entre lo masculino y lo femenino. Entre los pueblos nahuas, esto se expresaba en la figura metafórica de *Ometeotl*, *Ipalnemoani*, (Portilla, 2006) el dador de vida, el dios dual, la pareja originaria que habitaba

el cielo denominado *Omeyocan*, donde moraban las deidades primigenias de *Ometecutli* y *Omecihuatl*, el abuelo y la abuela, “*in coltzin ihuan in cihtzin*” de su unión, resulto la creación, de los diversos niveles celestes del universo (cuadro 7), y del inframundo. Dentro de esta cosmogonía la pareja de *Ometecutli* y *Omecihuatl* procrean cuatro hijos, los cuatro *Tezcatlipoca*, que representan cada uno un rumbo del universo: *Xipe Totec* el *Tezcatlipoca* rojo a el poniente, el *Tezcatlipoca* negro el norte, *Quetzalcóatl* el *Tezcatlipoca* blanco el oriente, y *Huitzilopochtli* el *Tezcatlipoca* azul a el sur, a su vez, sus padres les encargan la creación del mundo, que es representado como un inmenso lagarto (cuadro 8), como describe el investigador Morante López:

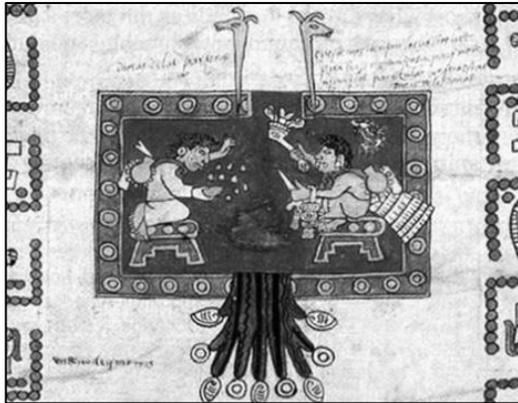
La imagen del mundo se concibió como un inmenso lagarto o cipactli, que se encontraba flotando sobre el gran océano, el Cemanahuac. Las protuberancias de la piel de este



Cuadro 8. Cipactli el lagarto como la superficie terrestre. Imagen del Códice Borgia.

monstruo terrestre, también llamado *Tlaltecuhltli*, eran las montañas; los orificios de su cuerpo, las grutas, y su pelambre, la vegetación de la tierra. En el horizonte, las aguas

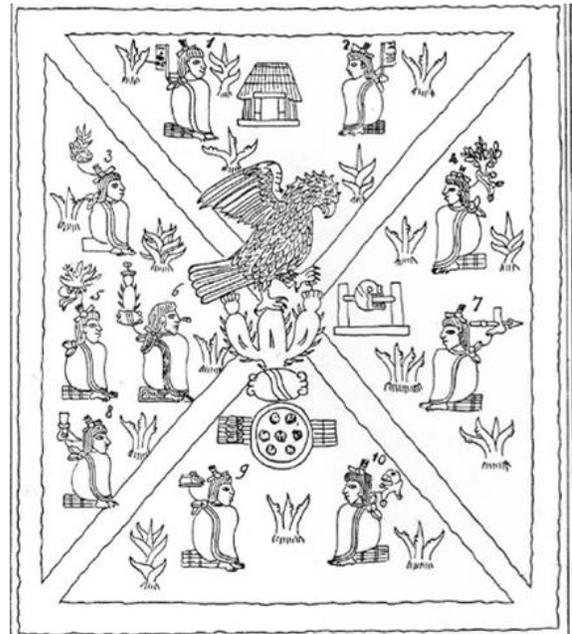
saladas de los mares se unían al agua celeste o *ilhuicatl*. La piel del monstruo servía para filtrar el agua salobre del mar y así permitir que la vida prosperara con el agua dulce. Para crear este mundo fue necesario que los dioses Tezcatlipoca y Quetzalcóatl partieran en dos al *cipactli* y luego lo extendieran sobre el mar. A su vez, para que el firmamento permaneciese en su sitio, cuatro portadores debieron sostenerlo en las esquinas del mundo (Morante Lopez, 2000).



Cuadro 9. La pareja de abuelos primigenios Cipactónal y Oxomoco. Imagen: lamina 21 del Códice Borbónico.

visualizada en las figuras del padre y de la madre, “*in tatzin, ihuan in natzin*”. La familia como modelo del cosmos poseía entonces, una centralidad simbólica fundamental, de la que derivaban todas las demás formaciones de las estructuras sociales, la familia extendida asociada y vinculada con otros factores sociales como la unidad territorial, la singularidad religiosa, o la especialización laboral, daban origen a él *calpulli* (cuadro 10), (concepto estudiado por Gibson, Víctor M. Castillo, Austin, Carrasco, Luis Reyes

Si el universo era producto de la unión sexual de las dos entidades divinas primigenias (cuadro 9), el nivel del cosmos en que viven los humanos “el mundo”, era producto del sacrificio telúrico realizado por la colaboración de las cuatro fuerzas que dividían la tierra en cuatro cuadrantes.⁹ “*Nican tlatlīpactl*” “aquí sobre la tierra” la dualidad creadora era



Cuadro 10. La división del espacio en cuatro rumbos organizaba la distribución de los *calpullis* o barrios en la ciudad de Tenochtitlan. Imagen: Códice Mendocino.

⁹ Esta preocupación por la división cuatripartita del espacio aún está presente hasta el día de hoy en los rezos de los sabios indígenas, pues siempre sahúman dirigiéndose a los cuatro rumbos, a los ángeles de cada punto cardinal a las montañas y a los santos de los pueblos vecinos, según su ubicación espacial.

etc.). El calpulli se encontraba formado, por agrupaciones interfamiliares de *macehualtin*, o gente del pueblo con una identidad particular, dedicada al culto de una o varias deidades tutelares, llamadas *calpulteotl*. El calpulli poseía tierras propias¹⁰, las llamadas *calpultlalli* o *calpullali*¹¹ tierras que entregaba a sus miembros a cambio del trabajo comunitario, para las labores agrícolas y para la construcción de viviendas, el calpulli poseía espacios acotados, y bien delimitados dentro de una comunidad mayor, que era a su vez resultado del conglomerado de varios calpullis o *calpoltin*, lo que conformaba junto con los individuos llamados *pipiltin* o principales, el linaje gobernante, finalmente el altépetl.



Cuadro 11. Los diversos altépetl muchas veces tenían referencias míticas aun pasado común, es el caso de las siete tribus nahuatlacas salieron en el siguiente orden de la cueva mítica de Chicomoztoc los Xochimilca, Chalca, Tepaneca, Acolhua, Tlahuica, Tlaxcalteca y por último los Mexica. Imagen: Códice Historia Tolteca-Chichimeca.

El altépetl era la unidad política de gobierno fundamental, en el caso de los pueblos nahuas, cada altépetl al igual que el *calpulli*, tenía una identidad particular, que estaba relacionada con el culto a la deidad tutelar fundadora (*cuadro 11*), poseyendo un territorio fijo. Un aspecto fundamental para la definición de un Altépetl era precisamente el territorio¹², el cronista Chimalpain describe que el punto fundacional de un altépetl consistía en: “fijar las fronteras en

cuanto y como serían y como y quien ejercería el mando”. Desde su establecimiento inicial, por una tribu migrante o un calpulli, el altépetl, seguía algunas de las siguientes

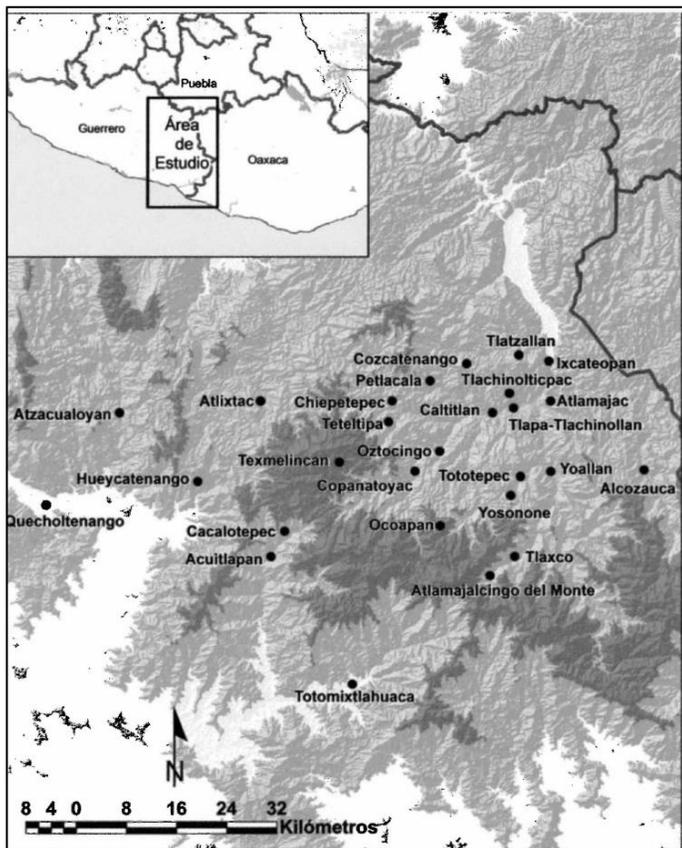
¹⁰ Gibson describe las diversas formas de tenencia de la tierra, en la Nueva España, heredadas de las formas precortesianas y las dividió en cinco clases: 1) *teotlalli* (tierras de los dioses), 2) *tecpantlalli* (tierras de las casas de la comunidad), 3) *tlatocatlalli* (tierras de los *tlatoque*), 4) *pillalli* (tierra de los nobles) y 5) *calpullalli* (tierra de los *calpultin*) (Gibson, 1978).

¹¹ Gibson afirma que: “las tierras de una comunidad, dentro de sus términos podían incluir no sólo los *calpullalli* en donde cada macegual trabajaba su *tlalmilli*, sino también un monte, utilizado para obtener piedra, leña, o pasto o para protegerse del vecino” (Gibson, 1978).

¹² El arqueólogo Gerardo Gutiérrez afirma que: “se ha sugerido que la región cultural mesoamericana, se componía de unidades soberanas con espacios de dominio de entre 50 y 300 km², es decir, de aproximadamente el tamaño de los municipios modernos en el centro de México” (Gutiérrez, 2004).

etapas de desarrollo: a) Migración b) Establecimiento o fundación del Altépetl c) Crecimiento d) Formación de alianzas e) Guerras de conquista f) Formación de entidades políticas mayores (Chavez, 2007).

Diversos altépetl formaban a su vez unidades políticas mayores, con distintas funciones: comercio, intercambio ceremonial o ritual, asociación bélica, etc., etc., formando grandes conglomerados urbanos, como los complejos de Cholula o Tenochtitlan (Mundy, B. (2010). Estas “ciudades” eran en esencia “superestructuras”, conformadas por diversos altépetl con múltiples conexiones identitarias y de parentesco, como forma de alianza entre los linajes dominantes, estas asociaciones territoriales presentaban una gran complejidad, étnica, política, económica y administrativa. (Pérez Zevallos 1984) afirma que era común “la participación de tres, cuatro o más señores en un mismo pueblo o señorío lo que nos indica, por un lado, la existencia de un gobierno múltiple, y por otro, la complejidad de su estructura del poder”. Los macro-altépetl o *Huey altépetl* (cuadro 13) llamados en la colonia “señoríos”, tenían frecuentemente un área geográfica común

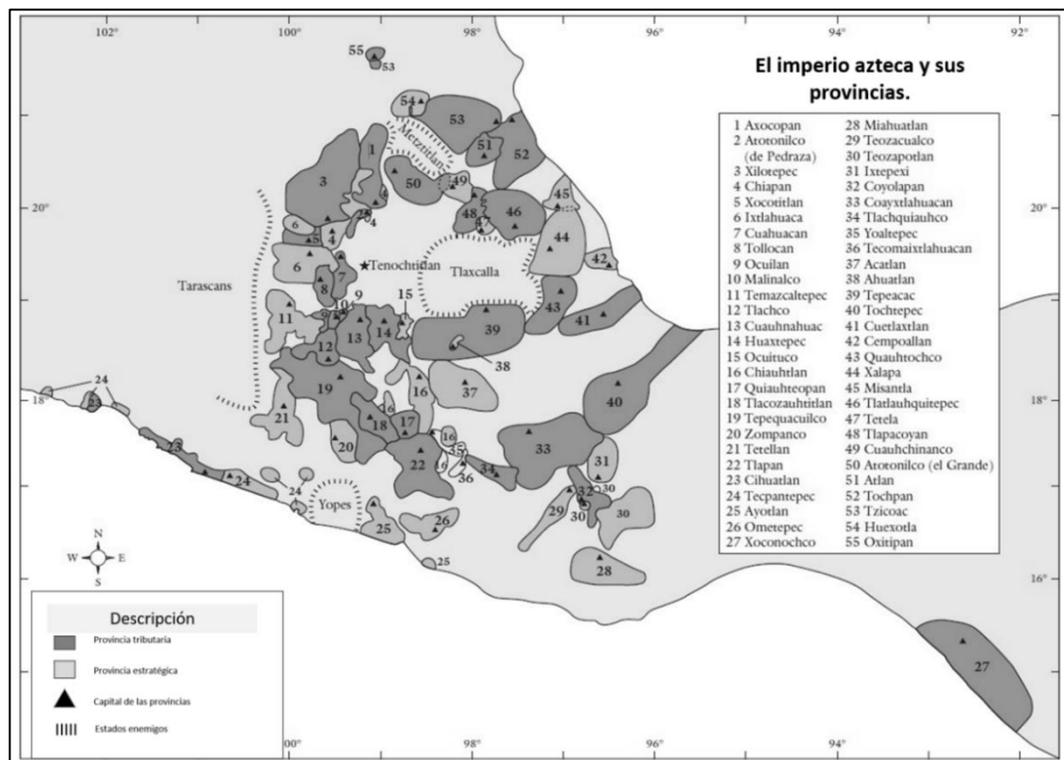


Cuadro 12. Mapa de Tlapa Tlachinollan. Imagen de (Gutiérrez & Brito, 2014).

de vecindad, dentro de las zonas urbanas y territorios contiguos diferenciados, para la producción agrícola y el culto ceremonial colectivo, estos conglomerados de los altépetl estaban a su vez asociados con otros señoríos, en un intercambio comercial a escala aún mayor, conformando una “red de señoríos” aliados o tributarios. El arqueólogo Gerardo Gutiérrez detalla la conformación del señorío de Tlapa-Tlachinollan (cuadro 12) en la región de la montaña de Guerrero, precisamente en la región que ocupa este estudio:

El llamado señorío de Tlapa-Tlachinollan, ubicado en el oriente de Guerrero, proporciona un excelente caso para estudiar la competencia político-territorial en Mesoamérica, ya que de ser un señorío pequeño que cubría una superficie de quizá unos 50 km², se convirtió en una unidad política de gran tamaño y complejidad, estableciendo su dominio sobre una gran cantidad de *altepetl* que en conjunto se extendían sobre una superficie de entre 4 000 a 6 000 km². Durante este proceso expansionista de 221 años (1300-1521), sus líderes utilizaron una variedad de estrategias para cumplir con sus anhelos políticos y subyugar a un gran número de pueblos vecinos. Entre estas estrategias se pueden considerar la cooptación por medio de dádivas, las alianzas matrimoniales, la intimidación por amenaza de uso de la fuerza y la guerra directa (Gutiérrez, El Códice Azoyú 2 política y territorio en el señorío de tlapa Tlachinollan siglos XIV XVI, 2014).

La vida política y social de los pueblos ubicados en la actual región denominada como la Montaña de Guerrero, se fue reorganizando a fines del periodo del posclásico, debido a la presión ejercida por los señoríos políticos dominantes de él centro de México. Los Mexicas a través de la llamada triple alianza, forzaron al conjunto de pueblos de diversa procedencia étnica, que conformaban el señorío de Tlapa-



Cuadro 13. La compleja estructura tributaria, del conglomerado del conjunto de los *altepetl*, subyugados por los Mexicas en diversas partes de Mesoamérica, y la posición geográfica del señorío de Tlapa (provincia número 22) puede verse en el Mapa modificado de (Mundy, 1998).

Tlachinollan entre ellos a los mixtecos (*Ñu savi*) y Tlapanecos (*Mehpa*) a finalmente a negociar, después del asedio militar de los Mexicas, dirigido a la zonas urbanas del valle de Tlapa, (como aparece figurado en el lienzo número I de Chiepetlán (Galarza, 1972) lo que los presiono a capitular y establecer una alianza, obligando a los señores locales de *Tlapa-Tlachinollan*, a convertirse en una provincia tributaria (*cuadro 14*), alrededor del año de 1486 según el Arqueólogo (Gerardo Gutiérrez) en (Martínez Rescalvo, 2010). En 1519 la provincia de Tlapa contenía 18 ciudades tributarias; *Acuitlapa Chiepetlan, Malinaltepec, Tetenanco, Tlapa, Totomixtlahuaca, Ychcateopa, Acocozpa, Ahuacatla, Amaxac, Huitzannola, Ocoapan, Xocotla, Yualan, Ayutla, Cintla, Copalitech y Tototepec* (Barlow 1949).

II.4 La fundación de la comunidad de Chiepetlán por grupos nahuas



Cuadro 14. Tributos de la provincia de Tlapa, Imagen del Códice mendocino donde aparece hasta abajo, la toponimia de la población de Chiepetlán, fol. 39r.

A lo largo de varias décadas grupos nahuas procedentes del centro de México, se fueron asentando cada vez más cerca de Guerrero, Daniele Dehouve describe este proceso:

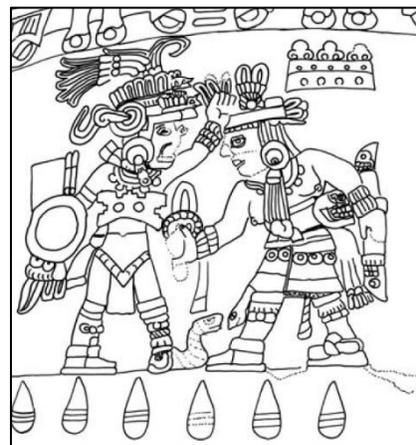
A partir de (1430-1440) el ejército de Itzcóatl entro en territorio Chontal y Coahuizca, mientras Axayacatl sucesivamente (1469-1481) y posteriormente Tizoc, en 1481 llegaron hasta Tlapa, Ahuitzotl entre (1486-1502) logro someter finalmente la mayor parte de Guerrero llegando hasta la Costa grande y la Costa chica (Dehouve D. , Hacia una historia del espacio en la montaña de guerrero, 1995).

Otros grupos nahuas, como los Xochimilcas, extendían desde mucho tiempo antes, su influencia más allá del valle de México,

abarcando el actual estado de Morelos, al ser sometidos por los Mexicas (*cuadro 15*), fueron despojados de grandes cantidades de tierras, de la cuenca lacustre de agua dulce, del lago de Xochimilco, por lo cual tal vez por ello, se vieron obligados a migrar y a

participar en la colonización de la actual Montaña de Guerrero, la siguiente descripción de Gibson, de las fronteras territoriales de Xochimilco es elocuente al respecto:

El territorio que les pertenecía fue incluso más grande que el de Chalco (Gibson, 1964) abarcando parte del actual estado de Morelos; según Guevara (1988) tuvieron relaciones políticas con Ocuituco, Tlayacapan, Totolapa, Chimalhuacan, Ecatzingo, Tepetlixpa, Chalco, Tochimilco y se consideran sus subordinados Cuitlahuac, Mizquic, Tetela del Volcán y Hueyapan (Gibson, op. cit.). En 1429 Xochimilco es conquistada por la Triple Alianza, y con ello su población fue obligada a prestar trabajos en las obras públicas, como la construcción de la calzada que unía su ciudad con Tenochtitlan; también parte de sus tierras aledañas fueron repartidas entre los vencedores, viéndose en la necesidad de ocupar nuevas tierras hacia Milpa Alta (Lazcano,1995) y para 1521 su área de influencia se redujo de la costa del lago entre el Pedregal y la frontera con Cuitlahuac y las comunidades de tierras altas hacia el sur (Gibson, op. cit.) en (Grajaes & Hernández, 2015).



Cuadro 15. En esta imagen B. Mundy describe un cautivo xochimilca: “aquí el emperador Tizoc viste el disfraz de la deidad mexicana Huitzilopochtli, y domina a su enemigo. Sobre el guerrero enemigo, un pictograma identifica el nombre de Xochimilco altépetl, uno de los pueblos conquistados por los mexicas; Esta figura también lleva emblemas distintivos. De la deidad tutelar de Xochimilco” Imagen piedra de Tizoc (Mundy, 1998).

La fundación de la comunidad de Chiepetlán en la Montaña de Guerrero, en la zona limítrofe del señorío de Tlapa, fue resultado del proceso migratorio sobre todo de grupos nahuas Xochimilcas. La dotación de tierras, en los señoríos en formación, era resultado de una colaboración indirecta o directa, como parte de una estrategia militar de invasión Mexica, que consistía en dotar de tierras, a pueblos aliados cerca de territorios en conflicto, lo que permitía establecer asentamientos en las cercanías del señorío a conquistar, obteniendo con ello, abastecimientos locales de alimento, zonas de asedio y refugio, así como la colaboración de la población local, en la distinta logística de la guerra (elaboración de armas, conocimiento estratégico del territorio, acopio de recursos etc.). La ayuda probablemente tenía como resultado la dotación de nuevos territorios, para los pobladores que apoyaron a la conquista Mexica de *Tlapa-Tlachinollan*. Este tipo de migraciones tuvieron como motivo principal, las tensiones por la posesión de la tierra y su usufructo, dado el despojo que hicieron los mexicas a los altépetl nahuas vecinos del

valle de México. Las dinámicas poblacionales pujantes del centro de México obligaban a que constantemente, se buscara poblar nuevos territorios y paisajes. Por otra parte este tipo de migraciones, repetían en su desarrollo, el modelo mítico fundacional de los calpulli, el dirigente religioso un sacerdote denominado *Teomamazque* o cargador del dios según (Villela F., 1996) llevaba a cuestas el bulto sagrado, las reliquias del grupo, y representaba al ancestro fundador, viajaban junto con un contingente de personas, hombres, mujeres y niños, acercándose poco a poco a su destino, solicitando tierras, en préstamo temporal, sujetándose a los líderes locales y pagando tributo con trabajo, sembraban durante algún tiempo, un año o dos y proseguían avanzando, solicitando nuevamente tierras a los *altépetl* locales, (Dehouve D. , 1995) y así sucesivamente por algún tiempo, hasta lograr asentarse de forma definitiva en los señoríos de nueva formación, que estaban ávidos de colonos, para reforzar su estructura social y militar, además los nobles locales se enriquecían con el trabajo de los macegales sin tierra, sin embargo estos nuevos migrantes con el tiempo, gracias al contexto político favorable, se convertían en dueños de la tierra y se constituían finalmente al paso del tiempo, en nuevas comunidades. Distintas migraciones nahuas provenientes, de Texcoco, Toluca, y Tenochtitlan, se asentaron de esta forma en los alrededores de Tlapa, fundando numerosas comunidades. El arqueólogo Gerardo Gutiérrez, considera sin embargo que el papel estratégico de Chiepetlán, se remonta a años atrás, de lo que Barlow en base a Joseph Hurtado consideran fue su fundación:

La participación activa de Chiepetlán en la geopolítica regional, de lo que fue la antigua provincia de Tlapa, puede rastrearse con seguridad desde el año de 1461 d.C. Fecha relevante porque es cuando los grupos nahuas, que habitaban la zona al norte de la actual ciudad de Tlapa, comenzaron a competir por el poder regional con los antiguos habitantes Tlapanecos y Mixtecos del oriente de Guerrero. Es probable que desde el siglo XII pequeños grupos de hablantes de náhuatl hubieran estado penetrando las montañas del norte y oriente de Guerrero en una migración silenciosa pero continua (Gerardo Gutiérrez, 2010) en (Martínez Rescalvo, 2010).

En la relación geográfica recopilada en 1777 por Joseph hurtado párroco de Chiepetlán detalla el nombre y la cantidad de los pobladores fundadores de dicha comunidad que fue fundada en un año “dos conejo”, que Robert Barlow corrige a un año “once conejo”

correspondiente a 1490, Hurtado, menciona que la fuente de la información son unos “mapas” existentes en la población, sin embargo de los lienzos actuales (*cuadro 16*), ninguno describe de este modo, la fundación de la comunidad, lo cual probablemente signifique, que o bien hurtado escucho información complementaria, a través de la tradición oral, existente sobre los lienzos que aún se conservan, o bien tuvo acceso a un documento en papel hoy desaparecido, Hurtado afirma que el autor que refiere fue Buenaventura Flores que aparece citado en distintos documentos de la región:¹³

Se hallan en esta cabecera cinco mapas o planos, dos grandes, y tres chicos llenos de caracteres y figuras que osaban para su inteligencia, los indios, y un manuscrito en papel de que es autor Buenaventura Flores, indios cuyo origen se ignora; de la confusa narración de él se conjetura que esta cabecera se fundó en el año de 1490 de Jesucristo y en el de ome toxtli de los indios que significa dos conejos, día del águila que según varias tradiciones, unos quieren que este día, sea el martes, y otros que sea tiempo en que las milpas sembradas de maíz espigaban. Los primeros pobladores, fueron cuarenta y cinco personas que vivieron bajo el mando de cuatro principales que eran como sus capitanes, estos eran oriundos del pueblo de *Xochimilco*, inmediato a México, el principal de estos cuatro o capitán en jefe se llamó Chipehuehue, el segundo o su teniente Tenzontemohui, el subteniente Ixamomantzin, y el ultimo Tetzotzomotzin que en nuestro castellano significan respectivamente: El pelado viejo, el que baja los asientos; lágrimas de piedra; y piedra rota. La etimología del nombre de esta cabecera se derivó de su principal fundador, quitándole solo el "Huehue" y añadiéndole el "tlan" que quiere decir: Tierra ó lugar del pelado. Los caracteres o figuras con que se ven demostrados estos cuatro capitanes, y las de las significaciones de sus nombres están bien dibujados, y matizadas de los respectivos colores. El motivo que se discurre tuvieron para desalojarse de *Xochimilco*, y venir a poblar aquí fue según el manuscrito huir las vejaciones que sentían por las hostilidades que había entre las

¹³ Es de sumo interés e importancia el trabajo de Daniela de Dehouve sobre los documentos migratorios del origen de la comunidad de *Ocotequila* en la montaña de Guerrero, de estos documentos expresa: “La versión española está presentada en cuatro páginas recto-verso lo mismo que la versión náhuatl el papel es amarillo y manchado en partes, pero aún bastante legible. Cuenta la historia de una migración procedente de *Xochimilco*. En el relato, se hace alusión a la presencia de un narrador, Bentura, quien pudo ser posiblemente el autor. La versión española que podemos consultar hoy en día es una copia hecha en Tlapa "en 2 de (. .io) (sic) de 1755 o 1765" de un original fechado el 16 de agosto de 1558; la versión náhuatl lleva la fecha 16 de agosto de 1758. No podemos saber si la diferencia de dos siglos entre las fechas dadas por las versiones española y náhuatl proviene de un error, o de las fechas en las que se realizaron las copias” (Dehouve D. , *Dos relatos sobre migraciones nahuas en el Estado de Guerrero.*, 1976).

Cortes de *México*, Cholula y Tlaxcala (Ortografía original) (Joseph Hurtado,1777) en (Martínez Rescalvo, 2010).

Algunos datos de esta migración se corroboran reiteradamente, con distintos documentos que repiten similares procesos, donde son nombrados algunos personajes que aparecen en la narración de Joseph Hurtado, como son el “*caballero Chiepetlan*” que puede ser el *Chipehueheue* y se menciona también a un “*Tezontemohui*” con el mismo nombre, ambos fundadores. Estos testimonios similares, indican que algunos procesos, fueron o bien simultáneos o por lo menos temporalmente cercanos, y de igual forma provenientes del centro de México, según Daniele Dehouve:

Las dos migraciones coinciden en ciertos puntos. En el documento de Xalatzala, los fundadores salen de Toluca uniéndose con los "mexicanos y los de Xochimilco"; "los de Xochimilco" sin duda son los fundadores de Ocotequila, y bien se puede pensar que las dos migraciones partieron juntas del Valle de México y siguieron etapas paralelas teniendo tal vez ciertos principales o jefes en común. El documento de Ocotequila menciona los personajes siguientes: Montesuma de México; el narrador Bentura; los emigrantes Ocotequiltentli, Ocoxaltentli, Ilhuicamina, Tecamolotzintentli, Tenzontemohuiani, Xochimequistli; los señores, Tehaxtentli (de Atehuixtitlan), el Cabayero Chipetlan (de Chiepetlan), Axoxohuiyacatentli (de Totoapa), Oztotzintentli, y por último Xochitonaltentli (de Zoyatlan). El manuscrito de Xalatzala cita:

Moctezuma de México; los emigrantes Itecamolotzin y la mujer Simona, Xochitlactoani, Chimalpopocatzin, Don Martin, Don Mateo Juan; y los señores Xoxouquitecutl (de Xoxohuia), Tepecocatzintl (de Tototepec), Doña Anna Cortez Alvarado (de Tlachinola), Don Francisco Albarado (de Ihuala). Vemos que en los dos textos se habla de un emigrante, Tecamolotzintentli o Itecamolotzin, que pudiera ser el mismo personaje. Por otra parte, los Lienzos de Chiepetlán IV hacen referencia a un emigrante, Tetzontemohui, fundador de Chiepetlan; no sabemos si es el mismo Tenzontemohuiani del que se habla en el texto de Ocotequila. El señor Xochitonaltentli, representado en los Lienzos de Chiepetlán II como



Cuadro 16. Copia del lienzo II en el museo comunitario, que narra la peregrinación y el recorrido por distintos *altépetl*, hasta que fundan la comunidad de Chiepetlán. Foto (Amaury Velázquez 2019).

señor de un lugar no nombrado, puede ser identificado con seguridad con Xochitonaltentli, señor de Zoyatlán, que otorgó las tierras a los fundadores de Ocotequila (Ortografía original) (Dehouve D. , 1976).

De igual manera la presencia de vestigios arqueológicos en la comunidad de Chiepetlán, como sellos herramientas, y artefactos cerámicos de manufactura, de un estilo muy similar a los encontrados en Xochimilco y en Tenochtitlán, reafirma que los pueblos nahuas, asentados en la zona de la montaña de Guerrero, provenían casi todos ellos de la cuenca lacustre del valle de México. La población custodia hasta el día de hoy seis lienzos, de contenido histórico, cartográfico territorial, que describiré a continuación en relación con lo anterior.

II.5 Las representaciones cartográficas indígenas del territorio. Análisis Geográfico del Lienzo II de Chiepetlán, una propuesta alternativa al estudio de Joaquín Galarza

Existió una tradición cartográfica prehispánica, los tlacuilos que las elaboraron tuvieron temáticas y convenciones muy distintas para su realización. En algunas de estas cartografías, representaron a las narraciones migratorias, como una forma de historia, que legitimaba la propiedad de la tierra, en estas narraciones, era común el registro de los altépetl o pueblos recorridos, antes de llegar a su destino final. Uno de los rasgos de la cartografía indígena, era que ligaba el espacio con el tiempo, el año de la fundación, y otros sucesos relevantes eran registrados meticulosamente. Diversas comunidades en México poseyeron documentos de este tipo, la comunidad de Chiepetlán conservó cinco lienzos coloniales, algunos con contenido precortesiano y cartográfico hasta el presente. Hay que mencionar que en la montaña de Guerrero existe un culto, a este tipo de documentos, en comunidades como *Petlacala* o *Coachimalco*¹⁴ por ejemplo, los lienzos son venerados durante ciertos ceremoniales, donde se recuerda a los fundadores de la

¹⁴ Barbara Mundy expresa sobre la cartografía indígena : “Dado que muchos códices incluyen una narrativa histórica que es mantenida viva, a través de una tradición oral, estos lienzos y mapas, participan en el estado de la identidad colectiva, mediante el registro de los lazos entre los miembros de la comunidad, una historia y un territorio común, su importancia se reafirma continuamente en ceremonias comunitarias, cuando los mapas -por lo general- en el cuidado de los líderes de la comunidad, se ponen en exhibición. Mientras que algunos pueblos tienen lienzos o mapas que datan del siglo XVI, otras localidades han copiado y actualizado sus lienzos a lo largo de los siglos, y al hacer esto, han cambiado su contenido, para reflejar ideas actuales sobre su territorio e historia” (Mundy, 1998).

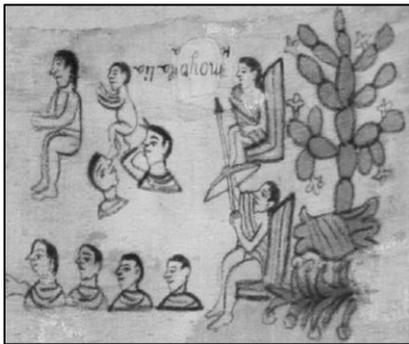
comunidad. En Chiepetlán este culto a los lienzos desapareció, pero aún existe el recuerdo de que a un códice en especial, se le daban ofrendas sacrificiales, hasta que fue escondido, encerrándolo en una cueva de los alrededores dejándosele de rendir culto. Tras aquel hecho, los demás lienzos también perdieron relevancia, hasta el punto de que; los principales de la comisaria los usaban para cubrirse del frío, usándolos como mantas en las noches en vela, dentro de los quehaceres administrativos nocturnos de la comunidad. Sería hasta que, un fotógrafo francés, mandado por la etno-historiadora Daniele Dehouve lograra fotografiar los lienzos, y tras su estudio por parte de el etnólogo mexicano Joaquín Galarza, y tras un fallido intento de robo de los lienzos, por parte de un poblador, y tras la recuperación exaltada por parte de la comunidad, que la población revaloró y volvió a custodiar sus lienzos celosamente, hasta el día de hoy. Algunas copias están a la vista del público, mientras los originales están resguardados dentro del museo comunitario de la comunidad. Joaquín Galarza analizó en su tesis doctoral publicada en 1972, los cinco lienzos de Chiepetlán los lienzos I, II, III, IV, V. El lienzo número II que analizare a continuación, describe cada una de las estancias de los pueblos recorridos por la migración hasta llegar y fundar la comunidad de Chiepetlán. En el lienzo II, el lugar de salida de tal migración está marcado como *Moyotlalia* en la ciudad de México Tenochtitlan, lo que habla de que existió un componente étnico de población Mexica, además del conocido de origen Xochimilca, como mencionan otras fuentes. Asunto probable, pues era frecuente que los altépetl o pueblos, estuvieran constituidos por diversos grupos étnicos. Además, Chiepetlán, fue un lugar estratégico militarmente, durante el proceso de conquista de Tlapa Tlachinollan, era por ello, que los Mexicas intentaron tener una presencia permanente en tal punto.

Joaquín Galarza interpretó las imágenes de los pueblos o altépetl por donde transitó la migración, representada en el lienzo II de la siguiente manera: *Moyotlalia, Cihuapoloyan, Tlayacapatucu, Oaxtepec, Tlcatlpilcaya, Coahuacalco, Tehuaxtitlan, Cuiteopan o Quiauhteopan, Cuaytecotzinco, Tlascasco, Coatetl*, y al centro *Cuatepetl* (Galarza, 1972) como cerro emblemático del actual Chiepetlán, Galarza además interpretó otros lugares, donde prosiguen las visitas, de embajadores de Chiepetlán a los señores de los altépetl vecinos, probablemente para acordar, la posesión de las tierras, asunto último que no trato aquí detalladamente. A partir y aparte, de la interpretación del trabajo de Joaquín Galarza

del lienzo II, Intento un análisis alternativo y complementario dando énfasis en la localización geográfica de cada punto. Llenando huecos que Galarza dejó pendientes, cruzando información con otras fuentes etnohistóricas, arqueológicas y cartográficas. Presento el texto de Galarza, en texto punteado con números romanos y en letras cursivas, Galarza describe brevemente cada una de las estancias y lo sucedido en ellas, así como el tiempo transcurrido en cada una. A su descripción somera, añado una interpretación propia, de cada uno los puntos de las escenas del Lienzo II, incluyendo fotos de cada apartado del área del lienzo referida, basándome en una imagen del lienzo reproducida por el arqueólogo Gerardo Gutiérrez, así como mapas e imágenes complementarias y auxiliares al tema tratado.

Estancia I Moyotlan

Moyotlalia de la gran Tenochtitlan, los chichimecas grandes guerreros del arco y la flecha, la pareja tuvo un hijo, que se convirtió en un adulto (Galarza, 1972).



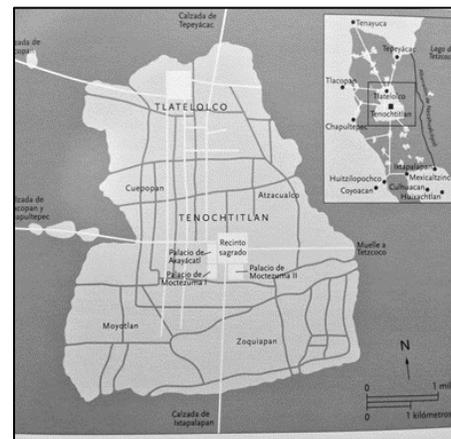
Cuadro 19. Moyotlan en Tenochtitlán y los migrantes. Fragmento del Lienzo II, imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).

Galarza describe el punto de salida de la migración como *Moyotlalia*, (cuadro 19) pues así está escrito en las glosas en náhuatl del lienzo, siguiendo la lectura de glifo de un nopal o *nochtli* brotando de una piedra *tetl*, se interpreta que tal localidad está ubicada en Tenochtitlan. Coincido con Galarza, que lo más probable es que el lugar de salida representado en el

lienzo II, *Moyotlalia* (de

Moyotl zancudo y *tlalli* tierra) corresponda a *Moyotlan* ubicado en el islote de Tenochtitlán (cuadro 18), una zona lacustre dedicada, a la agricultura en chinampas. *Moyotlan* estaba ubicado, donde actualmente se encuentra el barrio de San Juan, en el centro de la actual CDMX, en las coordenadas: 19°25'43.1"N 99°08'45.7"W.

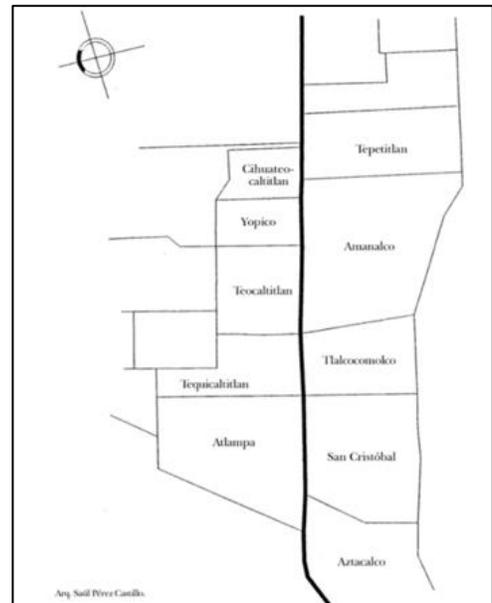
Moyotlan era uno de los cuatro “barrios” o divisiones



Cuadro 18. Mapa de Tenochtitlan y sus cuatro Barrios. imagen recuperada de: <https://slideplayer.com/slide/14665824/90/images/3/Plan+of+Tenochtitlan.jpg>

principales de Tenochtitlán, perteneciente al rumbo poniente, junto con los barrios de *Cuecopan*, *Atzacualco*, y *Zoquiapan* según (Gibson, 1978).

La gente de *Moyotlan* eran nahuas chichimecas, es decir Mexicas, y estaban emparentados lejanamente con otras tribus nahuas, entre ellos los Xochimilcas, los cuales les antecedieron en su llegada al valle de México, los Moyotecas eran agricultores, pescadores, guerreros, además de artesanos y excelentes comerciantes, desde Moyotlan a través del lago se conectaban con distintos pueblos de la zona lacustre, uno de ellos el *altépetl* de *Xochimilco*, con el que tenían un fuerte intercambio comercial y cultural. Por otra parte, en las cercanías de Xochimilco existe un cerro denominado



Cuadro 20. Mapa de la parcialidad de Moyotlan donde se ubicaba el templo de Yopico. Imagen en (González González, 2005).

Moyotepec, cerca de la zona arqueológica de *Cuauhilama*, Moyotepec queda descartado como punto de salida de la migración, por no pertenecer a Tenochtitlán. Dado que la versión más conocida, sobre la fundación de Chiepetlán en la montaña de Guerrero registrada en 1777, por el párroco local, Joseph Hurtado de Mendoza, fue por 45 migrantes Xochimilcas y no menciona otro origen, considero que las dos historias, son complementarias y revelan aspectos desconocidos. La historia contada en la relación de Chiepetlán, y la representada en el lienzo II, hablan o bien de dos migraciones distintas, o de una, con distintos componentes étnicos, que finalmente tienen un mismo destino, y que están muy relacionadas con otras historias de migraciones con temporalidades distintas o muy cercanas, como son las migraciones hacia *Ocotequila* y *Tlalquicingo*, también de origen Xochimilca (Dehouve D. , 1995). Dada las evidencias, probablemente había por lo menos dos componentes étnicos dentro de los migrantes que llegaron a Chiepetlán, uno Xochimilca y el otro Moyoteca, los cuales tuvieron además de una cercanía temporal, geográfica, étnica y cultural, una deidad patronímica común, pues en *Moyotlan* estaban dos templos consagrados a *Xipe Totec*, en las parcialidades de *Yopico* y *Tlalcoacomolco* (cuadro 20) según (González González, 2005). Hay que recordar que *Chipehuehue* “el

viejo *chipe*”, que describe Joseph Hurtado como uno de los fundadores Xochimilcas de Chiepetlán, aparece en el relato de la fundación de *Tlalquilcingo* como “chipe el guardia del granero del rey Cosatecutli de Xocotla” en (Dehouve D. , 1995), por otra parte Xipe Tótec aparece en el lienzo I con la figura de un anciano, vestido con los atributos de tal deidad (*Chipehuehue*) dentro de la toponimia que identifica a Chiepetlán (Galarza, 1972) al igual que aparece en el códice Mendocino como parte de la provincia tributaria de Tlapa. La deidad de *Xipe Totec* era venerada en el valle central tanto por los agricultores que sembraban flores en las chinampas llamados *xochimanques*, como por parte de los Guerreros Tenochcas, e incluso por los orfebres y lapidarios, (González González, 2005). Por otra parte, no existe referencia alguna en el lienzo II, de *Chipehuehue* ni de los nombres de los otros fundadores, a excepción de un *Tezontemohui* que aparece mencionado en la relación de Joseph Hurtado. En el lienzo II, se plasma que la migración provenía fundamentalmente de Moyotlan en Tenochtitlán y no es claro por lo menos, si refiere a un origen Xochimilca entre los migrantes. ¿Cuál era entonces el origen de la población de Moyotlan representada en el lienzo II? (Mundy B., 2015) afirma que “uno de los fundadores de Moyotlan es “el líder tribal chichimeca *Xomimitl* (pie de flecha), quien se encuentra representado en el cuadrante derecho del folio 2r en el Codex Mendoza, el cual fue el líder de la *Tlaxilacalli* de *Yopico* en Moyotlan”. Esta referencia a *Xomimitl* puede estar ligada a la representación el lienzo II del ancestro mítico de *Moyotlalia* (*cuadro 18*), como un individuo sentado en un *icpalli*, que apunta al cielo con arco y flecha. También podría representar a *Ilhuicamina* el “flechador del cielo” que es el seudónimo de Moctezuma I, el cual aparece como el gobernador de Tenochtitlán en las relaciones de las migraciones Xochimilcas con destino a *Ocotequila* y *Tlalquilcingo*, en la actual montaña de Guerrero, al respecto de ello en la relación de Tlalquilcingo se asienta: “ *dijeron al rey noble Moctezuma que reinaba en Xochimilco y luego fue a ver el rey Acamapichtzin y el noble Ylhuicamina luego se hablaron y dijeron: vamos a Tlapa se dice que aparece el tiempo de luvias que lo admiremos*” (Dehouve D. , 1995). Una observación detallada lleva a notar, que en la representación de la pareja de antepasados originarios de Moyotlan, la mujer lleva a sus espaldas el glifo de Tenochtitlán, y detrás de la figura del hombre con el arco, hay un glifo que indica un pequeño arroyo o manantial, lo que puede indicar que la pareja provenía de dos linajes diferentes, probablemente los

dos pertenecientes a Tenochtitlán. Esto es fue un indicio que Joaquín Galarza paso por alto, que puede confirmar que Moyotlan es *Moyotlalia* el punto de salida de la migración que refiere el lienzo II. Debajo del glifo de Tenochtitlán aparece otro¹⁵ que representa “agua brotando” o atlixocan; el historiador Carlos González siguiendo a Alfonso Caso afirma que “basándose en un documento del Archivo General de la Nación, dejó establecida la existencia de un barrio Moyoteca llamado Atlixucan (o Atlixocan), mismo que situó tentativamente en el área de la iglesia de San Hipólito. (Caso 1956: 16) en (González González, 2005). El dato de que en la parcialidad de Moyotlan existían abundantes manantiales que dieron origen al nombre de Atlixocan, “donde brota el agua” se encuentra confirmado por la evidencia arqueológica de canales tallados en la roca:

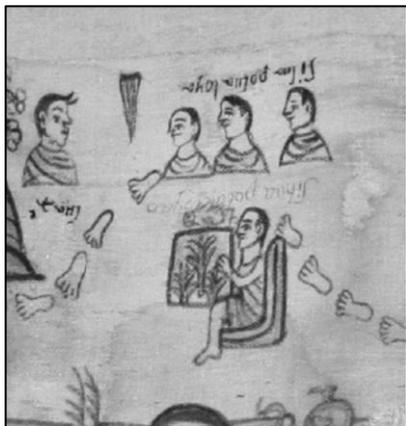
Al realizar los trabajos de excavación arqueológica en el barrio de Moyotlán; particularmente en la Calle de Luis Moya No. 101, se encontraron una serie de canales que también han sido reportados en otras excavaciones cercanas. Sin embargo, debido a las características topográficas reportadas por el perfil estratigráfico de Zeevaert (Mooser, 1956, Fig.7), podemos considerar que estos canales se presentaron asociados a chinampas que se debieron mostrar en un terreno bastante extenso, probablemente ubicado desde el poniente de la ciudad; en las faldas del cerro de Chapultepec. De ahí, los canales se desplazan hacia el oriente; hasta el actual Eje Central, específicamente en Arcos de Belén, continúan hacia el norte pasando por Bellas Artes y prolongándose hasta Tlatelolco (...) En este hallazgo el agua se encontró al liberar los canales e hizo surgir un manantial que corría de este a oeste y; al encontrar otros dos canales en direcciones contrarias, éstos continúan de sur a norte (Pérez Jiménez, 2017).

Estos datos sugieren que la representación en el lienzo II de *Moyotlalia* corresponde a Moyotlan, se puede concluir que el lugar de origen de uno de los componentes étnicos, que arribó a Chiepetlán proviene de tal parcialidad de Tenochtitlán, la investigación sobre el siguiente punto contribuye a reforzar este supuesto.

¹⁵ El glifo que identifica a Atlixocan, está colocado a espaldas de cada uno de los ancestros fundadores, indicando su origen. La mujer lleva un bebe en brazos, ni el hombre ni la mujer llevan glifos antropomícos, pero es claro que representan los padres del linaje, como igual opina Galarza, sus hijos representan a las personas que después migran junto con *michitzin*, la imagen de los ancestros sirve para legitimar su linaje Moyoteca Méxica.

Estancia II Michitzin

Los migrantes (en grupo) se van con el gran señor Michitzin, quien lleva un manuscrito (Galarza, 1972).



Cuadro 23. El señor Michitzin. Fragmento Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).

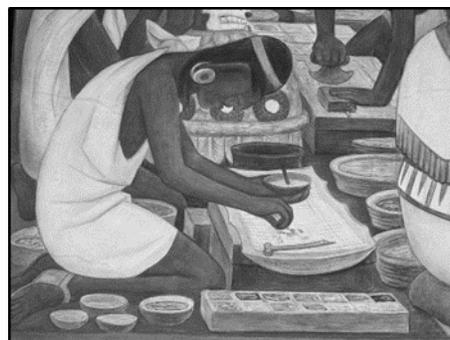
Galarza describe el antropónimo o nombre del guía o de la migración, como *Michitzin* (cuadro 23) “respetable pez”, de *michin*-pez y de *tzin* partícula reverencial, en base al pictograma, de lo que efectivamente parece ser un pez.



Cuadro 21. Escultura Xochimilca de pez. Imagen de (Arreola Gutiérrez, 2015).

El nombre de *Michitzin*, es adecuado sin duda para un individuo proveniente de una zona lacustre (cuadro 21)¹⁶. Las huellas parecen indicar que los migrantes, van a ver a el “señor

Michitzin”, su relevancia se deduce del *icpalli* o asiento, una representación de los nobles o principales, por otra parte, una antroponimia de un individuo llamado *Michitzin*, aparece en el lienzo I de Chiepetlán, como parte de la conquista militar de Tlapa Tlachinollan, se desconoce si refiera al mismo individuo. Joaquín Galarza afirma que *Michitzin* al

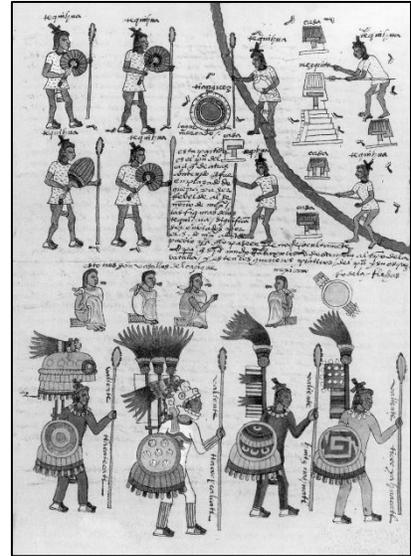


Cuadro 22. Tlacuilo pintando un códice. Fresco “La cultura Zapoteca”, en Palacio Nacional, autor Diego Rivera.

inicio de la migración lleva un “manuscrito” es decir un códice, la imagen en frente de *Michitzin* también podría representar la toponimia de una chinampa, pues es un cuadrado con milpas o “*Millco*” que podría indicar Xochimilco, o leerse como un antropónimo de *Acatl milli*, “señor cañas de maíz”, o *Acamiltzin*, Galarza opina que lo que porta el señor *Michitzin* es un manuscrito y expresa: “el manuscrito es el símbolo del tlacuilo (cuadro 22) o uno que conoce la tradición pictográfica” (Galarza, 1972) considera que el cuadrado que porta, representa un hoja de papel amate pintada con imágenes, la interpretación que

¹⁶ El investigador Gabriel Espinoza Pineda menciona que: “En un pasado remoto todas los asentamientos lacustres se dedicaban a la pesca y la confección general de tecnología con tules, por lo que seguramente los dioses Nappatecuhtli (del tule) y Opochtli (dios de la pesca) fueran en aquellas épocas las deidades principales de la cuenca, hasta que con la llegada del imperio Mexica serían asimiladas por este y colocadas dentro de la cosmovisión imperial como simples deidades menores que fungían como ayudantes de Tlaloc o Tlaloques” En (Arreola Gutiérrez, 2015).

da Galarza, es plausible dada la existencia de mapas propiedad de los pochtecas comerciantes o de las elites guerreras, por otra parte que el señor *Michitzin*, llevara un códice como parte de sus pertenencias a un viaje migratorio, no sería extraño pues frecuentemente en ellos se representaba el origen de los calpullis, y por ello se atesoraban celosamente por los *Teomamazque* los sacerdotes cargadores de las reliquias. Galarza expresa su interpretación de esta manera “así que tuvimos al comienzo del lienzo, dos señores chichimecas, luego un señor tlacuilo, que llevaría los documentos y la tradición de la escritura con la migración (hacia Chiepetlán)”



Cuadro 24. Imagen del Códice Mendocino, Folio 67.

(Galarza, 1972). Esto puede parecer descabellado, pero confirmamos a través del estudio de las actividades cotidianas a las que se dedicaba la población de *Moyotlan* en Tenochtitlán, que, en efecto, está documentada la presencia de *tlacuilos* pintores o escribanos asentados en *Moyotlan* desde los primeros años de la colonia, los cuales se dedicaban a pintar documentos en papel europeo, pues el papel amate fue prohibido. Los documentos provenientes con seguridad elaborados en *Moyotlan* son el *códice Mendoza* o *Mendocino* (cuadro 24) (que contiene la conocida matrícula de tributos) y el *códice Aubin* (cuadro 25). Estilísticamente ambos códices revelan una herencia prehispánica, su iconografía, aunque ya influenciada ciertamente por los estilos europeos de representación, sin embargo, permite remontar el oficio de *Tlacuilo* en *Moyotlan*, a un aprendizaje de una tradición pictórica, presente desde tiempo antes de la conquista. La etno-historiadora Angela Herren Rajagopalan, en su obra *Portraying the Aztec Past: The Codices Boturini, Azcatitlan, and Aubin* (2018) analiza las últimas secciones del *códice Aubin*, donde encuentra pistas de la identidad del autor del *códice*, un indígena llamado *Hualpuyohuácatl* y del lugar donde se elaboró que identifica como San Juan Moyotlan:

Como era habitual en aquella época, el tlacuilo primario nunca se nombra a sí mismo, pero sí incluye algunas referencias en la sección posterior a la conquista de los anales, que indican información sobre su identidad. Numerosas referencias a los gobernadores de san Juan Moyotlan, por ejemplo, indican que el Codex

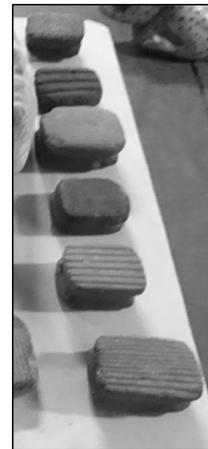


Cuadro 25. Imagen del Códice Aubin, Folio 59.

Aubin es un producto de esta parcialidad de Tenochtitlán. El tlacuilo indica que participó en el impuesto al trabajo, lo que señala su descendencia indígena. Varias referencias adicionales documentan eventos personales. Por ejemplo, documenta la construcción de su hogar en 1564. El lunes 5 de mayo de 1567, él reporta el nacimiento de una hija llamada Juana López. Después de que el trabajo cesó en el manuscrito en 1608, puede que haya permanecido en la comunidad de San Juan Moyotlan, tal vez permaneciendo con su familia o pasando a las manos de funcionarios locales, hasta que Lorenzo Boturini Benaduci lo recogió más de cien años después. La mayoría de los investigadores acepta el periodo de entre 1541 y 1542 como fecha de su elaboración. El códice es uno de los pocos ejemplos en que se asocia con el nombre de un tlacuilo participante en su elaboración: don Francisco Gualpuyohualcal (¿Hualpuyohuácatl?) (Rajagopalan, 2018).

Estos datos refuerzan el supuesto de Galarza, sobre el oficio del señor *Michitzin*, ya que hacen evidente que existió la actividad de la elaboración de códices, entre las actividades de la población de *Moyotlan*. Por lo que proponer que el señor *Michitzin* que aparece en el Lienzo II como originario de *Moyotlan* sea un *tlacuilo* es plausible. La siguiente pista que refuerza el supuesto de que el oficio del señor *Michitzin* y probablemente de algunos de los migrantes que llegaron a Chiepetlán, eran ser pintores o Tlacuilos, es rastreando las actividades, que la propia comunidad de Chiepetlán, realizó en ciertas etapas de su historia. Los lienzos de Chiepetlán según el arqueólogo Gerardo Gutiérrez fueron elaborados muy probablemente allí mismo en la comunidad, además la evidencia arqueológica, muestra que en tiempos prehispánicos, se elaboró papel amate de manera intensiva en la localidad, pues los pobladores han encontrado numerosos machacadores de piedra estriados (*cuadro 26*), utilizados en la antigüedad para hacer hojas de papel

amate y bruñidores de pedernal, usados para pulir la pintura de lacas en jícaras y pulir el engobe de las ollas de barro, además existen cerros que incluyen en su toponimia, la palabra “*tlacuilo*” (hecho algo inusual) en sus alrededores o en comunidades vecinas, como son *Tlalcuilotzin*, *Tlacuiloxtoc*, *Tlacuilotepec* y *Tlacuiloyan*, lo que puede indicar que hubo *tlacuilos* asentados en Chiepetlán y/o comunidades cercanas que dieron origen a las toponimias con esa raíz.



Cuadro 26. Machacadores para la elaboración de papel, encontrados en la comunidad de Chiepetlán. Foto (Amaury Velázquez 2019).

Por otra parte, existe un vacío documental, acerca de donde fueron los lugares de elaboración de los códices de la Montaña de Guerrero, sobre el códice Azoyú, solo se especula que pudo ser elaborado en Tlapa o en sus cercanías (Gutiérrez, 2014). ¿Pudo ser Chiepetlán en la cercanía de Tlapa, uno de los sitios donde se realizarán este tipo de documentos, dado que se manufacturaban en papel amate, tal como está elaborado el códice Azoyú? Esto podría ser probable. Otro indicio que nos acerca a pensar en esta posibilidad, es que está documentado que en Chiepetlán se pintaban jícaras con la técnica de laqueado que requería el conocimiento de la preparación de los pigmentos, esta técnica ahora está solamente vigente en Olinalá y Temalacatzingo, tuvo su origen en Chiepetlán, la técnica de laqueado por esgrafiado y relleno, estaba presente hasta antes de la colonia, en distintas regiones de Mesoamérica, probablemente llegó a la Montaña de Guerrero a través de los nahuas provenientes del centro de México que se asentaron en Chiepetlán al respecto Tibón recogió esta tradición oral:

supe que, según la tradición local, los Olinaltecos aprendieron el oficio de la laca de los Cualac y de Chiepetlán. En este pueblo se cultivaba el estilo antiguo, el del rayado¹⁷ — Chiepetlán es pueblo de naturales—(...) Todavía trabajan en lo de la laca (...) Sabe usted: bules en forma de frutas o de calabacitas, de granadas, o de culebras Claro que en Chiepetlán

¹⁷ El “estilo antiguo” que refieren es la técnica prehispánica de la laca, vestigios de esta técnica analizados por Ekholm (1940): “revelan el uso de por lo menos seis colores. El análisis efectuado en estos fragmentos indica que la capa pictórica se aplicó de la siguiente manera [1] En primera instancia se aplicó una primera capa de pintura. [2] Los diseños fueron esgrafiados, eliminando el estrato pictórico [primera capa de pintura], hasta descubrir la corteza del artefacto. [3] Posteriormente cada uno de los nuevos colores fue incrustado hasta alcanzar el nivel de la capa pictórica original. [4] Así mismo, la inspección bajo el microscopio de los cortes estratigráficos demostró que las hendiduras poseían un perfil en forma de “V” en (Pedraza Calderón, 2012).

siguen cultivando chía y hacen chamate, como en Temalacacingo. Sin chamate, no hay laca (Tibón, 1982) .

Existen menciones de que Chiepetlán comerciaba sus jícaras laqueadas en distintas provincias de la entonces Nueva España.¹⁸ En el presente tanto la técnica pictórica, como la producción de los insumos necesarios desapareció totalmente de *Chiepetlán* según la tradición oral, se fue cuando tras diversas epidemias y pestes, la gente que pintaba migró hacia Olinalá y Temalacatzingo y con ello la técnica, hay que añadir que hasta la fecha existe cierto parentesco entre familias de estas comunidades. En Chiepetlán desde hace mucho tiempo, la población dejó de dedicarse a pintar jícaras, pero recuerda la elaboración de distintos pigmentos, lo que es singular. Incluso es probable que una de las razones para la selección de esta zona como lugar de asentamiento, fuera por la presencia de los insumos necesarios para la elaboración de la artesanía de la jícara laqueada, que era muy consumida en el México prehispánico, la presencia de calcita o yeso, un clima apto y propicio para el cultivo de la chía, que crece de manera silvestre en esta región, así como la presencia de ciertos vegetales, y minerales que sirven de colorantes para pintar, además de la posición estratégica, que permite viajar hacia la costa a comprar jícaras para el pintado. Pudo ser una de las razones de escoger a Chiepetlán como el destino de la migración proveniente de *Moyotlan*.

A grandes rasgos, reconstruyo que la peregrinación que guió el *Tlacuilo Michitzin*, salió desde *Moyotlan* en el islote de Tenochtitlán con rumbo hacia el sur, después atravesaron la zona lacustre navegando en trajineras por los canales entre las chinampas, saliendo hasta tierra firme por *Xochimilco*, donde probablemente se incorporaron algunos migrantes, atravesando posteriormente por la actual Milpa alta, en el antiguo señorío de *Malacatepech Momozco*, cruzando tal vez, por el paso al medio de los cerros *Teutli* y *Tlaloc*, atravesando por una densa zona boscosa de pinos, llegando al punto más alto del recorrido a más de 4500 m de altura, debieron descender inmediatamente por los fértiles

¹⁸ Joseph Hurtado 1777 en la relación de Chiepetlán describe en relación a la jícara pintada que: “Los ejercicios que los yndios de esta doctrina se emplean, pasado el tiempo de siembras, son estos los de esta cavecera ban con sus cabalgaduras y muchos a pié a las costas de Xicayan Metepec y Azoyú a comprar xícara blanca que conducida a su Pueblo pintan de colores y venden bien porque tiene mucha salida en todo el Reyno a esta Xicara y Tecomate pintado nombran en España Tutumas” (Ortografía original) en (Martínez Rescalvo, 2010).

valles de la provincia tributaria de *Oaxtepec*, para ulteriormente proseguir su recorrido hacia el sur, atravesando las provincias de *Chiauhtlan* y *Quiauhteopan*, recorriendo distintas estancias locales, hasta llegar finalmente a la provincia de *Tlapa* y asentarse en Chiepetlán.

En el siguiente apartado, tomando como base las toponimias interpretadas por Galarza, enumeraré en detalle, cada uno de los pueblos o estancias recorridas que se encuentran representadas en el lienzo II, tratando de colocarlos en su ubicación geográfica, que Galarza eludió, junto con el tiempo que pasaron establecidos, en cada sitio. Abundantes dudas surgieron sobre la ubicación presente de ciertas estancias, para resolverlas realicé una revisión documental histórica y cartográfica, revisando las toponimias dentro de la ruta migratoria, proponiendo sitios posibles, que podrán corroborar, futuras investigaciones.

Estancia III Cihuapoloyan

El grupo de migrantes permanece un año en Ciuapoualoyan (Galarza, 1972).



Cuadro 27. Cihuapoloyan. Fragmento del Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).

Cihuapoualoyan (cuadro 27) es el primer lugar mencionado como estancia en el lienzo II después de la salida de Moyotlan. *Cihuapoualoyan* aparece marcado dos veces, en las glosas de cabeza escritas en náhuatl, el sitio está representado según Galarza con la imagen gráfica de un busto de una mujer, hacia dónde van los migrantes, la cual aparece inmediatamente antes del glifo de Oaxtepec y de Tlayacapan. *Cihuapohualoyan* (donde se cuentan las mujeres) es mencionado como el sitio de la primera estancia en distintos códices o documentos existentes sobre las migraciones nahuas hacia la montaña de Guerrero, el nombre de *Cihuapohualoyan* aparece registrado en las relaciones de *Xalatzala*, *Ocotequila* y *Tlalquicingo* en (Dehouve D. , Hacia una historia del espacio en la montaña de guerrero, 1995) solo con ligeras variantes, lo que indica que era un punto común y conocido, donde podían ser recibidos los migrantes,

probablemente por una afinidad política o étnica, desgraciadamente no existen más referencias históricas, en otro documento acerca de este lugar¹⁹.

Rastreando la ruta recorrida encontré solo dos sitios, que coinciden de cierta manera con la toponimia, y la posición relativa de *Cihuapohualoyan*, la primera en la ruta es *Zihuantemohuayan* (donde descienden las mujeres) con las coordenadas (19°12'49.8"N 99°03'27.4"W) una localidad de



Cuadro 28. Cerro Cihuapapaloyan en el estado de Morelos. Google Maps.

san Pedro Actopan perteneciente a la delegación Milpa Alta en las afueras del actual CDMX. La ruta necesariamente tuvo que transitar y encumbrar cerca de allí, debido a su posición geográfica, antes de cruzar por el intermedio del valle entre los cerros *Teutli* y *Tlaloc*, para después subir hacia la elevación más alta en la sierra de *Yecapichtla* y luego descender hacia los valles de Morelos.

Zihuantemohuayan pudo ser un lugar adecuado para descansar, dada la cuesta pronunciada que proseguía en el camino, sin embargo, la cercanía al punto de salida, a no más de un día de camino, hace difícil creer que los migrantes pasaran un año en *Cihuapohualoyan* como se registra en el códice antes de seguir su ruta. Por lo que me inclino a pensar que el lugar mencionado como estancia, estaba en el actual Morelos, en base a la referencia geográfica siguiente y la similitud toponímica del prefijo *Cihua* propongo que el punto representado se encuentra en las inmediaciones del cerro conocido como *Cihuapapalotzin* (mujer mariposa) (cuadro número 28) en las coordenadas: 18°58'9"N 99°0'21"W en las cercanías del pueblo actual de San José de los Laureles, que pertenece al municipio de Tlayacapan, lo que coincide con la posición relativa de las siguientes estancias descritas en el lienzo II. Además, el valle frente al cerro

¹⁹ Existe un lugar llamado *Cihuapohualoyan* en la costa Chica de Guerrero con las coordenadas 16°42'44.0"N 98°51'36.1"W la cual no corresponde geográficamente a la representada en el lienzo II, pero el significado de la toponimia es idéntico.

Cihuapapalotzin posee fértiles campos, que hacen creíble que la migración pudiese asentarse un año (Galarza interpretó el tiempo de estancia, en base a la representación del glifo *hierba* como *ce xihuitl* un año). Otro cerro en las inmediaciones del *Cihuapapalotzin*

conocido como *Tonatzin* (nuestra madre) en la comunidad de San *Izquitepetl Tlalmimilulpan*, nombre antiguo de San José de los laureles (González Quezada, 2019) puede ser la clave para identificar el sitio, los pobladores locales visualizan que el cerro *Tonantzín* posee la forma de un torso con una



Cuadro 30. Toponimia de Cihuapaloyan. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).



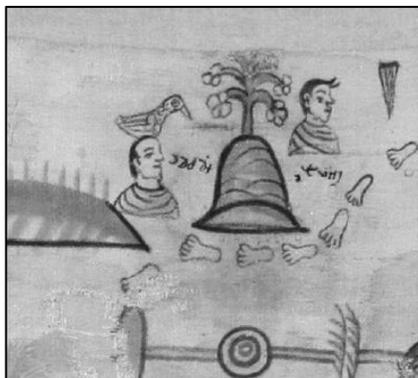
Cuadro 29. Cerro con figura de mujer llamado *Tonantzín* en San José de los Laureles (foto web).

cabeza de una mujer anciana (*cuadro 29*), por lo que la referencia en el paisaje coincide singularmente con la representación gráfica en el lienzo II, al respecto Galarza describe el glifo de esta manera: “Un busto femenino, con el peinado azteca tradicional y un abrigo a rayas, adornado forma un elemento fonético que transcribe las dos primeras sílabas (*cihua-*) nombre de lugar: (de *cihuatl*-mujer y *poualo* de *poa*, contar” (*cuadro 30*) (Galarza, 1972).

En las inmediaciones de San José de los Laureles también se encuentra *Nepopoalco* (donde se cuenta algo numerosas veces) pueblo registrado además en el código Mendoza, como parte de la provincia de *Huaxtepec* (Berdan & Anawalt, 1997). Con las coordenadas actuales de: 18°59'56.1"N 98°56'38.4"W el nombre de la localidad *Nepopoalco* contiene la raíz *poa* “contar”. Además del parecido inusual de la toponimia y el cerro con la figura humana, la cercanía de los puntos siguientes mencionados en el lienzo II, *Tlayacapan* y *Oaxtepec*, a los que se hace referencia como sitios inmediatos en la secuencia de la migración, hacen que este valle con la triangulación de los sitios cercanos entre sí de *Cihuapapalotzin*, *Tonatzin* y *Nepopoalco* sean los sitios más plausibles hasta el momento, para ser el *Cihuapohualoyan* mencionado en las fuentes.

Estancia IV Huaxtepec

El curso pasa por Cuauhtepec (Huaxtepec) de Tototzin (Galarza, 1972).



Cuadro 31. Toponimia de Huaxtepec. Fragmento del lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).

En el lienzo se especifica que después de pasar un año en *Cihuapoloayan* los migrantes pasan por un sitio identificado con un cerro que las glosas en náhuatl transcriben como *Cuatepec*, su toponimia es de un árbol con flores sobre la cima de un cerro (*cuadro 31*), Galarza considera que representa el glifo de *Huaxtepec*, considero que la interpretación de Galarza es correcta, dada la ubicación geográfica²⁰ pues era la provincia tributaria inmediata, las coordenadas del actual Oaxtepec son (18°54'15.8"N 98°58'07") y coinciden relativamente con la estancia siguiente (además hay una nota muy tenue en el lienzo bajo el cerro, que confirma la identificación como *Huaztepeque*). Sin embargo el hecho de que el diseño de las ramas del árbol en el pictograma del lienzo II, parecen representar otro tipo de inflorescencias y no a las vainas de la planta de huaje (*Leucaena spp.*) como aparece en otras representaciones más conocidas del glifo de *Huaxtepec*, provenientes del código Mendoza, merece una revisión, además de que la posición relativa del recorrido representado en el lienzo, es a la inversa de la ubicación real, lo que hace dudar de la certeza de la plena identificación, por lo que para corroborarlo revisé sí, dentro de la zona existían sitios alternativos con toponimias similares. Mas todos estos sitios cercanos que pudieran ser opciones, al sitio representado, quedaban en el periodo posclásico dentro de la provincia tributaria de *Huaxtepec*.

Huaxtepec como localidad, era la cabecera de la región, que estaba bajo control Mexica en el tiempo estimado de la migración alrededor de 1490, con una ocupación anterior de *Huaxtepec* por población nahua *Tlalhuica* y *Xochimilca*. Es lógico suponer que los

²⁰ La investigadora Susana Gómez Serafín considera que: “La posición geográfica de Oaxtepec sitúa a esta población en un paso ineludible hacia las tierras de Xochimilco, siguiendo por el norte a Tlayacapan y Milpa Alta (figura 2); por el nororiente conecta con la región de los grandes volcanes para enlazarse con las rutas que llevan a Chalco-Amecameca, mientras que en dirección sureste, se liga con la ruta que lleva a Izúcar de Matamoros, en la región poblana, y el antiguo camino que conduce a la Mixteca Oaxaqueña (Gomez Serafín, 2011).

migrantes, tuvieran primeramente que solicitar permiso al señor gobernante del altépetl, que en el lienzo aparece nombrado como *Tototzin* (pájaro) (Galarza, 1972). Esto puede explicar la primacía en el orden de las visitas representado en el lienzo II, que no atienden totalmente a la posición geográfica, sino a la jerarquía de la localidad, al respecto del nombre de Huaxtepec, además puede existir otra razón, de esta discrepancia que podemos extraer del siguiente dato:

... esta Villa de Huastepeque se llama así porque, en un cerrillo que tienen junto a esta villa, tienen unos árboles grandes [a los] que le llaman “guaxes”. Y [dicen] que antiguamente, cuando esta villa se pobló, [la] asentaron un poco desviado de donde ahora está, hacia la villa de Acapistla, y, porque todos hacían unos cercadillos de piedra, le llamaron Zacualpa; y otros, que se dividieron y poblaron más acá, donde están unos ojos de agua y señalada una culebra de piedra, como parece en la pintura, le llamaron Atliquipac (Gutiérrez de Liébana 1985, p. 197) en (Gómez Serafín, 2011).



Cuadro 32. Ubicación Geográfica del actual Huaxtepec. Imagen Google Maps.

En las relaciones de *Xalatzala* y *Tlalquilcingo*, aparece *Huaxtepec* como segunda estancia (Dehouve D. , *Hacia una historia del espacio en la montaña de Guerrero*, 1995), apoyado en estas otras versiones se puede afirmar que la representación en el lienzo II corresponde en definitiva a *Huaxtepec*. Podemos visualizar el Oaxtepec actual (*cuadro 32*) para reconstruir la trayectoria representada en el códice, aunque en el pasado su posición pudo estar ligeramente desplazada de la actual, esa es la razón por lo que puede diferir un poco del recorrido representado en el lienzo II.

Estancia V Tlayacapan

Después pasan por Tlayacapatucu. Tlayacapan (Galarza, 1972).



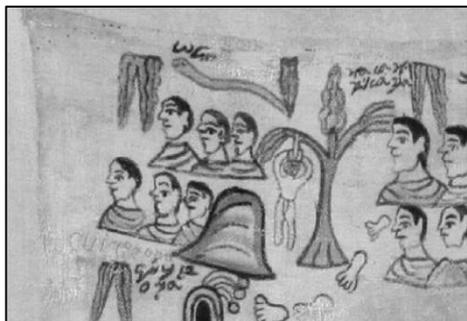
Cuadro 33. Tlayacapan. Fragmento del Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).

Tlayacapan (*cuadro 33*) es una estancia de la migración plenamente identificada ya por Galarza, su nombre aparece dos veces en las glosas del lienzo II de Chiepetlán, como *Tlayacapatucu* y *Tlayacapa*. Se confirma de manera cruzada con las relaciones de la migraciones de *Xalatzala* donde aparece como *Tlayacapatenco*, en dicha relación se explica que: “significa en castellano orilla del lugar de piedras” y en la relación de *Ocotequila* aparece como *Tlayacatzinco* (Dehouve D. , Hacia una historia del espacio en la montaña de guerrero, 1995) Galarza no indica el tiempo transcurrido en esta estancia, pero el glifo *ome xihuitl* (dos hierba) a un lado de la toponimia, indica que pasaron dos años en este punto, como igual considera Dehouve. Tlayacapan perteneció a la provincia tributaria de *Huaxtepec*, su posición estratégica entre el centro y el sur se evidencia en la reiterada referencia de los documentos mencionados, lo que indica que el sitio era un punto obligado para el comercio y la movilidad de la población rumbo a el sur. La ubicación geográfica actual de la población de Tlayacapan es al noreste del estado de Morelos en las coordenadas: 18°57'22.9"N 98°58'53.8"W. El dibujo de la toponimia de Tlayacapan en el lienzo II, representa el reconocido perfil de las peñas de los cerros de Tlayacapan que da origen a su nombre. La posición de esta estancia permite ubicar los otros dos sitios anteriores con mayor certeza. En las Relaciones Geográficas del siglo XVI de Totolapan, realizadas en 1579, se describe que:

Tlayacapan era una cabecera que tenía como sujetos a seis comunidades: “...Hizquitepeque, Cuitlapila, Actopa[n], Tezontlitlan, Nonopala, Zacatilihucan: todos los cuales están en torno de la dicha cabecera y distan de ella media legua, poco más o menos, excepto Xocoyocan, que dista una legua, poco más o menos” (Acuña 1986:159) en (González Quezada, 2019).

Estancia VI Tlecatlpilcaya

Los migrantes permanecen dos años, desde Ciuapoualoyan hasta Tlecatlpilcaya (Galarza, 1972).



Cuadro 34. Toponimia de Tlecatlpilcaya. Fragmento del Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, *La heraldica de Chiepetlán Tlapa*, 2016).

El siguiente punto de estancia de la migración, aparece en las glosas del lienzo II de Chiepetlán, con el nombre de *Tlecatlpilcaya* (cuadro 34). El lugar está representado con la imagen de un árbol donde está “colgado” (*pilcaya*), un hombre (*Tlecatl*), el sitio aparece mencionado en la relación de *Xalatzala* como *Pilcaya*, y en la de *Tlalquicingo* como *Tlecatipilcaya*. Daniela Dehouve afirma que actualmente existe un lugar, llamado Pilcaya entre Chiautla de la sal y el río Mexcala (Dehouve D. , *Hacia una historia del espacio en la montaña de Guerrero*, 1995). Las toponimias y la posición geográfica llevan la pista, hasta el actual San Juan Pilcaya, ubicado en las coordenadas: 18°13'59.6"N 98°42'18.3"W, perteneciente al municipio de Chiautla, al sur del estado de Puebla. Marion (Oettinger, 1982) en un análisis de otra migración cercana, a la comunidad de Petlacala en la montaña de Guerrero, confundió el Pilcaya de Puebla, con el Pilcaya ubicado en la región Norte del estado de Guerrero, en un craso error geográfico, guiado únicamente por la toponimia homónima. En la relación hecha en el año de 1571, por el Prior Fray Bartolomé de la Vera Cruz, un fraile Agustino de la provincia de Chiautla, en el actual estado de Puebla, se menciona una localidad denominada *Acatelpilcayan* (sic) la cual es una estancia de la misma provincia, descrita de la siguiente manera:

Toda la tierra de Chiauhltan y provincia, cabeceras y estancias, es cálida y enferma, y de tierras peladas: dase poco pan en ella, y lo que se da les dura poco tiempo por el demasiado calor y sabandijas que hay, y ansi S. M. les tiene conmutado el maíz en dinero. No tiene montes ni montañas: ríos pocos y de poco provecho por sus honduras y quebradas por donde corren, aunque á las riberas y laderas hay estancias. Granjerías hay pocas, si no es sal, y de esta carece el común y maceguals, porque es toda la sal de los principales: es gente pobre y miserable toda en común, y cada día va á menos la provincia, por ser tierra enferma y de calor, y darse en ella poco pan (Bartolomé de la Vera Cruz 1571) en (Pimentel, 1904).

Joaquín Galarza interpretó, que pasaron dos años desde la estancia de *Cihuapoloayan*, hasta la de *Tlacapilcaya*, el cual es un asunto en el que discrepo; pues creo que Galarza cometió un error, en la cuenta de los años transcurridos desde *Tlayacapan*, la razón pudo haber sido que el glifo *xihuitl* es confuso en su posición, no está claro a que estancia se refiere; lo que pudo llevar a Galarza a desplazar el orden del tiempo, en cada estancia representada en el margen superior izquierdo del lienzo II, este error lo rectificó

Manuscrito de Xalatzala		Manuscrito de Ocotequila		Lienzos de Chiepetlán *	
Etapas	Años	Etapas	Años	Etapas	Años
SALIDA DE TOLUCA		SALIDA DE XOCHIMILCO		SALIDA DE MOYOTLALIA	
		1. Tlayacapa	1	1. Cihuapoloayan	1
1. Cihuapoloayan	1	2. Cihuapoloayan	1	2. Cuahztepec (Huaxtepec) (pasaje por)	
2. Huaxtepec	1			3. Tlayacapatu (pasaje por)	2
3. Tlayacapatemango	1				
		3. Xolalpa	1		
4. Tehuamatl	1			4. Tlacapilcaya	
5. Pilcayan	1			5. Coahuaco	2
6. Quacalco	1	4. Quacalco	2	6. Tehuaxtilan	?
7. Tehuaxtilan	4	5. Atehuxtilan	?	7. Cuyteopa	2
8. Xoxohuiaca	4			8. Cuaytecotzinco	1
9. Tototepec	4			9. Tlascasco	5
LLEGADA A XALATZALA		6. Chipetlan	2	LLEGADA A CHIEPETLAN	
		7. Totoapa	2		
		8. Pueblo de Oztotzintli, no nombrado	2		
		9. Zoyotlan	?		
		LLEGADA A OCOTEQUILA			

Cuadro 35. Tabla comparativa de estancias de las migraciones de Xalatzala Ocotequila y Chiepetlán, Tomada de (Dehouve D. , *Dos relatos sobre migraciones nahuas en el Estado de Guerrero.*, 1976).

migrantes, pasaron un año en el sitio de *Tlacatpilcaya*. No podemos en este caso apoyarnos, para verificar la temporalidad con la comparación de las relaciones de los manuscritos de *Xalatzala* y *Ocotequila*, (cuadro 35) pues estos no indican el tiempo, de manera detallada y si lo hacen no suceden simultáneamente a la migración de Chiepetlán. (Dehouve D. , 1976) en una tabla sobre las migraciones de la montaña las compara con la información del lienzo II, mas no indica ningún año transcurrido en *Tlacatpilcaya*, referente a la migración con destino a Chiepetlán. Por lo que, para resolver el problema, debemos únicamente atenernos a las posiciones representadas del glifo *xihuitl*, que son ambivalentes. Por todo ello presento en todos los casos, primero la interpretación de Galarza que es más conocida, y luego la propia con evidencias a favor de mi interpretación.

Galarza en la siguiente estancia llamada (*Cohuacalco*). Sin embargo, concuerdo con la propuesta de Joaquín Galarza, de leer el tiempo en base al numeral de un año, indicado por una hoja de hierba puntiaguda, o *xihuitl*. Considero que la posición del glifo de año o *xihuitl*, sobre el árbol indica claramente que los

Estancia VII Coahuacalco



Cuadro 38.. Toponimia de Coacalco. Fragmento del lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).

En Coahuacalco, los migrantes se quedan por dos años (Galarza, 1972).

El siguiente sitio de estancia de la migración está representado en el lienzo II, con el dibujo de una serpiente, las glosas lo transcriben como *Coacalco* (cuadro 38), de *coatl* o *cohuatl* “serpiente” y *cal* de *calli* o “casa” y *co* partícula locativa, “en la casa de la

serpiente” el sitio tiene una correspondencia toponímica, con la localidad actual de Coacalco ubicada en las coordenadas:

18°04'17.4"N 98°40'02.5"W (cuadro 36,37)

pertenciente al municipio de Teteles de Avila Castillo en el estado de Puebla.

(SEDESOL, 2019). La relación escrita por el

Prior Fray Bartolomé de la Vera Cruz en 1571

(Pimentel, 1904) describe que la cuarta estancia de la provincia de *Chiautlan* es

Quauhcalco. Aparece igualmente mencionado el nombre de Coacalco, como estancia en

las relaciones de las migraciones que fundaron *Xalatzala*, *Ocotequila*, y *Tlaquitzingo*

(Dehouve D. , Hacia una historia del espacio en la montaña de guerrero, 1995). No hay más

que agregar que el actual Coacalco, se encuentra a la orilla del río Balsas que

ondulantemente se desliza, entre los terrenos de cultivo de la comunidad como si fuera una

enorme serpiente de agua, enroscándose en

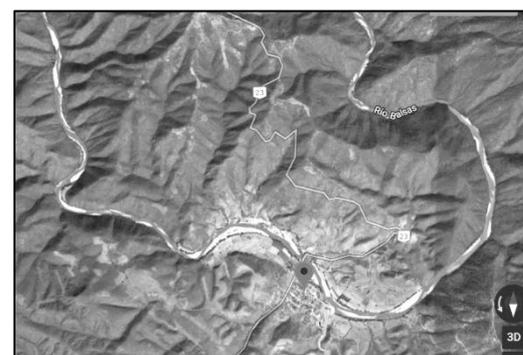
medio de las montañas del sur de Puebla, ya

muy cerca de los límites con el estado de Guerrero. Galarza marca correctamente el tiempo

de estancia en Coacalco, como dos años o *ome xihuitl*.



Cuadro 37. Vista de la comunidad de Coacalco imagen recuperada de <https://www.facebook.com/pg/COACALQUITO/posts/>



Cuadro 36. Coacalco en el estado de Puebla. Imagen de Google Maps.

Estancia VIII Tehuaxtitlan



Cuadro 39. Tehuaxtitlan. Fragmento del Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).

Después (llegan a) Tehuaxtitlan (Galarza, 1972).

Después de pasar *Coacalco*, de acuerdo con la interpretación de Galarza, los migrantes llegan a un sitio que denomina *Tehuaxtitlan* (cuadro 39), del cual no propone una ubicación. Existe un Tehuaxtitlán conocido también con el nombre de *Tepehuaje* (SEDESOL, 2019) con las coordenadas: 17°45'28.4"N 98°47'46.4"W ubicado en el municipio de Olinalá en el estado de Guerrero, que presenta una localización muy adecuada para la posición de las siguientes estancias. Sin embargo, definir el nombre de la estancia no fue sencillo, pues no aparecen glosas en el lienzo, que indiquen algún nombre de lugar, solo se encuentra representado el dibujo de un cerro (*Tepetl*) a un lado del grupo de migrantes. A partir de la toponimia de *Tehuaxtitlan* que propone Galarza, podemos inferir el sentido parcial de la representación del lienzo II, los nombres de árboles como el *tepehoaxin* o *teguaje*, presentan dentro de la formación de la palabra, el sustantivo *tepetl* “cerro” o su apócope *te*. El glifo dibujado de manera incompleta por el tlacuilo pudiera sugerir la toponimia *Tepehuastitlan* nombre de un sitio homónimo en el centro de México, que según Cecilio Robelo “proviene de la palabra *tepehuaxin*, formado por el aztequismo *tepehuaje*, árbol de la familia de leguminosas, y *titlan*, “entre”, y significa “Entre los árboles de *tepehuajes*” (Robelo, 1966). Por otra parte, una planta descrita en el calepino de Sahagún es llamada *teohuaxin* o “Huaxin auténtico”(Teuvaxin) (de desconocida taxonomía) que aparece recomendado como un remedio “para los que siempre andan tosiendo” (Máynes, 2002) de tales plantas antes mencionadas, pudo derivar la toponimia de la localidad.

¿Mas cómo se resolvió cual era el nombre de esta estancia? La respuesta es que ante el vacío de información gráfica en el lienzo II, Joaquín Galarza optó correctamente por resolver la ubicación de la estancia, recurriendo a el cotejo con el documento de la relación de *Xalatzala* (Galarza, 1972). La cual nombra prácticamente en el mismo orden, las estancias iniciales de migración que en el lienzo II, en dicho documento aparece ubicado, después de *Coacalco* con el nombre de *Tehuaxtitlan*:

Y Tecamolotzin con la mujer Simona, y sus deudas, dijeron hermanitos luego vámonos a saludar al principal, y señor de Tehuaxtitlan, luego fueron y entrando en Tehuaxtitlan, a presencia de dicho principal, le dijeron aquí venimos a tu presencia a descansar como tus hijos, luego les respondió, tu, y tus padres vinieron, descansen, y siéntense que han llegado a su casa (Dehouve D. , Hacia una historia del espacio en la montaña de guerrero, 1995).

Por otra parte, en el relato de fundación de *Ocotequila* (Dehouve D. , 1995) el cual probablemente no conoció Joaquín Galarza cuando hizo su tesis doctoral, se menciona el lugar como *Tehuaxtitlan*, *atehuxtitlan* o *teohuaxtitla*, y se coloca como la siguiente estancia, después de *Coacalco*, lo que confirma la suposición de Galarza. La relación menciona, además, que el punto es gobernado por el señor *Tehaxtentli* o *Huaxteotli Tlatoani*:

De ahí se vinieron a poner Atehuxtitlan, y se dijeron caballero tehaxtentli aquí contigo descansaremos: luego les dijeron amigos descansen no tengan pesadumbre hay campo y zacatales hagan sacamos para que siembren tomates y chile para que se ayuden (ortografía original) (Dehouve D. , 1995).

La posición del actual Tehuaxtitlán, confirma esta versión pues es un sitio “comodín” geográficamente hablando entre las dos rutas. La descripción de lo sucedido después de *Tehuaxtitlan* en la relación de la migración a *Ocotequila* es la siguiente:

Se juntaron y se llamarón y se dijeron hermanos, vamos con el Caballero Cacique, nos dará un pedacito de su tierra vamos halla nos pondremos: de ahí se vinieron con el cacique a Chiepetlan y trajeron un hombre un venado blanco y un totole blanco conque saludaron al caballero Chiepetlan (Dehouve D. , Hacia una historia del espacio en la montaña de guerrero, 1995) (Ortografía original).

Esto sugiere que Chiepetlán, cuando paso por ella, la migración Xochimilca dirigida a *Ocotequila*, ya estaba fundado alrededor de 1490, de lo que se deduce a su vez que el *Tehuaxtitlan* histórico, era un sitio cercano geográficamente a Chiepetlán, como el actual pueblo de Tehuaxtitlán lo es, cerca de unas diez horas a pie, a unos 34 kilómetros de distancia, por lo que considero que se puede identificar el sitio actual de Tehuaxtitlán (17°45'28.4"N 98°47'46.4"W) (*cuadro 40*) perteneciente al municipio de Olinalá, como la estancia representada en el lienzo II, aunque tal vez en el pasado su posición haya sido



Cuadro 40. Distancia actual a pie de Tehuaxtitlán a Ocotequila. Imagen de Google Maps.

ligeramente distinta. La incógnita que queda al aire en relación con esta estancia es que en la relación de *Tlalquicingo* (Dehouve D. , 1995) aparece que Chiepetlán tuvo el nombre pretérito de *Teohuaxtitlan Chichiltepec*.

Estancia IX Quiauteopan



Cuadro 44. Toponimia de Quiauteopan. Fragmento del lienzo II Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).

En Cuyteopan quyteopan los migrantes se quedan por dos años (Galarza, 1972).

Después de pasar por *Tehuaxtitlan*, la migración representada en el lienzo II llega según las glosas, a un sitio denominado *cuyteopan* o *quyteopan*, que Galarza identifica correctamente como *Quiauteopan* (cuadro 44) (Galarza,

1972). La razón de la identificación viene dada por la toponimia, una imagen de lo que



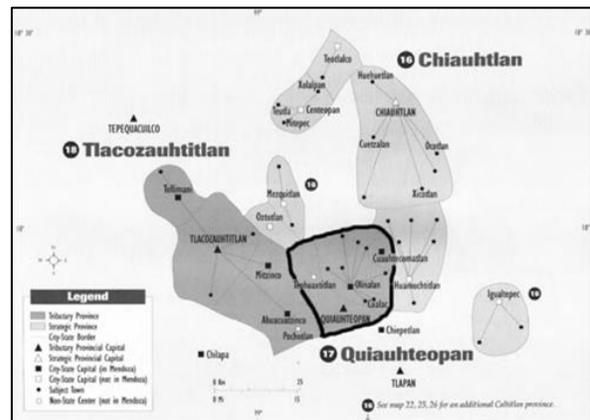
Cuadro 43. Toponimia de Quiauteopan. Imagen de Mendocino.

parece ser un altar o templo con una puerta (*Teopan*). En la base del templo, puntos circulares de gotas de agua cayendo, mientras que otras gotas, brotan del techo que se leería como *Quiahuitl*, o lluvia, *Quiauteopan* templo de la lluvia o *atlteopan*, templo del agua. Por otra

parte, la relación de *Tlaquitzingo* menciona su séptima estancia como *Quiauteopa*, (Dehouve D. , 1995), la migración del lienzo II en este sitio pasa dos años, *ome xihuitl*. ¿Pero dónde está ubicado geográficamente *Quiauteopan*? Galarza elude colocar e identificar posiciones, pues su trabajo está dedicado a proponer toponimias.



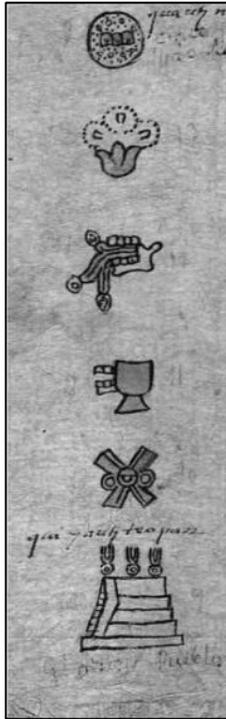
Cuadro 42. Mapa de Quiauteopan según Barlow. Imagen tomada de <http://geog.berkeley.edu/ProjectsResources/Glyphs/ProvinceMaps/Province25/Province25.html>



Cuadro 41. Localización de Quiauteopan según Smith Y Berdan (1996:329). Imagen tomada de (Melgar Tísoc, 2014).

Según el código Mendoza *Quiauteopan*, (cuadro 43) era el nombre de toda una provincia tributaria del imperio Azteca, Robert Barlow (cuadro 42) la supone parte de los

actuales estados de Guerrero, Puebla y Morelos, Smith y Berdan (*cuadro 41*), la circunscriben únicamente al territorio de los pueblos que la componen *Olinalan, Qualac, Quiauhteopan, Quauhtecomatla, Xala* e *Ychcatla* (*cuadro 45*), ubicados en lo que son ahora los municipios de Olinalá, Cualác y parte de Tlapa.



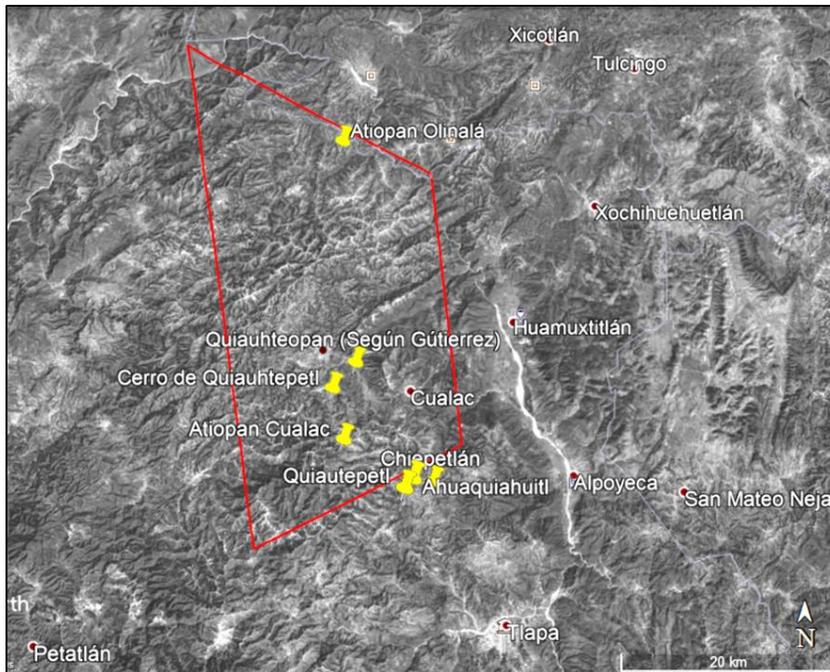
Cuadro 45. Quiauhteopan. Imagen Códice Mendocino.

Quiauhteopan era entonces la cabecera de la provincia tributaria, su ubicación ha sido un enigma por muchos años para los investigadores, (Dehouve D. , 1995) afirma que en 1569 todavía existía la estancia de ese nombre a tres leguas de Olinalá, Robert Barlow (1992:123) señala igualmente que este pueblo estaba a tres leguas de Olinalá, en una dirección no especificada, quizás hacia el norte de ese lugar. Una localidad ubicada hacia el norte, que llama la atención, atendiendo únicamente a la toponimia similar, es *Atiopan* (SEDESOL, 2019) (*atl teopan*, “templo del agua”) con la posición: 17°57'18.0"N 98°43'29.6"W que pertenece al municipio de Olinalá. Que por otra parte descarto como parada de la migración, por contrariar geográficamente el orden de las estancias. Smith y Berdan (1996:273) señalan que *Quiauhteopan* es más probable que esté hacia el sur. Al sur se encuentra una localidad con los componentes semánticos de la toponimia denominado igualmente *Atiopan* (SEDESOL, 2019) pero perteneciente a Cualác con las coordenadas: 17°41'32.6"N 98°43'25.0"W, los dos puntos sin duda pertenecieron a la provincia de *Quiauhteopan* pero están más o menos a los límites de la provincia tanto al norte como al sur. Existen otros sitios similares toponímicamente probables, pero relativamente más lejanos geográficamente, en el documento Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI, se menciona un *Quiauhtepec*, como estancia de *Petlacala*, que “dista de Tlapa cuatro leguas, tiene veinte y siete tributarios casados” (Pimentel, 1904). Igualmente se nombra a *Quizayutepec* (sic) que considero el pueblo viejo de *Quiauhtepec* (17°39'16.6"N 98°40'00.3"W), estancia de Chiepetlán, que “dista de Tlapa cinco leguas, tiene quince tributarios casados y viudos” (Pimentel, 1904). Existe también una localidad perteneciente al municipio de Olinalá con el nombre de cerro *Quiauhtepec* con coordenadas: 17°43'45.1"N 98°44'18.6"W (ca) (SEDESOL, 2019). Paucic según su

Quiauhteopan	Quiauhteopan	Xochimilco Et Rodrigo Gonzaga	Terraces on slopes
Codex Mendoza: Folio 40r	Olinalan	Olinala	Terraces in enclosed valley
State of Guerrero	Quauhtecomatla	Cantecomatlan	Fortified ridgetop
	Qualac	Cualac	Terraces on slopes
	Ychcatla	Ixcamilpa de Guerrero	Terraces on slopes and alluvial plain
	Xala	Xolmolapa?	Terraces on the Slope

Cuadro 46. Correspondencia de sitios arqueológicos y comunidades contemporáneas. Según tabla e investigaciones del Dr. Gerardo Gutiérrez. (Gutiérrez, *Aztec provinces of the southern highlands*, 2017).

prospecciones arqueológicas, sugiere que el asentamiento prehispánico de *Quiauteopan* estaba muy cerca del actual Olinalá, (Gutiérrez, *Aztec provinces of the southern highlands*, 2017) en los terrenos de la comunidad de formación reciente denominada Xochimilco, 17°46'11.6"N 98°42'37.1"W y de la localidad contemporánea de Rodrigo Gonzaga 17°46'14.2"N 98°43'14.9"W (cuadro 46). Es evidente que diversos sitios cercanos geográficamente, entre sí, mantienen los componentes semánticos de la toponimia de *Quiauteopan* – lluvia- agua- cerro- templo, lo que es una pista de que entre todos hacen referencia a una región en común (cuadro 47). La propuesta del arqueólogo



Cuadro 47. Toponimias con similitud semántica con *Quiauteopan*. Imagen elaborada en Google Earth (Amaury Velázquez. 2019).

opinión, consideraba que el *Quiauteopan* antiguo se encontraba ubicado en el cerro del *Tenayo* en (Martínez Rescalvo, 2010). El

arqueólogo Gerardo Gutiérrez en base a

prospecciones arqueológicas, sugiere que el asentamiento prehispánico de *Quiauteopan* estaba muy cerca del actual Olinalá, (Gutiérrez, *Aztec provinces of the southern highlands*, 2017) en los terrenos de la comunidad de formación reciente denominada Xochimilco, 17°46'11.6"N 98°42'37.1"W y de la localidad contemporánea de Rodrigo Gonzaga 17°46'14.2"N 98°43'14.9"W (cuadro 46). Es evidente que diversos sitios cercanos geográficamente, entre sí, mantienen los componentes semánticos de la toponimia de *Quiauteopan* – lluvia- agua- cerro- templo, lo que es una pista de que entre todos hacen referencia a una región en común (cuadro 47). La propuesta del arqueólogo

Gerardo Gutiérrez me parece que coincide posicionalmente, con la posible ruta de la migración; pues sería lógico recorrer después de salir de *Tehuaxtitlan* por entre el paso entre Olinalá y Cualac donde se ubicaría *Quiauteopan* y a partir de allí, avanzar hacia la

siguiente estancia que está ubicada hacia el norte de Cualác, marcada en el lienzo II como *Cuaytecozinco*.

Estancia X



Cuadro 48. Otro grupo de migrantes dentro de la misma travesía. Fragmento del Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).

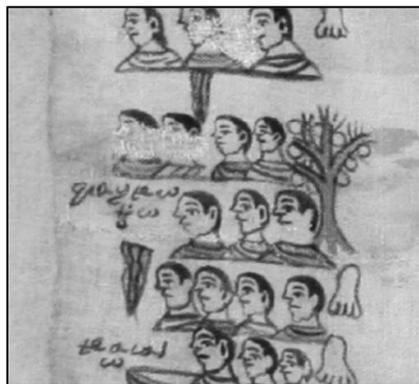
Los (otros) migrantes (permanecen) un año (Galarza, 1972).

Esta estancia no tiene un sitio representado, solo se ve un contingente de migrantes (*cuadro 48*), y el glifo de *Xihuitl* simbolizando un año de estancia, la propuesta de Galarza, es que “otro” grupo de migrantes se queda en la

estancia de *Quiauteopan* por un año (Galarza, 1972), es decir para Galarza la migración del lienzo II de Chiepetlán, estaba compuesta por varios grupos, Galarza no especifica la identidad del otro contingente, llega a este planteamiento, en base al cotejo con la migración de *Xalatzala*, que indica un proceso muy similar (Galarza, 1972). Sin embargo, ya (Dehouve D. , 1995) argumenta que la migración de *Xalatzala*, es de las últimas en la montaña de Guerrero y proviene de Toluca, sin embargo, existen otras migraciones que pudieron ser contemporáneas sobre todo la de *Tlaquilcingo* y más improbable la de *Ocotequila*, las cuales provienen de Xochimilco. Cuando Galarza publicó su tesis doctoral solo conoció la relación de *Xalatzala* en la que se apoyó. Fue Daniele Dehouve quien diera a conocer estas narraciones, la etnóloga hacía notar la similitud entre los personajes de la migraciones de *Tlaquilcingo* *Ocotequila* y *Xalatzala* con la representada en el lienzo II (Dehouve D. , 1995), por otra parte, también afirma que algunos de los personajes nombrados, en la relación geográfica de Chiepetlán del párroco Joseph Hurtado, aparecen reiteradamente en las otras relaciones, lo que lleva a pensar que en algunos momentos, los migrantes compartieron vivencias, historias, y orígenes comunes. Existe la posibilidad por otra parte de que esta estancia representada en el lienzo II, mencione algún sitio intermedio de la migración, en un paraje sin nombre. Considero más probable la suposición de Galarza de que existieran otros grupos que fueran a un paso distinto, dentro de la misma migración, esta puede ser la razón, de que en el lienzo II, se representan dos

grupos de personas, una fila casi siempre figurada con cuatro personas y la otra con tres. La duda queda, si lo que representa esta escena, es una parada de otro grupo o una estancia indefinida. Si fuera una parada de un grupo, el contingente más probable que los acompañaría o vendría tras de ellos, considero que sería el de la migración Xochimilca con destino a *Tlalquilcingo*, pues su narración comparte muchas estancias en común, así como algunos personajes; en el documento de esta migración, se menciona efectivamente que descansan en *Quiauteopan* sin definir el tiempo transcurrido, después prosiguen más adelante, siguiendo prácticamente las mismas estancias que la migración del lienzo II, las cuales son *Cuatecotzingo*, *Tlascalco* y *Cualac* para después encontrarse con el asentamiento de *Chiepetlán*, que según Daniela (Dehouve D. , 1995) por entonces se llamaba *Teohuaxtitlan Chichitepec*²¹ pues todavía no se conocía aun como *Chiepetlán*. Esta suposición coincide con la representación del lienzo II, en el cual se figura, que después de asentados en Chiepetlán, prosiguen, las visitas de los individuos que Galarza llama “embajadores” a otros altépetl de la montaña de Guerrero, cerca de los pueblos donde llegaron las otras migraciones mencionadas. Esta estancia es de las más inciertas en su significado.

Estancia XI Cuatecotzingo



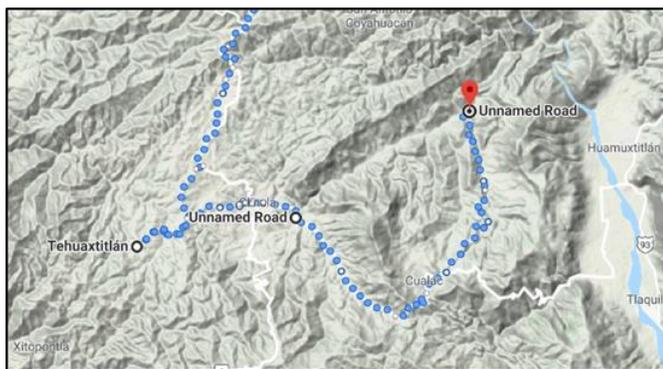
Cuadro 49. Toponimia de Cuatecotzingo representada con un árbol de Tecomate. Fragmento de Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).

A *Cuaytecotzinco*, todos los migrantes (gastan) un año. (Galarza, 1972).

En base a la lectura del glifo *ce Xihuitl* “uno hierba” equivalente a un año, se interpreta el tiempo transcurrido, el nombre de la estancia de llegada, aparece en las glosas como *Quaytecotzinco* (cuadro 49), tal como lo transcribe (Galarza, 1972). El dibujo de la localidad representa un árbol de *cuatecomate* o *cuatecomatl* (*Crescentia alata*) con sus característicos frutos, en forma de esferas, que salen directamente del

²¹ Según Gerardo Gutiérrez en (Martínez Rescalvo, 2010): existe en la comunidad de Chiepetlán, una zona arqueológica con el nombre de *Chichiltepec* (el cerro de los chiles) el cual aparece representado en el lienzo I, cerca de otra zona arqueológica conocida como *Quiquimimiteopan*. Este *Chiltepetl* probablemente debe ser el mencionado en la relación de Tlalquilcingo como *Chichitepec*, antiguo asentamiento de Chiepetlán.

tronco, el fruto cortado por la mitad se utiliza aun para hacer recipientes, llamados *tecomatl*, o jícaras, que en el pasado eran policromadas para la actividad ceremonial. Existe una localidad con este nombre, perteneciente al actual municipio de Cualác, se trata de *Cuateconzingo* con las coordenadas: 17°49'07.2"N 98°38'17.4"W (*cuadro 50*).



Cuadro 50. Ubicación de la localidad actual de Cuateconzingo con coordenadas 17°49'07.2"N 98°38'17.4"W y la ruta probable hacia él. Imagen Google Maps.

Toponímicamente, el sitio, corresponde de manera precisa a la representación del lienzo y a las glosas, sin embargo, la ubicación geográfica, se aleja ligeramente del punto de destino hacia el norte, lo que sorprende. El sitio de *Cuatecotzingo* está relativamente cerca, a una siete o diez horas a pie,

rodeando por Cualác desde la anterior estancia en *Quiauteopan*, o tal vez a menos tiempo, cortando el paso siguiendo la barranca de la cordillera subyacente; toda el área en línea recta del macizo montañoso posee un río y una pequeña rivera, apta para la agricultura, por lo que la localización de la estancia de migración en este punto es probable. ¿Sin embargo cuál sería la razón de este alejamiento parcial del destino final? Recordemos el caso de la migración, de los Mexicas, que dio origen a la fundación de Tenochtitlán, en la que el destino final no era del todo seguro, erraban sin un rumbo bien definido, de estancia en estancia, buscando un sitio, un lugar de asentamiento que sería revelado con una visión, con una señal indicada por su dios tutelar *Huitzilopochtli*, a través de la aparición de un águila devorando una serpiente en el sitio indicado. ¿Podría ser este un caso similar, en la elección de un lugar de asentamiento? La búsqueda de una señal religiosa explicaría la ruta indirecta ligeramente errática, podría ser este lejanamente el caso. Sin embargo, pudo haber una razón más inmediata práctica y política, para no llegar directamente hasta Chiepetlán, una de ellas es, la cercanía relativa del punto de estancia de *Cuateconzingo* con el valle de Huamuxtítlan, que estuvo bajo control tributario Mexica desde 1458, en el reinado de *Moctezuma Ilhuicamina*. Por esta razón pudieron desde *Cuatecotzingo* concurrir los pobladores hacia Huamuxtítlan a comerciar, intercambiar productos como las jícaras pintadas y regresar a su estancia, mientras que en Tlapa Tlachinollan todavía

existían fuertes tensiones militares, que no se resolvieron sino hasta después de 1486, la razón de tal estancia en este punto pudo ser debido a esperar mejores momentos, para el arribo a Chiepetlán, cuya fecha conocida de fundación es hasta 1490. De cualquier forma, la razón de la estancia en *Cuatecotzinco* sigue siendo aún desconocida, la ruta seguida, sin embargo, revela ciertos escenarios posibles. Por otra parte, las migraciones de *Xalatzala*, *Ocotequila* no mencionan esta estancia ni la siguiente, pues cuando sucedieron Tlapa ya estaba totalmente bajo control Mexica, lo que los llevo a transitar en una ruta casi directa. Solamente la relación de *Tlalquicingo* menciona la estancia de *Quatecotzinco* (Dehouve D. , 1995) que fue casi contemporánea con la representada en el lienzo II, de la migración con destino hacia Chiepetlán, la cual fue una de las primeras en una región todavía álgida en conflictos.

Estancia XII Tlascalco o Teacalco

Los Migrantes (permanecen) en Tlascalco cinco años (Galarza, 1972).



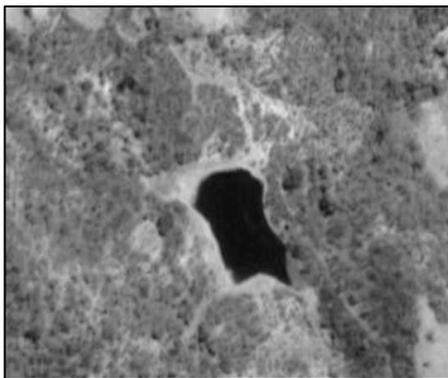
Cuadro 51. Toponimia de Tlascalco o Teacalco representada por una canoa con personas. Fragmento del Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).

Este es el sitio donde los migrantes pasaron asentados un lapso mayor, cinco años, o *macuilli xihuitl*, interpretados en base a los manojos de hierba, ubicados bajo la representación toponímica del sitio de estancia, que (Galarza, 1972) interpretó siguiendo las glosas en náhuatl como *Tlascalco Tlascalco* (cuadro 51). En la relación de la migración de *Tlalquicingo* se marca una estancia denominada *Tlascalco* (Dehouve D. , 1995) mi propuesta es que las glosas del lienzo II, deben leerse como *Teacalco* o *Tiacalco*. Existe en el actual municipio de Cualác una localidad con un nombre similar llamada Tiacalco con las coordenadas: 17°46'22.8"N 98°37'45.7"W (cuadro 52) el nombre de la localidad muestra solo una variación fonética ligera, en la *i* epentética de *Tiacalco* en vez de la *e* en *Teacalco*. La ubicación de la localidad actual, que propongo presenta una correspondencia geográfica cercana con la anterior estancia, y se encuentra en línea recta, con el destino final de la migración que es Chiepetlán, por lo que es muy probable que este sea el sitio representado. Para corroborar en definitiva la ubicación de la estancia, hube de reinterpretar la imagen de la toponimia

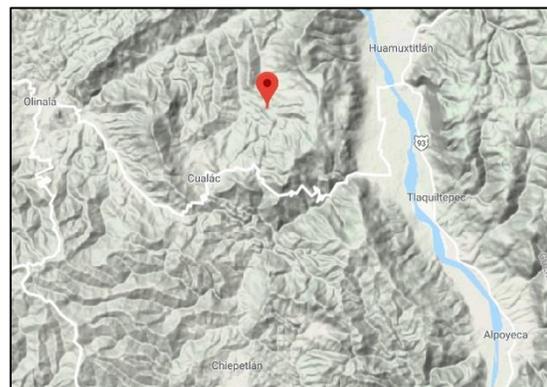
del lienzo II, pues discrepo de la opinión de Galarza que considera un “recipiente” el objeto dibujado. Para la interpretación me serví de la consulta del significado de localidades homónimas, existe un *Teacalco* en Puebla que el doctor Antonio Peñafiel, traduce con el siguiente sentido:

Teacal. Te-acalli, de lengua mexicana; radicales probables: tetl, piedra, y acalli, canoa. Teacalco. Te-a-cal-co, de lengua mexicana; la significación silábica obtenida del jeroglifo es, lugar de la canoa de piedra; pero el significado etimológico es, lugar de embarcadores, derivado de teacalaqui, el que embarca las personas, el que las pasa de uno á otro lado del río: te-a-cala-qui, ó te-acala- quiqui es compuesto de atl, agua, calaquia, entrar, el que entra al agua; la sílaba tea es metaplasmo de teoatl, teo-atl, agua de Dios, mar, tea-calaqui, el que entra al mar (Peñafiel, 1897).

De esta manera queda claro, que la gráfica de la toponimia en el lienzo II de Chiepetlán representa una canoa con tres personas embarcadas, lo cual se lee literalmente como *Teacalaqui* (embarcadores), y se interpreta finalmente como *Teacalco* (en la canoa de piedra). El glifo de *Teacalco* que aparece en el códice Mendoza de la localidad homónima de Puebla es representado con el dibujo de una canoa de piedra, figurando un abrevadero o agujaje, hay que mencionar finalmente que en la localidad de Tiacalco en Cualác Guerrero, existe una pequeña laguna (*cuadro 53*), que pudo dar origen al nombre de la localidad, este rasgo geográfico confirma, que este es el sitio de estancia representado.



Cuadro 53. Abrevadero natural o Teacalli. Imagen Google Maps.



Cuadro 52. Ubicación del Tiacalco actual 17°46'22.8"N 98°37'45.7"W. Imagen Google Maps.

La razón de la prolongada estancia en *Teacalco*, debe haber sido debido a la cercanía estratégica de Huamuxtitlán y Cualác, y a la situación hostil en las cercanías de Tlapa, los migrantes esperaron tiempos propicios para arribar finalmente a Chiepetlán, si damos por hecho, que la fecha de la fundación de la comunidad de Chiepetlán fue en 1490, cinco años antes en 1485, los migrantes debieron de arribar a Teacalco un año antes que, la triple alianza, asentara finalmente el dominio de Tlapa Tlachinollan en 1486.

Estancia XIII Cualác



Cuadro 55. Las glosas indican *Qualaque*. Fragmento del Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, La heraldica de Chiepetlán Tlapa, 2016).

Los migrantes y su embajador van a ver al juez y al gobernador de ...alac, gran señor (Galarza, 1972).

Galarza interpreta que los migrantes acuden a un sitio que nombra, tal como aparece en las glosas más visibles, como *...lac* o *...alac*, sin embargo, en una glosa borrosa, (que probablemente no vio Joaquín Galarza en la reproducción fotográfica que el disponía), se puede leer el nombre de la estancia como *qualaque* (cuadro 55). Quizá por esta razón y por la ausencia de la representación

toponímica conocida de Cualác, de una mandíbula descarnada, de la que brota agua (cuadro 54), (Gutiérrez, 2010) fue que Galarza no se atrevió a identificar este sitio como



Cuadro 54. Toponimia de Cualác. Imagen del código Mendocino.

el actual Cualác, localizado en las coordenadas: 17°44'31.8"N 98°39'35.1"W (cuadro 56). La posición de esta estancia actual coincide

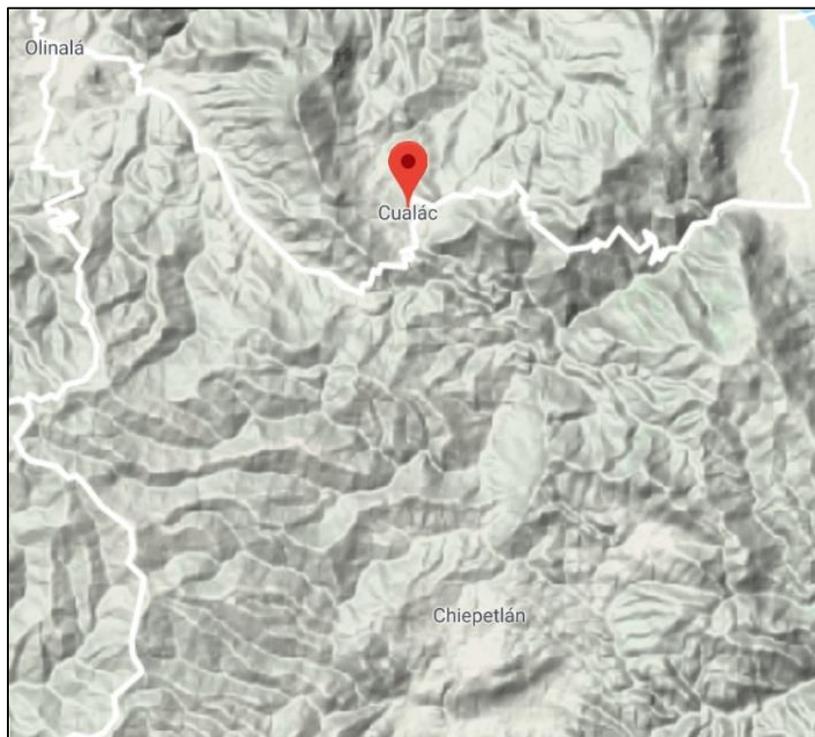
geográficamente con el contexto de las demás, lo que sugiere que la identificación es plausible. Sin embargo, parece ser que la posición arqueológica de esta localidad no estaba en los valles actuales donde se

encuentra Cualác, según la opinión del arqueólogo Gerardo Gutiérrez (2010) esta localidad tenía su asentamiento, en el llamado cerro *Cistepetl* o *xistepetl* con las coordenadas: 17°45'51.5"N 98°41'04.0"W. Según la observación de Gutiérrez, existen vestigios de terrazas en las laderas de tal cerro. Considero que es más probable que la migración transitara, por el pequeño valle donde ahora se ubica el actual Cualác, donde se entrevistaría con el gobernante local, que aparece en las glosas del lienzo II con el nombre de *Texelohuatecutli*, su dibujo lo muestra sentado en un trono o *icpalli*, con bastón de

mando en mano, al señor de Cualác, le es entregado un hombre cautivo, vestido únicamente con un *maxtlatl* o taparrabo. Daniele Dehouve menciona un señor llamado *Texeloatecutli*, gobernante de Cualác que aparece registrado en la relación de la migración de *Tlalquicingo* de esta manera:

De allí se vinieron a sentar en Cualac, allí hicieron cuatro años saludaron al rey Texoloatecutli: luego les dijo: “mis abuelos los viejos mexicas de Xochimilco llévense, descansen, es su casa” luego les dijo “mis abuelos que aquí les van a matar les van a poner en el chiquihuite y el molcajete que son muy malvados los cohuixcas que están cerca de las tierras les van a engañar ¡Y ahora unos días más estaré lejos, todo ese tiempo descansen abuelos míos yo les avisaré cuando regrese! (Dehouve D. , 1995).

Todos estos datos apuntan que la estancia en el lienzo II representada es Cualác, la cual formaba parte de los pueblos de la provincia tributaria de *Quiauteopan*. A partir de esta ubicación los migrantes atravesaron, las sinuosas montañas, hacia una comunidad cercana a Cualác, denominada Coatlaco acercándose a su destino final.



Cuadro 56. Ubicación del Cualác actual Coordenadas 17°44'31.8"N 98°39'35.1"W. Imagen Google Maps.

XIV Coatlico-Chiepetlán

Michitzin, líder de los migrantes, va a Xochitlatechia (Coatetl), luego va a Cuahtepec (Galarza, 1972).



Cuadro 58. Toponimias de Coatlico y Chiepetlán. Fragmento del Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).

La migración guiada por el señor *Michitzin*, llega hacia un sitio que las glosas nombran como *Xochitlatechia*. Galarza lo interpreta de *Xochitlate* y *chía* “en el lugar donde abundan las flores de chía” su interpretación puede ser acertada, dado que en esa área abunda la chía de manera silvestre, (*Salvia Hispánica*). El nombre del lugar también puede traducirse como derivado de dos raíces semánticas, *xochitla* “lugar de flores” y *techía* “mirador o punto de observación”. La toponimia descrita, sin embargo, no coincide con las glosas, pues está representada con una serpiente sobre la cima de un cerro; Galarza interpreta el nombre del sitio, como *Coatetl*, de *coatl* “serpiente” y *tetl* “peñón” (cuadro 58). Su interpretación es probablemente acertada, pero Galarza no intenta ubicarla espacialmente, en un sitio geográfico concreto. El sitio que representa la toponimia, considero se localiza en las inmediaciones de la cabecera de Cualác, en los límites de la colindancia, con el actual municipio de Tlapa, donde la migración se dirigió hacia el sur hacia su destino final, atravesando por los terrenos de la comunidad actual de Coatlico, el nombre de tal localidad puede traducirse como “barranca curva”, de *coatl* serpiente y *tlaco* mitad, (Olagueihel) Coatlico está localizado en las coordenadas:



Cuadro 57. Comunidad actual de Coatlico coordenadas 17°41'56.5"N 98°38'20.3"W. Imagen de Google Maps.

17°41'56.5"N 98°38'20.3"W (cuadro 57), su montaña más importante se llama *Coatetl* o *cuahtetl*, la ladera sur del cerro, también pertenece a Chiepetlán, la fonética del nombre del sitio no es clara, por tanto la traducción es también incierta, podría ser el “peñasco del huevo de culebra” o el “peñasco de la culebra” en el caso de *Cuahtetl* “el peñasco del

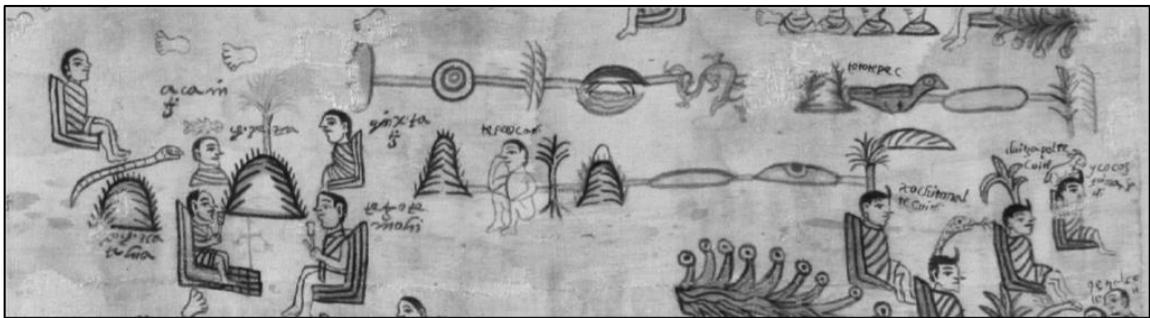
águila” el cerro se encuentra en las coordenadas: 17°41'22.3"N 98°37'34.5"W probablemente este sea el sitio, representado en la toponimia del Lienzo II como *Coatetl*. En la cima de dicho peñón el arqueólogo Gerardo Gutiérrez, reporta vestigios arqueológicos (Gutiérrez, 2011). El sitio es colindante con los linderos de Chiepetlán y con el cerro llamado *Cuauhtepetl*, o *Cohtepetl* (el cerro del árbol) está ubicado en las coordenadas: 17°40'22.8"N 98°38'07.7"W, igualmente con presencia de evidencia arqueológica (Gutiérrez, 2011). El cerro de *Cuahtepetl* aparece representado al centro del lienzo II, dibujado con una montaña de cuya cima brota un árbol, las glosas lo nombran como *Chiepe-tla*, que lo identifica como el sitio emblema de la comunidad del actual San Miguel Chiepetlán. Siguiendo la viabilidad geográfica de la ruta, supongo que, en la base de este cerro, la migración arribó por fin a su destino final. Por otra parte, la palabra *Coatlaca* según el diccionario náhuatl de Remi Simeón quiere decir asamblea, reunión, o aglomeración de personas y deriva de *Coatl* y *tlacatl* “serpiente de hombres” literalmente una “fila” de personas, tal vez la toponimia de la serpiente en el cerro también es una metáfora gráfica del sitio de *Coatlaco–Chiepetlán- Cuahtepetl* como el punto de reunión de la asamblea de migrantes, con los señores principales de la región. Hay que hacer notar que, en el centro del lienzo, cuatro personas sedentes, representan a la reunión o asamblea de señores o principales, Galarza describe el suceso de esta manera “*En Cuauhtepetl, lugar elegido por Michitzin, cinco grandes señores y nobles se reunieron, eran: Acanitzin, Quixitatzin el Tetzontemohui gobernador, y otro noble.*” (Galarza, 1972). La imagen de *Michitzin* cuya antropomía, se reconoce por el característico pez sobre su cabeza, representa a los migrantes, hacia arriba de él, se encuentra una glosa que dice *Acanitzin*, no es claro si pertenecen a él o al personaje que está detrás, los dos personajes ubicados a la derecha son nombrados como *Quixitatzin* y *Tezontemohui*, los dos personajes ubicados a la izquierda no tienen glosas que los nombren. ¿Quiénes eran estos personajes? no lo aclara Joaquín Galarza. Un personaje denominado *Quixitatzin* aparece en el lienzo I de Chiepetlán, como *Quixitatzin Tlacatecutli* representado como un guerrero águila, que combate a los guerreros, del señorío de Tlapa Tlachinollan, desconocemos si este sea el mismo individuo, *Tezontemohui* parece en la relación de Chiepetlán, como uno de los fundadores, al igual que en las narraciones de *Xalatzala Talquilingo* y *Ocotequila*

(Dehouve D. , 1995) de igual manera en ellas aparece un personaje llamado *Acanitzin*, un personaje del mismo nombre, aparece por igual en el lienzo número I (Galarza, 1972).

Estancia XV Delimitación de linderos de Chiepetlán

Cuautetl, la línea (que marca los límites de nuestras fronteras) comienza: va a Nextepetl Temimilco en Metlapiltipa en Ayotzintla en Tototepec (Uaxoloatlaco); de allí a Tlalzacatl, a Xonacamani al theapan en Tlalpitzaco en Cuautzintla a Malacahuixtlan en Icnopilco, finalmente Cuauhtepetl (Chiepetlán) (Galarza, 1972).

Esta escena del lienzo II, (Galarza, 1972) la interpretó, como una delimitación de los



Cuadro 59. Linderos de la comunidad de Chiepetlán. Fragmento del lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).

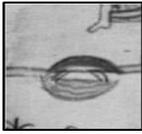
linderos de la comunidad de Chiepetlán, traduciendo la secuencia de toponimias (*cuadro 59*) identificando cada sitio, con los nombres arriba marcados. Joaquín Galarza, logro identificar parajes locales, basándose sobre todo en los libros de títulos de San Miguel Chiepetlán, y en mapas de linderos modernos, algunos acertadamente, otros de manera incierta, otros considero de manera francamente errada. Galarza colocó este punto, al final de su lectura del lienzo II, mi propuesta es que el lienzo en su conjunto debe leerse, siguiendo la lógica de las narraciones de *Xalatzala*, *Ocotequila*, y *Tlalquicingo*, de tal manera, que después de arribar la migración a la comunidad de destino, la primera acción era delimitar los linderos, en conjunto con los “principales” de las comunidades vecinas. Sin duda Galarza sentó las bases para la interpretación del lienzo II, pero cometió numerosos errores en la interpretación de este punto, sin embargo, el trabajo de Galarza reúne fuentes documentales que son imprescindibles, para interpretarlo de manera adecuada. De cierta manera la aportación de cada investigador, es un acercamiento a refinar nuestro conocimiento sobre la territorialidad local, representada en los códices, mi propuesta es que, los nombres de las toponimias que aparecen en el lienzo II, referentes a

los linderos de Chiepetlán, deben de leerse de la siguiente manera como: *Tetexolpan*, *Temimilco*, *Acatepec*, *Ayotzinapa*, *Temecaizquixochitl*, *Nextepetl*, *Guexoloatlaco*, *Quatzintla*, *Metlapiltipa*, *Xonacamani*, *Malacahuiztlan*, *Telihuitl*, *Quiautepec*, *Teposcuapan*, *Tepeocatl*, *Zacatepec*. Algunos de estos sitios, aparecen ya mencionados con un orden similar, en el *libro de títulos* de tierras de San Miguel de Chiepetlán de 1696 también dado a conocer por Galarza:

Yo el Cap. Gerónimo de Marchena Gnral. de esta dha. Prov.^a autuando como juez Resep. Con los testigos de mi asist.^a Y en compañía del común y naturales de los pueblos de *Chiepetlán*, *Saqualpa*, *Tenango*, y *Quatepeque*, fuy a los parajes que yrán referidos, y declararon primeramente empezando por la parte del oriente cogiendo desde Norte Sur, el paraje que llaman *Ycnopilco*, y sobre por un cerro q. llaman *Quatepetl* y baja a otra Barranca q. llaman *Ayotzinapa* y ba corriendo a otra barranca que llaman *Temeca yxquixochitl* sube a otro cerro *Nextepeque* y baja a otra barranca q. llaman *Quexolotlacco* y sube a otro cerro que llaman *Metlapiltipan* y sube a otro serro que llaman *Nonacamani* (*Xonacamani*) y sube a otro serro llamado *Nonaca yatecan* y baja por una Barranca y sube por una loma delgada que sube a un paraje que llaman *Coatzintlan ipantilahuitl* y baja a una Barranca llamada *Ahuehuatl* y ba a dar a otro paraje que llaman *Malacahuiztlan* y sube a otro cerro llamado *Ycnopilco*, y *Tlaquiloltepeque* y de allí cogimos por la parte sur, llendo desde Oriente, a poniente por los parajes sig. *Amamax* donde hay ahuehuetes y coxe por un *Telchihuitl* que llaman *Tehuitemcoxtla* y sube a un serro pelado q. se le puso *Theohuaxi* y baja Por un Paraje llamado *Xaltipan* y viene por un cerro pelado q. se le puso *Quazipetztic* sube a otro serro llaman *Xihuitlhuetzi* y baja a un paraje llamado *Acatlmani* y sube a un serro que le pusieron *Yancuicmototona* y baja a una barranca llamada *Tenexpatzco* y ba dar a la cruz que llaman *Tlalpitzaco* y va a la orilla del cerrero llamado *Tutultepec* y luego va dar a otro paraxe que llaman *Chituapa* y de allí se coge por la parte del poniente caminando del sur a norte *Mazacalantlan*, *Ahuehuetetepan* *Quiahuhtepecchiltiopan* y va por una cañada a dar a una cañada a dar un paraxe que llaman *Zacapepelpan*, *Tequexcontitlan*, *Aquiquiyachiapan*, *Tlalcolotitlan*, *Huaxetitlan* *Theohuazi* *Teposcontitlan* (Ortografía original) (Fragmento de la Paleografía del libro de títulos de tierras, 1696) en (Galarza, 1972).

Presento cada una de las imágenes de las toponimias de los linderos de Chiepetlán, que aparecen en esta escena del lienzo II y la propuesta de su nombre, basándome en el libro

de títulos y auxiliándome con el conocimiento del territorio que adquirí en los recorridos que hice en la comunidad a lo largo de mis visitas y apoyado en el mapa actual (Presidencial, 1956) intento finalmente su localización aproximada en un mapa de linderos actual, (véase cuadro número 60).



Ayotzinapa. De *ayotl* “tortuga” y *apan* “cauce de agua” “en el río de las tortugas” esta toponimia se reconoce por la figura del caparazón y las patas del animal, dentro de una representación de un cauce de un arroyo, El sitio de Ayotzinapa está representado en el mapa actual, es una barranca que se encuentra cerca del cerro *Cuahtepetl* y colinda con la comunidad de Zacualpan, es denominada también en el mapa actual como Ayotzintla. Tal toponimia de *Ayotzinapa* aparece mencionada en el documento del libro de títulos de tierras de San Miguel Chiepetlán en “*las reales provisiones*”, un documento escrito el 11 de septiembre de 1655, el lindero aparece en el siguiente orden *Iconopilco, Quatepec, Ayotzinapa, Temecaizquioxhitl*. Aparece también en el lienzo III, Galarza interpreta erróneamente la toponimia como *Metlapiltipa*, pues considera que es una piedra de metate.



Temecaizquioxhitl. De *tel* piedra y *mecatl* cuerda e *izquioxhitl* planta con flores, se traduce por “enredadera con flores que trepa en las rocas”. No aparece en los nombres de los linderos actuales, por la posición debió de colindar con la comunidad de Zacualpan. Aparece el documento de las *reales provisiones* de 1696 como una barranca en la siguiente secuencia *Ayotzinapa, Temecaizquioxhitl, Nextepec*, y en el convenio de Quiautepec de 1696, en medio de los siguientes parajes *Cuahtetl, Ahuacatl, Temecaizquioxhitl, Nextepec*, aparece igualmente en la “composición” del 9 de febrero de 1697 en la siguiente sucesión: *Quahtle, Ahuatl icac, Temeca yxquioxhitl y Nextepec*. Joaquín Galarza en el lienzo III propone erróneamente, el nombre de la toponimia como *Ayotzintla*, pues considera que la toponimia deriva de *Ayotli* calabaza *tzin* partícula reverencial y *tla* locativo “en el lugar de las calabazas”.

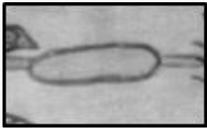


Nextepetl. De *nextli* “ceniza” y *tepetl* “cerro” se traduce como “el cerro cenizo”, o “cerro de la ceniza” aparece en el plano actual, con el nombre de mojonera C. Nextepetl. Tal toponimia aparece en el documento de las reales provisiones de 1696 en la siguiente sucesión: *Temecaizquioxhitl, Nextepec,*

Guexolotlaco. En el convenio Quiautepec de 1696 aparece en la siguiente secuencia de parajes contiguos: *Temeca Izquixochitl, Nextepec, cosalatlalaco*. En la composición de 1697 aparece en el siguiente orden: *Temeca izquixochitl Nextepec, Tlalsecac*. El cerro Nextepetl, colinda con la comunidad de Zacualpan.



Guexoloatlaco. De *Huexolotl* “guajolote” y *atlautli* barranca “en la barranca del guajolote”, es una barranca que se puede identificar con el actual punto trino de Xalatlaco, en el mapa actual colinda con Zacualpan, Tlacuiloyan y Tlalatza. En las reales provisiones de 1696, aparece en el siguiente orden *Nextepec, Guexolotlaco, Metlapilteipan*, en el convenio Quiautepec de 1696, aparece en medio de la siguiente secuencia *Nextepec, Cosalatlalaco y Metlapiltipa*. Joaquín Galarza lo identifica adecuadamente como *Uaxoloatlaco*.



Metlapiltipa. Deriva de *metlapil* “mano de metate” no aparece en los nombres de los linderos actuales, por su posición, debió colindar con los terrenos de las comunidades de Tlacuiloya y Tzalatza. Un *Metlapiltipa* aparece mencionado en las reales provisiones de 1696, en el siguiente orden *Guaxoloatlalaco, Metlapilteipan, Xonacamanic*, en el convenio Quiautepec de 1696, la secuencia en la que aparece es: *Cosalatlalaco, Metlapiltipa, Xonacamanic*. Galarza interpreta la toponimia como *Tlaltzicatl* “tierra de hormiguero” lo cual considero sin fundamento.

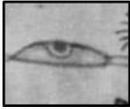


Xonacamanic. Del sustantivo *Xonacatl* cebollín silvestre, (*Allium schoenoprasum*) y el verbo *mani* extenderse “donde se extienden los cebollines”, existe un sitio denominado Xonacayo en los linderos actuales que colinda con Zacualpan. En las reales provisiones de 1696 aparece en la siguiente secuencia: *Metlapilteipan, Xonacamanic, Xonacayatecan*, en el convenio Quiautepec de 1696 aparece en la serie: *Metlapiltipa, Xonacamanic, Xonacayohcan*, en la composición de 1697 aparece en el orden de: *Amatlinsisetipan, Xonacatlmani, Tlapitzaco*.



Quatzintla. Esta es una toponimia de difícil localización en un mapa actual, sin duda la toponimia representa un árbol o *cuahuil* y la vaina parece ser un guaje o huaxin, el nombre del lugar podría ser *tepehuaxin* o *teohuaxin*, o *huaxin* o *cuahtzintla*. En el convenio Quiautepec de 1696 aparece un lugar con el nombre

de, *Quatzintla ipan teliquitl* el sitio aparece al medio de la siguiente serie: *Xonacayohcan, Quatzintla ipan teliquitl, Ahuehuetl*. En las reales provisiones de 1696, aparece en medio de la siguiente secuencia: *Xoncayatecan, Coatzintla ipan teliquitl, ahuehuetl*. Parece ser que se ubicaba rumbo a la comunidad de Zacualpan.



Malacahuiztlan. De *malacatl* o *malacate* “uso para hilar”, se traduce como “lugar de malacates” o en el “lugar del malacate” en los nombres de los linderos actuales no aparece tal nombre, en el documento de las reales provisiones de 1696 aparece en el siguiente orden, *Ahuehuetl, Malacahuiztlan, icnopilco tlahcuilotepec*, en el convenio de Quiautepec de 1696, aparece en las secuencias *Ahuehuetl, Malacahuistlan, icnopilco Tlalicuilotepec*. Por los parajes vecinos, se deduce que se encuentra colindante entre las comunidades vecinas de Zacualpan y Tlacuiloyan. *Malacahuiztlan* es de ubicación incierta en un mapa actual, Galarza identifica la toponimia como *Theapan* “rio de piedras”, interpretación que me parece, carece de fundamento.



Telihuitl. De los sustantivos *tetl* “piedra” e *ilhuitl* “pluma” se traduce como “pluma de piedra” no existe un paraje con esta denominación en el mapa actual, por otra parte, si aparece el nombre de *Telihuitl* en el convenio Tenango de 1696, en la siguiente secuencia: *Chitoapan, Telihuitl, Tototepec*. Para ubicar este sitio, acudo a la ubicación de la estancia contigua, *Chituapa* de *Chito* “pájaro carpintero” y “*apan*” arroyo o rio “en el arroyo del pájaro carpintero” Chituapa existe en el mapa actual, la cual es una mojonera que colinda con la comunidad de Tenango, el *Chituapa* actual, está en línea recta con la mojonera denominada *Quetzalcuixtepec*, (véase el mapa cuadro 60) un paraje que se traduce de *Quetzalli*, pluma de quetzal, *Cuixin*, milano o gavián, y *tepec* cerro “cerro de la pluma de quetzal”. Entre *Telihuitl* y *Quetzalcuixtepec*, el sentido semántico de ambos lugares es cercano, al igual que la posición, de los linderos contiguos por lo que es factible, que exista una correspondencia entre ellos. Joaquín Galarza no propone una interpretación para tal toponimia.



Quiautepec. De *tepec* cerro y una gota de agua, simbolizando la lluvia o *Quiahuitl* conforma la toponimia *Quiautepetl*. También podría figurar un ovoide, que puede ser una piedra o un huevo *tetl, totoltetepec* o *teltepetl*. Galarza lo interpreta como *Quiautepetl*, por la posición de las demás estancias. Existe un

Cerro denominado *Quiautepetl* y está en el límite actual con la comunidad de *Coachimalco*, este *Quiautepetl* aparece en el mapa actual. *Quiautepec*, igualmente aparece en el documento sobre las reales provisiones de 1696 con la siguiente serie de parajes: *Chitoapa, Masacalantlan, Ahuehuetipan, Quiautepec-Chiltiopa, Sacapepelpan*. También aparece en los *Títulos de memoria*: en el orden siguiente: *Tlalcolostitlan, Quiautepec cerro, Mazacalantla*.



Teposcuapa. De *Teposcuahuitl* árbol de madera dura (*Caesalpinia platyloba*) y *apan* río o arroyo lo traduzco como “en el arroyo del árbol de encino”. Existe una mojonera en el mapa actual con el nombre de encino roble o *Teposcuapa*, colinda con la comunidad de *Coachimalco*. En el convenio de *Quiautepec* 1696, aparece un *Teposatitlan* en la secuencia siguiente de parajes: *Tlalcolostitlan, Teposatitlan, Teohuaxi*. En el documento de la *composición* de 1697 aparece en la siguiente serie de estancias: *Tlilapan, Teposcoapan, Tlaltenango*. En la real provisión de 1696, aparece como *Tepescontitlan* en la siguiente disposición *Tlalcolostitlan, Huaxtitlan, Teohuaxi Tepescontitlan*.



Tepeocatli o *Tepeocatzinco*. Es el único paraje de los linderos del lienzo II que tiene glosas, *tepeocatli* que deriva de *tepetl* “cerro” y *ocatl* “niña o niño que todavía no habla” se puede traducir como “cerro del infante” no existe en el mapa actual un sitio con tal nombre, pero por la posición del paraje contiguo, puede ser la actual mojonera de *Tepetla* colindante con la comunidad de *Coachimalco*. Galarza considera el nombre del lugar acertadamente como *Tepeocatli*, por otra parte, no aparece ninguna mención de este paraje por lo menos con este nombre en los documentos consultados, sin embargo, en el lienzo III, aparece un lugar con un glifo muy similar, del cual Galarza no da un nombre.



Texolotl o *Tetexolpan*. De *Texolotl* “tejolote” (mazo para moler) y *pan* “en el lugar de los tejolotes” Existe una mojonera en el mapa actual, llamada *Tletexoxpan* colindante con *Cualác*. En la composición de 1697 está marcado un *Tlelexoxcan* en el siguiente orden: *Teposcoapan, Tlaltenango, Tlacahuatziyuca, Tlelexoxcan, Coatepec*. Galarza lo interpreta sorprendentemente como *Nextepec*, quizá atendiendo a su color gris o *nextli*, considero su suposición errada.



Zacatepec. De *Zacatl* “zacate o pasto” y *tepec* “cerro”, existe una mojonera llamada Zacatepec, en el mapa actual que colinda con el municipio de Cualác. No aparece mencionado con esta denominación en el libro de títulos, pero se puede ubicar por las mojoneras cercanas de *Tlaltenango* y *Tlalahuacayo* contiguas en el mapa actual, estos parajes aparecen en la secuencia de la *composición* de 1697 de la siguiente manera: *Teposcuapa*, *Tlaltenango*, *Tlacahuatziyuca* y *Tlelexocan*.



Temimilco. De *Temimilli* “piedra redonda” o “bola de piedra” y *co* locativo “en el lugar de las piedras redondas” No existe en el mapa actual un sitio con este nombre, sin embargo, en la memoria de los linderos de la *composición* de 1696, aparece un *Temimilco* en el siguiente orden:

Por la parte norte del norte en un Paraje q. se nombra, *Ycnopilco* que está una cruz por mojonera y corriendo hasta subir a otro serro que nombra *Theaxany* ba corriendo, subiendo hasta el que se nombra *Temimilco* y corre a otro serro que se llama *Quahuetle* y vajando hasta llegar a otro paraje que se nombra *Ahuatlycac* (Ortografía original) (*Composición*, 1969).

En el mapa actual existe una mojonera llamada Portezuelo de *Icnopilco*, que debe ser el *Icnopilco* mencionado en las fuentes, colinda con Cualác, *Temimilco* debió estar entre los linderos de *Icnopilco* y *Cuahtetl*. Esta toponimia es confusa en su localización sobre un mapa actual, porque en el lienzo II, aparece antes del glifo de *Acatepetl*, cuando en la posición de los linderos debería ser subsecuente, considero que esta toponimia, es la clave para descifrar la secuencia de parajes del lienzo II de manera definitiva.

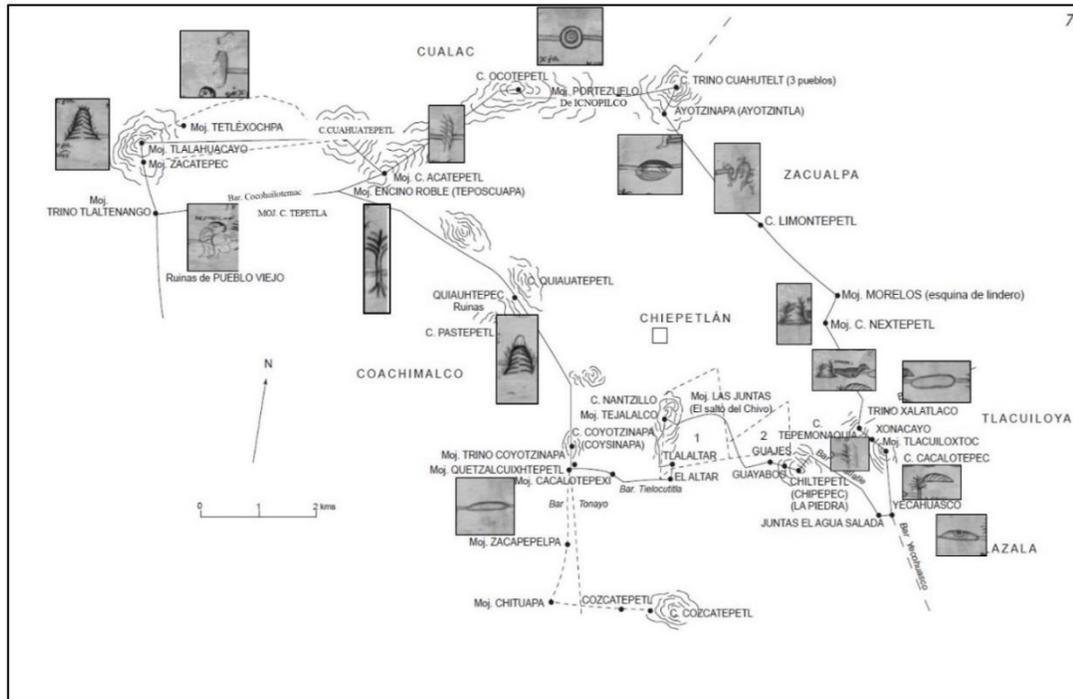


Acatepetl. De *Acatl* “carrizo” y *tepetl* “cerro” se traduce como “cerro de carrizos”. Existe una Mojonera llamada Cerro *Acatepetl*, en el mapa actual, el sitio colinda con *Cualac* y esta contiguo a *Tetlexoxtan* y *Ocotepec*. En el libro de títulos de la *composición* de 1696, aparece como *Acatepeque*, en la siguiente secuencia: *Quatepec*, *Mazatlalquayan*, *Acatepeque*, *Ocotepec*, *Icnopilco*:

Y corriendo por una ladera hasta llegar al nombrado *Quatepec* (En el mapa actual denominado cerro Cuahuatpetl) y prosiguiendo por la ladera a un puerto nombrado *Mazatlalquayan* y corriendo por la ladera hasta el paraje nombrado *Acatepeque* y corriendo

por otra ladera hasta el que se nombra *Ocotepetec* y corriendo por dicha ladera hasta llegar al primer paraje que es el de Ycnopilco (Libro de títulos, composición de 1696).

Con en el siguiente mapa, (*cuadro 59*) concluyo mi análisis del lienzo II, con la interpretación de las toponimias y la ubicación de los linderos de la comunidad, sin



Cuadro 60. Toponimias de los linderos de Chiapetlán que aparecen en el lienzo II en un mapa actual del departamento agrario llamado “confirmación de terrenos comunales titulados” (Presidencial, 1956). Localización e interpretación de las toponimias de (Amaury Velazquez 2019).

embargo, tengo que añadir que el contenido del lienzo II, no concluye aquí, después de fundada la comunidad de Chiapetlán, un contingente de migrantes no se detiene allí (*cuadro 62*). Si no que prosiguen las visitas a los señores locales de Tlapa Tlachinollan (*cuadro 61*). En concordancia con lo descrito con las narraciones de las migraciones de origen Xochimilca de *Ocotequila* y *Tlalquicingo*, supongo basado en las evidencias, que en algún momento se encontraron con la migración de Chiapetlán ya establecida en su destino, para después proseguir en la búsqueda de la licencia, para habitar las tierras de la montaña de Guerrero, y es probablemente lo último que se registra en el código, Galarza describe así los últimos puntos del lienzo II:

En delegación los migrantes acompañan a sus dos embajadores. van ante el gran señor *Ocizaltecuil*, gobernador de *Chichilcuautla*. La delegación de migrantes acompaña a sus dos embajadores (cuyo primer nombre se llama *Iczotzin*), ante el gran señor *Chalchicohuatl*, juez y gobernador de *Xochiteopan*. Migrantes, muy numerosos, con sus tres embajadores, acuden a ver al gran señor *Chocaztecuil*, gobernador de *Atlamaxac*. Una multitud de migrantes y su embajador van ante el gran señor *Quiauhtzintecuil*, gobernador de *Atl ...* Los tres embajadores presentes antes de la reunión de cinco grandes señores de *Atlamaxac*, *Atl. Metepec* Fueron: *Chalcoloh* (gobernador de Metepec elegidos para hablar con los embajadores) *Cocoztlimazatli*, *Chitzapoltecuil*, *Xochitonaltecuil* y *Coatzin* (Galarza, 1972).



Cuadro 62. Migrantes van a al señor *Ocizaltecuil*. Fragmento del lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).



Cuadro 61. Visita de los migrantes a los principales. Fragmento del lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).

La importancia de este tipo de mapas, en concreto el caso del lienzo II, para la comunidad de Chiepetlán es que eran una forma de título de propiedad, que legitimaba la tenencia de un territorio, la imagen del código se completaba con una tradición oral, que recordaba la migración y la fundación de la comunidad, además registraba los linderos en colindancia con otras comunidades. Hasta la fecha en la dotación de tierras comunales al interior del poblado, se registran actos de circunvalación de linderos, similares a los de otros pueblos como comenta Hill Boone:

Los rituales de circunvalación todavía se llevan a cabo en cientos de comunidades mexicanas y centroamericanas hasta hoy en día, especialmente en pueblos con historias de disputas fronterizas. Por ejemplo, en la ciudad zapoteca de *Macuilxochitl*, en Oaxaca, los límites se caminan cada año más o menos, por el comisario de bienes comunales (comisario

de activos comunales) y sus asistentes, para garantizar que las fronteras de los marcadores están claramente marcadas y no han sido perturbadas, porque los pueblos vecinos se suponen son perpetuamente codiciosos. No siguen un mapa que los guíe alrededor de la propiedad de la comunidad, aunque existe un mapa de tal límite, pero existe una letanía oral de los sitios limítrofes, comprometida con la memoria. Sin duda el valor de estas circunvalaciones, a partir del siglo XVI fue confirmado por los españoles, que practicaban una deambulaci3n similar como parte del proceso de establecer un t3tulo legal, cualquiera que sea la influencia espa1ola en estos rituales, los registros que los pueblos nativos han hecho de las deambulaciones en el siglo XVI, y el 3nfasis puesto en ellas, son la sugerencia presente de que los mapas de l3mites existentes que conocemos, han sido el registro gr3fico de una tradici3n performativa (Hill Boone, 2000, p3g. 221).

En el siguiente cap3tulo, me adentrare en el estudio del territorio actual, de la comunidad de Chiepetl3n, as3 como de los aspectos culturales relacionadas con las creencias en torno al paisaje y los lugares.

CAPITULO III

VIVENCIA Y SIGNIFICACIÓN DEL ESPACIO Y LUGAR

III.1 introducción a la metodología del trabajo de campo

Entender a la cultura como una forma singular de comunicación humana, que emana de una comunidad de interpretación, me fue evidente de una manera novedosa y singular, al leer durante la realización de esta tesis, los Archivos del dolor, un texto de Alejandro Castillejo Cuellar (Castillejo, 2009) quien refiere su experiencia al interior de una catedral gótica, escuchando los reflejos de los ecos sonoros de un ceremonial religioso, de esta metáfora Castillejo concluye qué; los significados que dicta una cultura, emanan siempre de una congregación que comparte códigos en común, los significados deben entenderse como el resultado de un eco reflexivo, entre “la memoria y la *communitas*” (Castillejo, 2009) es decir entre la experiencia compartida de una acción, un lugar y la memoria colectiva, lo cual implica necesariamente desde esta perspectiva relaciones entre un “lugar y la comunidad” la gente afirma castillejo: “en todo caso se congrega en lugares”. En este mismo sentido dicho autor plantea una interesante pregunta que considero puedo aplicar en la introducción de este capítulo como una especie de piedra de toque a la semiótica territorial de mi investigación: “¿Que permite la resonancia de la memoria?” a lo cual responde Castillejo poéticamente “el gesto para que sea un gesto y para que sea reconocido como tal, (...) requiere de una comunidad de interpretación, que defina los criterios para reconocer lo que es substancial” (Castillejo, 2009). Me fue notablemente claro tras esa lectura, que mi trabajo de campo motivo de este capítulo y tema de tesis, consiste en eso precisamente, en el estudio del territorio como lugar significativo, lo cual requiere para entenderlo de la escucha, de la necesaria “resonancia de la memoria colectiva” y con ello convertir el “signo” en un “texto” legible para el investigador, a partir de la exegesis de una “comunidad de interpretación” realizada por las personas que viven, sienten, recorren y construyen el territorio; es desde allí y únicamente allí, que la antropología puede abordar este estudio, pues la metodología de trabajo que brinda es

desde y a través de los sujetos; el espacio geográfico es por sí mismo para el antropólogo un depósito vacío, un gesto al que solo añaden sentido las categorías humanas:

El investigador traza un diseño general para iniciar su labor, pero éste es sólo un bosquejo que necesariamente va a ser alterado a medida que se desarrolla la investigación (Guber, 2004, pág. 24).

La etnografía como se planteó anteriormente fue el método principal que utilice en este capítulo. ¿Pero cuál fue la definición de etnografía pertinente a nuestro objetivo? Considero que la definición de “etnografía interpretativa” fue la más adecuada al marco contextual teórico precedente, parto de la definición que propone el antropólogo Eduardo Restrepo por su gran sencillez:

La etnografía como aquel conjunto de técnicas de investigación que hacen énfasis en la *descripción* de lo que la gente hace desde la perspectiva de la misma gente. Esto quiere decir que a un estudio etnográfico le interesa tanto las prácticas (lo que la gente hace) como los significados que estas prácticas adquieren para quienes las realizan (la perspectiva de la gente sobre estas prácticas). Describir las relaciones entre prácticas y significados para unas personas concretas sobre algo en particular (como puede ser un lugar, un ritual, una actividad económica, una institución o un programa), es lo que busca un estudio etnográfico (Restrepo, 2011, pág. 2) en (Miguélez., 2017).

Dentro del conjunto de técnicas que incluye la etnografía fueron de particular relevancia para el propósito de esta investigación las siguientes:

- La observación participante.
- La entrevista abierta.
- La recopilación de historias de vida (dando énfasis a los usos espaciales).
- El uso de diario de campo.
- Recorridos del territorio con pobladores clave.
- La fotografía etnográfica.

Dentro de la perspectiva teórica de la etnometodología en el interaccionismo simbólico retomo el especial énfasis en el análisis del lenguaje (tanto en náhuatl como en castellano), por lo que parto de la siguiente definición sobre la importancia del lenguaje:

Dentro del interaccionismo simbólico, la etnometodología no considera el lenguaje como algo neutro o como un instrumento sin más que describe la vida humana real, sino como un constitutivo de ese mundo humano o social, que revela, a su vez, la forma o modalidad en que la interacción produce ese orden o estilo social en que se da. No hay, en consecuencia, un lenguaje y una interacción, sino un lenguaje-en-interacción que posee una secuencia estructurante del contexto y su significado, lo cual diferencia la etnometodología del análisis del discurso (Miguélez., 2017).

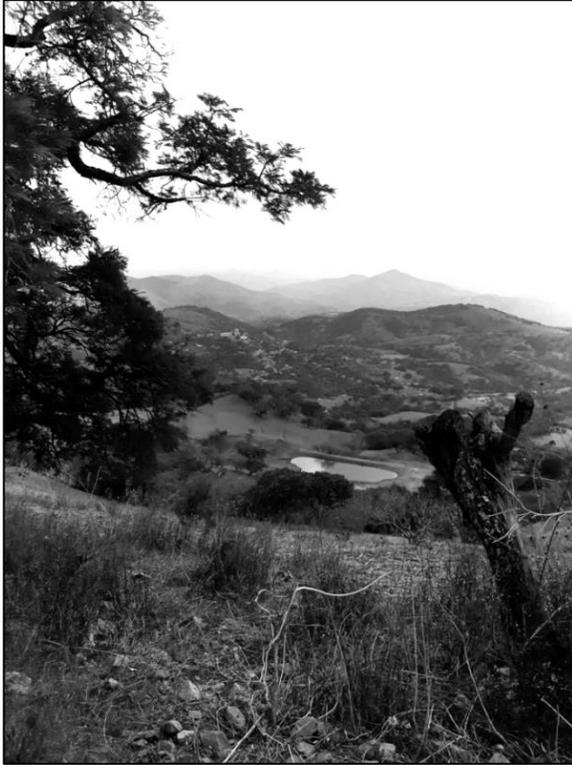
Por todo ello, las técnicas que utilice en la realización de esta tesis son las que se consideran más apropiadas dentro de la etnometodología:

- Observación independiente o participativa.
- La grabación de audio y de vídeo para analizar las escenas y los diálogos repetidas veces.
- Realización de entrevistas a autoridades, mujeres, ancianos, jóvenes, etc.

Dentro de la metodología propuesta por la geografía humana rescato el hecho de dar importancia no solo al aspecto subjetivo, si no el incluir igualmente el aspecto material del espacio y el paisaje, como elemento primario del que surgen las interpretaciones sociales. Retomando el planteamiento de Jean Marc Besse, que considera que el conflicto entre dos posturas epistemológicas debe mediar al interior de la geografía. Coincidiendo con la metodología de la geografía humana propongo para no caer en la hipersubjetividad en la investigación un “punto medio” entre el estudio de los aspectos materiales y simbólicos, creyendo pertinente, utilice las siguientes técnicas.

- Recorrido de la localidad: casas, estructuras, calles, campos, sitios rituales, sagrados, etc.
- Las etnogeografía con la observación participante y los recorridos espaciales.

III.2 División espacial, estructural y funcional de la comunidad. Cómo se estructura el espacio en los sistemas sociales comunales



Cuadro 63. Vista de la comunidad de Chiepetlán desde el cerro de Ahuaquiahuitl al fondo se observa el cerro del calvario (Ahuacoztepa) y más al fondo el cerro Tlacuilotzin. Foto (Amaury Velazquez, 2019).

El espacio territorial se vive de manera individual, pero se construye de manera colectiva, cada experiencia vivida en el espacio, al ser compartida en sociedad se constituye en un acervo común, para la memoria, lo que va dotando paulatinamente de sentidos e historia al territorio. El trabajo humano conforma el espacio, mediante el diseño y la construcción manual de los lugares, se fija en ellos un sentido, una función y una utilidad. Cuando recorremos los lugares experimentamos los sentidos que otros han colocado en él, pero al mismo tiempo la experiencia y la acción realizada en ellos, dota al espacio de nuevos significados. El espacio se vive sin duda

desde el rol ejercido dentro de él, un albañil, un ama de casa, un vendedor ambulante, un peatón, una autoridad, etc. tienen experiencias diferenciadas según su rol social, género o edad. Cada acción o vivencia en el espacio se convierte en una “memoria/recuerdo” y se comunica verbalmente hacia la comunidad en la forma de una narración o anécdota, las informaciones acumuladas de esta manera se convierten en una memoria colectiva del espacio, que dota de contenido histórico y vivencial a los lugares. Muy frecuentemente las acciones del pasado se reactualizan en el presente a través de monumentos, nombres de calles, edificios etc., que recuerdan tal acción o evento relevante relacionado con el espacio.

La forma en que el territorio está organizado es reflejo del sistema social que le ha dado origen, en el caso de la comunidad de Chiepetlán (*cuadro 63*), el tipo de propiedad de la tierra de uso comunal otorga a la organización espacial características singulares, propias de las comunidades indígenas. La vocación de la tierra está dedicada básicamente a la producción agrícola, el derecho al uso de la tierra, por parte de sus habitantes e implica necesariamente la participación en el trabajo comunal. El espacio territorial es fruto entonces de una construcción colectiva desde el proceso primario de la división y repartición de las parcelas se parte siempre de una lógica común, el individuo adquiere bienes o medios de producción, para la satisfacción de las necesidades personales, pero con ello contrae un marco compartido de obligaciones, para la comunidad. Es lícito razonar que esta formación colectiva del territorio incida en los significados territoriales, las vivencias individuales generan, una serie de historias transmitidas por los miembros del colectivo, que comparten los modos de vida, el trabajo agrícola y los códigos culturales, así como las obligaciones comunales. Estos significados espaciales en el territorio identitario se construyen con la interacción cotidiana de los sujetos con lugares específicos del paisaje comunal, campos de cultivo, zonas de pastoreo, uso y recolección de elementos naturales en ciertos parajes, recorridos diarios a manantiales etc., pero es la transmisión de las experiencias individuales con la interacción con otros pobladores mediados por el filtro de la interpretación cultural local, la que crea una red de significados compartidos en comunidad.

La forma comunal de propiedad de la tierra en Chiepetlán es una construcción histórica viva, la comunidad agraria en la montaña de Guerrero, es fruto de las formas de organización que los pueblos originarios han mantenido de una forma particular y son constantemente recreadas y adaptadas a las nuevas circunstancias legales. El tipo de tenencia de la tierra es un punto crucial en la lógica de las comunidades originarias, parte de un sistema social llamado “comunalidad” por antropólogos como Floriberto Díaz (Díaz Gómez, 1998) que define la comunalidad con los siguientes elementos²²: *La Tierra como*

²² Floriberto Díaz expresa: “¿Qué es una comunidad para nosotros los indios? cualquier comunidad indígena tiene los siguientes elementos: Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión. Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra. Una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común. Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso. Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia” (Díaz Gómez, 1998) .

madre y como territorio, el consenso en asamblea para la toma de decisiones, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad, el trabajo colectivo como un acto de recreación. Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal. Estos diversos elementos pueden verse en distintas comunidades de la montaña de Guerrero, con distintos matices y con distintos énfasis, pero es sin duda el trabajo colectivo “el trabajar para nosotros”, el aspecto fundamental, el punto de acceso a todas las demás formas de la comunalidad.

En el poblado de San Miguel Chiepetlán, existe al lado de la propiedad comunal, la figura de la propiedad privada particular, transmitida por herencia, sin embargo, todos los pobladores, tienen que cumplir los sistemas de cargos-obligaciones, para tener acceso al uso de la tierra. Ello implica participar en los trabajos comunitarios, dar de comer en las fiestas de la comunidad (*cuadro 65*), prestar servicio en los diferentes cargos,



Cuadro 64. Recorrido por los terrenos de la comunidad con los pobladores para la dotación de tierras de labor. Foto (Amaury Velázquez 2019).

que son sin remuneración, etc. Estas obligaciones dan derecho a que los pobladores puedan solicitar un terreno, para la construcción de una casa, una parcela pequeña o calmil, o un área mayor de cultivo o barbecho, incluso un pequeño espacio para un corral de animales. El proceso de distribución de tierras es el siguiente: los interesados se reúnen junto con las autoridades de bienes comunales, el comisariado y los principales. Todos juntos visitan, uno por uno, los lugares y parajes solicitados por los comuneros (*cuadro 64*), si el terreno está vacante, si el solicitante ha cumplido todas sus obligaciones, delimitan el área y especifican el tipo de uso del terreno. Si hay alguna controversia del uso del lugar, o sobre la pertenencia del sitio se consulta con los “principales”²³ que conocen de memoria, la historia de las propiedades, y los dueños que han tenido cada espacio, si la persona que lo custodia en el presente ha incumplido alguna de sus obligaciones, la tierra es entregada sin dudar a otra persona, que haya cumplido con los

²³ Los “principales” son personas que ya han sido comisarios, y siguen prestando servicio a la comunidad de diversas maneras, son consultados en diversas situaciones y llamados a estar presentes en la entrega de las tierras por parte de la comisaria de bienes comunales.

trabajos comunitarios exigidos, si la tierra no es ya trabajada, se entrega de igual forma a otra persona que si lo haga, en todo caso se puede afirmar que se sigue la máxima de Emiliano Zapata “la tierra es de quien la trabaja”.

De una manera colectiva, se realiza también la asignación de funciones a los lugares, si un espacio es requerido para un uso público, entonces se busca el lugar más apropiado existente, dentro de la comunidad, y se le otorga un nuevo uso, cada espacio público es definido siempre dentro de la asamblea comunal o consultando a los principales. Esta construcción colectiva del espacio, que trasciende más allá de lo



Cuadro 65. Participación de los pobladores en la fiesta comunitaria por la fundación de la comunidad dedicada a Xipe Totec. Foto (Amaury Velázquez, 2019).

individual, hace que las historias de los lugares sigan circulando, aunque los destinos originales de los lugares hayan desaparecido, pues en la memoria colectiva, de los pobladores se reactualiza las vivencias en ellos realizados. Dentro de esta memoria compartida, en la comunidad se recuerda, que anteriormente la colocación de las casas implicaba mucha movilidad espacial, pues podían escoger vivir un sitio un año, y transcurrido algún un tiempo moverse a otro sitio²⁴, lo que era posible, pues el material de las casas, de cañas de maíz y acahual, techo de zacate lo permitía, se recuerda incluso que movieran la casa con todo y los horcones armados, cargándolos a otro emplazamiento. Esta movilidad se debía a la configuración ligada al uso rotativo de la tierra, la permanencia actual por más tiempo de los emplazamientos de cultivo hace que el uso presente de casas de adobe, bajareque o material, requieran de la fijación definitiva de la

²⁴ Cada campesino puede ocupar distintas tierras a lo largo de su vida productiva donde puede sembrar, por ser tierra comunal pueden cambiar por decisión propia de tierra de cultivo, sin embargo, prefieren por costumbre y por comodidad ciertos sitios. La razón fundamental de un cambio de domicilio antes era por la búsqueda de mayor cercanía al terreno de cultivo, al respecto diferentes tipos de suelo son reconocidos por los campesinos, tierra blanca, tierra arenosa, tierra negra tierra roja, la tierra arenosa es seca, retiene poco el agua, la tierra negra tiene residuos vegetales, hojarasca, y es escasa y requiere tumbar el monte, cada suelo requiere un conocimiento específico para aprovechar sus características.

casa en emplazamientos permanentes, lo que da una estabilidad y una constante mejora a las zonas habitacionales.

La búsqueda de significados culturales también preocupa a los pobladores, buscan conocer los sentidos territoriales, para ello ponen atención a las historias narradas por las demás personas, y lugares como los vestigios arqueológicos, son incógnitas acerca sobre el sentido que le dieron los ancestros, entonces los lugares suman capas discursivas que están de una manera diferenciada dentro de la memoria individual de los pobladores. Los

discursos externos con cierta autoridad como la de arqueólogos, añaden capas de sentido a ciertos lugares, y a veces eso implica la valoración de objetos o sitios ignorados o menospreciados, con el consecuente cambio de estatus de estos. La transformación territorial viene ligada en gran medida a la migración, lo que conlleva el



Cuadro 66. Abrevadero en el cerro Ahuaquiahuitl. Foto (Amaury Velázquez, 2019).

consecuente ingreso de recursos al territorio, las viviendas se construyen con nuevos materiales y diseños. La división territorial, está centrada en la agricultura de temporal casi exclusivamente, aunque actualmente se han introducido pequeñas huertas de aguacate con cierto riego moderado, mas no existe diversidad en las parcelas, pues el maíz se ha convertido en un monocultivo, y en muchos casos incluso los cultivos complementarios como el frijol y la calabaza que acompañaban tradicionalmente a la milpa han ido desapareciendo. Por otra parte, existe un moderado incremento en la cría de animales como chivos y borregos (*cuadro 66*), que son desplazados por diversas áreas del terreno, lo que implica una cultura incipiente del pastoreo, tal actividad implica un constante recorrido por el territorio por parte de sus pobladores con lo que adquieren un conocimiento práctico de los elementos naturales presentes en los lugares (*cuadro 67*), definiendo así los sitios adecuados de alimentación, así como los puntos que deben evitar en cada recorrido, milpas etc., etc. El ingreso económico resultante de la venta de los animales se ve como una fuente de recursos en caso de emergencia, los habitantes de la

ciudad cercana de Tlapa son los que, en mayor medida, acuden a comprar a la comunidad. La comunidad es por sus dimensiones un territorio próximo, escenario de las jornadas de trabajo cotidianas, el sitio donde se acopian recursos naturales, como agua, leña, plantas medicinales, arcillas, etc. los pobladores están en constante interacción, con los parajes de la comunidad a lo largo de toda su vida. La movilidad que provoca la tenencia de distintas parcelas en distintos sitios de la comunidad, hace que el territorio cobre una dimensión vivencial más amplia, así mismo las responsabilidades colectivas, conlleva que los pobladores tengan que desplazarse por distintos lugares, en distintos momentos del servicio comunal, llega el momento que los pobladores tienen que asumir la responsabilidad de ser parte de la comisaría de bienes comunales, lo que los lleva a tener que conocer en detalle la división y propiedad de las tierras de la comunidad. El trabajo comunitario lleva en su desenlace, el conocimiento y la capacidad de toma de decisiones sobre los procesos territoriales.

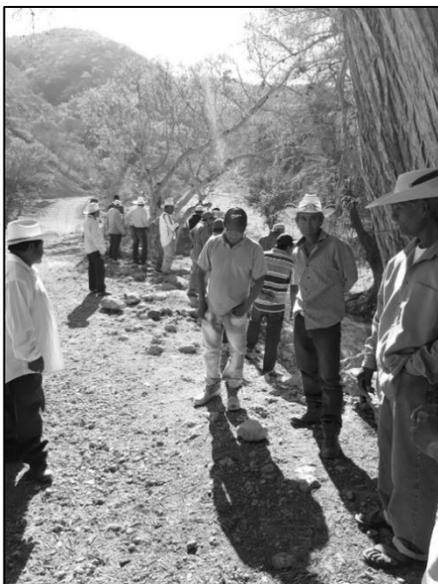
Esta conformación colectiva del territorio no está exenta de contradicciones internas, pero estas se ven atenuadas por la necesidad de la intervención colectiva para solucionar los conflictos por los límites territoriales con los pueblos vecinos, algunas disputas en este tenor son de largo cuño temporal. Una de ellas se dio por razón de la reubicación de



Cuadro 67. Alimentación de borregos con maíz molquite. Foto (Amaury Velázquez, 2019).

pobladores del vecino pueblo de Quiautepetl²⁵, durante la revolución, cuando los pobladores se dispersaron, la mayoría decidieron traer su santo patrono “San Sebastián” a la comunidad de Chiepetlán que los recibió y doto de tierras. Sin embargo, algunos otros pobladores se llevaron los documentos de libros de títulos de dicho pueblo de Quiautepec, al pueblo vecino de Coachímalco, que reclamo para sí, una porción considerable de tierras

²⁵ Se dice que la gente del pueblo de *Quiautepec* provenían de un pueblo llamado Ahuaxotla donde trajeron el santo de San Sebastián, cuentan que, tras un derrumbe, la comunidad quedo sepultada, dicen que todavía se ven las torres de la iglesia, actualmente hay un nuevo pueblo cerca de ese punto.



Cuadro 68. Delimitación de linderos cerca del punto trino Zacualpan/ Tlacuiloyan Tenango. (Amaury Velázquez, 2019).



Cuadro 69. Efigie del santo patrono de la comunidad San Miguel en recorrido por las calles de la comunidad Foto (Amaury, Velázquez 2009).

que ahora son propiedad de dicha comunidad, estos terrenos incluyen el cercano cerro de Quiautepetl y varios parajes en torno de la barranca. También existe un litigio con el pueblo vecino de Tenango Tepexi, que se apropió del pueblo de Acatenco y existen actualmente perímetros todavía en disputa con otras comunidades (*Foto 68*). El territorio de la comunidad entonces es escenario de las “apetencias” de los sujetos locales y vecinos, esto se manifiesta en conflictos, por el uso de la tierra o los recursos, que son solucionados por intermedio de las dos comisarías, o la asamblea, cuando la demanda es lícita. Por otra parte, es común escuchar, del uso de “daños”, por creencias mágicas, que se manifiestan en enfermedades o en merma de la producción, esto es bastante frecuente. y es una especie de guerra simbólica entre las partes en conflicto, sin embargo, la creencia es que quien hace algún daño, o realiza alguna amenaza, su tiempo de vida es acortado mediante la “justicia divina”, de santos de la comunidad como San Miguel (*Foto 69*), por ello la mayoría de las personas evitan ofender, o amenazar personalmente y tratan de sobrellevar y solucionar las

diferencias de buen modo, debido a estas creencias culturales. Existen igualmente conflictos ordinarios, por el uso y apropiación de los recursos naturales del territorio, con los conflictos con pueblos vecinos por estos motivos se dan frecuentemente por la razón de que los animales, invadan un terreno de cultivo y lo dañen, cuando esto sucede, lo correcto es que el dueño de los animales repare el daño ocasionado, entregando maíz. Cuando esto no ocurre, se reclama a las autoridades de la comunidad vecina, solicitando la reparación del daño, o por lo menos el control de los animales como narra un campesino de la comunidad:

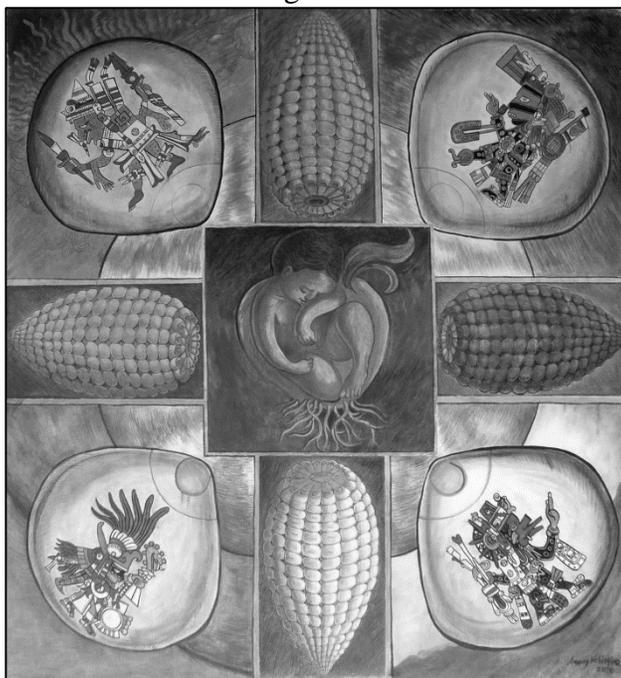
Una vez sembramos lejos de aquí cerca del río, que pasa por los linderos de Zacualpán... pero los animales de un vecino de dicho pueblo se metieron, y se comieron las milpas, perdimos gran parte de la cosecha, ante ello el vecino del pueblo, les dio como disculpa, unos costales de maíz picado, por lo que, ante la pérdida, decidieron ya no sembrar allí, a pesar de la buena calidad de los suelos (Entrevista a poblador 2019).

Otro problema común, por el uso de los recursos naturales, ocurre cuando pobladores vecinos corten leña "verde", cuando esto es visto por los responsables de bienes comunales, se llevan a la cárcel a los infractores, y se les impone una multa o tienen que pagar con el encierro, igualmente los mismos pobladores tienen prohibido cortar árboles sin autorización. También existen casos que la intromisión en los territorios vecinos, por razón de la caza de animales protegidos, como el venado detonan tensiones, pues existe una veda que los pobladores mantienen. También existen conflictos al cruzar los terrenos de ciertos pueblos vecinos por algunos usos que no son del todo claros, en estos casos los pobladores locales son advertidos por las comunidades cercanas de los riesgos de cruzar ciertas áreas, existen casos de gentes detenidas y cuyos animales son despojados para liberarlos o casos en que la comunidad vecina impone una multa, si algún animal cruza sus terrenos.

La división estructural de la comunidad está ligada a las funciones productivas de la misma, la disposición y orden de los lugares, están ligados al modo de vida basado en la agricultura de temporal y subsistencia y, sobre todo a las formas de organización comunal, por ello ciertos lugares del espacio territorial tienen notable relevancia simbólica, por estar ligadas con las creencias y cosmovisiones locales ligadas a la agricultura. Existe particularmente en la localidad un entrelazamiento estrecho, entre los aspectos estructural funcional y simbólico del espacio pues a pesar de la aparente sencillez, de los dos primeros aspectos, es relevante la polisémica riqueza, del universo simbólico que contiene la espacialidad local, este es el punto que tratare a continuación.

III.3 Lugares significantes relacionados con el campo y los símbolos agrícolas

La dimensión simbólica del espacio tiene una importancia fundamental en la lógica de los pueblos originarios, los elementos del paisaje, al considerarse elementos vivos se convierten en corazones de las acciones humanas. El modo de vida centrado en la agricultura explica el notable sistema simbólico ligado con los cerros, la lluvia, la tierra y el maíz. Un símbolo agrícola fundamental en este esquema semántico es el maíz, pues es



Cuadro 70. Imagen cuatripartita del cosmos en la cruz de maíz del museo comunitario Xipe Totek de Chiepetlán. (Autor del mural Amaury Velázquez).

el centro de la vida cotidiana comunal, motor de la actividad productiva, el maíz en todo su ciclo está fuertemente cargado de significados, religiosos sociales y familiares. Los distintos procesos del ciclo agrícola contienen polisémicos significados que tienen relación intrínseca, con la espacialidad y la vida ritual y ceremonial de la comunidad. Los procesos iniciales de quema y desmonte (actualmente ya en desuso) requerían de procesos rituales ordinarios, de solicitud de permiso a las entidades del monte, en esta

dinámica cultural el fuego era un elemento primigenio, que daba origen y sustento a la vida. Los procesos preparatorios de la tierra con la yunta requieren del trabajo, más intenso del ciclo agrícola. Al iniciar la siembra de la semilla se acostumbraba a hacer una cruz con varas, dentro del terreno de la tierra de labor, recordemos que la división del cosmos mesoamericana es cuatripartita (cuadro 70), al medio se colocaba una veladora y un recipiente, con agua bendita. Se rezaba en náhuatl al maíz, pidiéndoles a los distintos elementos por la buena siembra y cosecha. Esta presencia espacial de la cruz sobre la tierra es de una innegable herencia mesoamericana, es una manera de pedir permiso a los “guardianes” o “ángeles” del espacio agrícola representados en cada una de las esquinas de la milpa. Terminado el rezo o plegaria, los campesinos se persignan, haciendo la señal

de la cruz, y solamente entonces comienzan a colocar las semillas de maíz en la tierra, una por una. El acto de siembra no es entonces un acto meramente material, sino un acto ligado a la vida misma, inclusive a la divinidad, por lo que era común que se siguieran en los pueblos mesoamericanos ciertos tabús, como la abstinencia sexual previa a la siembra. Anteriormente en la comunidad el maíz destinado a semilla, se colocaba previo a la siembra dentro de un recipiente hecho de una concha de armadillo que algunos pobladores hasta la fecha aún utilizan, amarrado de una cuerda en una especie de morral deposito del maíz- semilla, el sentido simbólico de este acto no es claro, pero en comunidades mixtecas se estima que la concha de armadillo es “caliente” y hace que el maíz “pierda el frio” y “brote con prontitud”. Tradicionalmente para abonar la siembra se depositaba estiércol de chivo, vaca, o borrego (recolectado y compostado previamente) simultáneamente, junto con la semilla de maíz, y se colocaba el frijol de manera alternada una planta si y una no, la semilla de calabaza se distribuía cada cinco surcos. Estas técnicas tradicionales de cultivo están en desaparición, la introducción de agroquímicos ha modificado drásticamente los patrones culturales y simbólicos del ciclo agrícola, la pobreza de los suelos sin materia orgánica crea una dependencia hacia los fertilizantes con todas sus consecuencias. Dentro de las prácticas culturales que aún persisten, existe la creencia de que la mazorca refleja la forma de la tierra de labranza, cuyas hileras de granos de maíz vendrían a ser los surcos, así que cuando alguien hace desviado un surco con la yunta, se creía que esto se iba a reflejar finalmente en la mazorca, para algunos campesinos esto es algo “real” y notorio al hacer surcos irregulares en las esquinas de la milpa en los llamados “cornejales”²⁶, que son una especie de canales esquineros, que dirigen el agua de la lluvia. Una relación simbólica evidente en este proceso es la interrelación Tierra-maíz que es un reflejo del trabajo humano ejercido mostrado en el producto final de la mazorca madura. Esta relación de la forma del espacio agrícola y el producto final en este caso el maíz, revela la interacción simbólica existente, en la cosmovisión de los distintos elementos: paisaje- milpa- surcos- trabajo- maíz y devela como una alteración de uno de estos elementos repercute en el otro.

²⁶ El termino cornejal, deriva de Cornijal Del lat. cornicūlum 'cuerno'. 1. m. Punta, ángulo o esquina de un colchón, una heredad, un edificio, un cultivo etc. (DRAE).

Otro practica cultural que revela un símbolo singular, relacionado con las prácticas agrícolas, de gran interés es practicado aun por ciertas abuelas de la comunidad, para que la raíz de la milpa no sean comidas por el gusano denominado localmente “gallina ciega” la costumbre para solucionar dicho problema es colectar tierra sacralizada, para ello es que, barren²⁷ el interior de la iglesia (*cuadro 71*), primero desde la entrada al centro, después donde se encuentra el santísimo nuevamente hacia al centro y así sucesivamente, formando una cruz, la tierra que se colecta se rocía, en la



Cuadro 71. Iglesia de la comunidad Foto (Amaury Velázquez 2019).

tierra de la milpa, junto con agua bendita, se conceptualiza dentro de esta creencia, que la tierra recogida por provenir de un lugar santo, reduce o atempera la agresividad de las plagas, se quita con ello, la necesidad de poner el veneno químico usado actualmente que llaman “counter”²⁸ a la hora de colocar la semilla. Los pobladores expresan la efectividad de esta práctica tradicional, hay que decir que las personas, que realizan esta práctica, todavía tienen la costumbre de “dar tierra a la milpa” el llamado “sobernal” que consiste

²⁷ Este “ritual” de barrido, recuerda algo que muchos investigadores han olvidado, sobre uno de los significados básicos de la veintena prehispánica *Ochpaniztli*, que es traducida como 'barrer camino' o la “fiesta barrendera”, el propósito de barrer es recoger “tierra y basura”, de las casas y los templos, que dentro de este esquema simbólico representan una “tierra sacra” cuya “purificación” al ser un “lugar sagrado” protege a los campos y cultivos, *Ochpaniztli* para Graulich: “Era una fiesta de renovación, de purificación y de renacimiento. Era, al mismo tiempo, inicio del año y comienzo de un medio-año nocturno situado bajo el signo de las Mujeres divinas; era el advenimiento de la estación lluviosa, de los *tlaloques* y del tiempo de las siembras. Numerosos ritos significaban fecundación, siembra, nacimiento. Las principales divinidades celebradas representaban la tierra, el maíz, la germinación y el agua” Graulich en (Tirado G., 2004).

²⁸ De manera lamentable se utiliza de manera generalizada en todo el país, dentro del proceso de siembra un agroquímico llamado comercialmente *Counter* (terbufos) muy toxico, para combatir a la larva llamada gallina ciega, colocan el veneno en el hueco, donde siembran el grano de maíz.

en pasar la yunta, cuando la milpa es aún pequeña “arrimándole” (acercando) la tierra con la yunta, lo que hace desarrollar unas raíces más fuertes y amplias lo que reduce el uso de agroquímicos. El uso de herbicidas es también cada vez más frecuente, reduce la diversidad de hierbas asociadas a la milpa, el uso de pesticidas y fertilizantes es un peligro para la salud de los pobladores y del ecosistema, del que no se han hecho del todo conscientes, ni han imaginado alternativas. El pueblo a pesar de todo se esfuerza por producir de forma tradicional hasta donde lo permiten las condiciones del terreno, de la manera más sustentable posible, así es que, la comunidad todavía conserva sus semillas, sus maíces nativos, o criollos, sin embargo, algunas ya están en peligro de desaparecer por los cambios culturales, como el maíz ligero, conejo, o pronto que es un maíz rojizo, que crece en menor tiempo.

Distintas celebraciones del calendario católico de manera sincrética están imbricadas con los procesos, agrícolas de la comunidad, el maíz al ser el producto central del esfuerzo cotidiano del trabajo humano, se le dedica un cuidado y una ritualidad especial, las celebraciones indirectamente son para congraciarse también con las distintas deidades cristianas, a las que suplica por la cosecha. Las fechas del santoral católico, en un proceso de mestizaje cultural se unieron temporalmente, con el calendario de las veintenas nahuas de origen mesoamericano. De gran importancia en el sistema simbólico mesoamericano y en la comunidad actual es el respeto al maíz tierno, a los elotes o *xilotes* a los que se les da un trato de deidades antropomórficas, es evidente en un fragmento de un rezo, que recopile hace algunos años en la comunidad de Chiepetlán enunciado por el *Tlamahquetl* Arcadio (ritualista presentador de ofrendas —ya difunto—) en el “rezo” nombra a los “*xilotes*” como nuestros santos “*tosantotzin*” el *tlamahquetl* aclara después que estos “santos”, las mazorcas tiernas son como niños “*tosantotzin moxiloconetl*” y que son frágiles como jilotes que se desgranar “*moxiloteine*” (Amaury, Velázquez, 2007).

Una de las fechas actuales de especial relevancia por su significación, ocurre el día 21 de septiembre el día de San Mateo²⁹, en la cual se hace una “fiesta” o “ritual” dedicada a los elotes o *xilotes*, durante esta celebración a “las primicias” se acostumbra adornar con flores de pericón, a cada una de las esquinas de la “milpa” (lugar que como vimos ocupa un lugar relevante en la lógica estructural- funcional-simbólica del espacio local) y se adornan algunas plantas de maíz con flores, posteriormente se “ensahúman” las



Cuadro 72. Ofrenda a las primicias Foto (Amaury Velázquez, 2018).

milpas con humo de copal y se cortan algunos elotes, estos son llevados por las abuelas con toda veneración y respeto en procesión, hacia el pueblo, donde los vienen a encontrar otras mujeres que portan por igual un sahumero, a las cuales se les recibe

hasta el interior de la casa, (un lugar significativo que liga a lo humano y lo sagrado), Doña Isidra recuerda como hacía su madre el ceremonial a los *xilotes*:

²⁹ El etnólogo italiano Gregorio Serafino describe una celebración similar en la comunidad vecina de Petlacala en la Montaña de Guerrero en las fiestas de Septiembre de San Nicolás y San Mateo: “Cada participante lleva, en su nombre y el de la familia a la cual pertenece, dones en comida que serán ofrendados. En esta celebración la comida desempeña un papel especial, ya que los primeros frutos del campo, como los jilotes tiernos, las calabazas y los otros frutos que ya hemos mencionado, significan que falta poco para la cosecha. Estos alimentos desempeñan un importante papel simbólico en el desarrollo del rito, como veremos más adelante, por lo que los habitantes de la comunidad los llaman “primicias El *tlahmáquetl*—principal especialista religioso de la comunidad con el cargo de organizar el rito— prepara y cuida la ofrenda desde la mañana quemando *copal* con su sahumero: poco a poco coloca las ofrendas “particulares” delante de la mesa-altar con mucho cuidado. En la ofrenda hay recipientes llenos de jilotes calientes recién hervidos, una calabaza muy grande adornada con un collar de flores y dos milpas verdes bien altas con sus mazorcas, donadas por el comisario. Jilotes, milpas y calabazas son características peculiares de las fiestas del mes de septiembre y, como es lógico, no se encuentran en las otras celebraciones que se realizan en diferentes épocas del año” (Serafino, 2015).

El 20 de septiembre le doy de beber los *xilotes* mi mamá tenía una costumbre, más bonita ella está mirando si ya viene, entrando el pueblo, tiene su sahúmador y en la calle va a recibir su *xilote* y se le pone una vela y chocolate. les ponía flores, café, ya que están un buen rato los a levanta y a la olla Entrevista a (Isidra, 2019) por (A, Velazquez, 2019).

Dentro del hogar, se colocan los *xilotes* o elotes tiernos en una mesa adornada con papel y flores, donde se les ofrenda chocolate y se les ofrece comida, (*cuadro 72,71*) algunas personas tienen la costumbre de colocar también las herramientas de trabajo de campo, a las cuales se les da “de comer” (este acto es de singular importancia simbólica, pues a los objetos de trabajo se les da un trato de respeto, como entes vivos).



Cuadro 73. En la época prehispánica se realizaban ofrenda de Mazorcas similares. imagen de el codice Borbonico.

Los elotes son hervidos, y ofrecidos primeramente a los “ángeles” o “trabajadores”. Para ello la costumbre era “hablarle” a los primeros elotes, se los “sahúma antes de que quieran comer las personas, con copal, y pericón se dirige una plegaria solicitando a los angelitos que vengan a comer”, después de estar ofrendados, las personas comen los elotes hervidos con gran festividad y alegría. De dichos “ángeles” o “trabajantes” (Juárez Becerril, 2015) afirma que: “los señores trabajadores” son las entidades divinas catalogadas como entidades que laboran directamente en el temporal” su trabajo consiste precisamente en controlar los elementos climáticos. A estos “trabajantes” se acostumbraba “darles de comer” a las 12 del día, cuando se van a hacer labores del campo, en palabras de los abuelos les ofrecían “aunque sea, una tortilla y agua”, si había algún otro alimento, se “les convida” colocándoles un plato en ofrenda dejándolo en el campo o enterrando la comida.



Cuadro 74. Troje todavía en uso con su dueño don Nino. Foto (A, Velázquez 2019).



Cuadro 75. Detalle de troje de varas de acahual. (A. Velázquez 2019).

Existen diversos lugares, que son punto de confluencia de la relación estructura-función-sentido. El simbolismo, que guarda las trojes (cuadro 74) era antaño de particular relevancia dentro del sistema cultural agrícola, la troje llamada en náhuatl *cuezcomatl* o *cuescomate*³⁰, es el sitio donde se almacena el maíz, el granero. Construida sobre cuatro grandes piedras de cantera para aislar de la humedad, y con un significado inicial probablemente asociado a los cuatro rumbos del universo, sobre estas piedras van horcones de madera de gran dureza y resistencia entrelazados robustamente, sobre la cual se colocan cuatro grandes bolas de barro en cada una de las esquinas de la plataforma. La troje es en su conjunto una estructura sólida, las paredes hechas de adobe, o generalmente de varas de acahual (*Tithonia tubiformis*) (cuadro 75) están firmemente entrelazadas y revocadas uniformemente con barro por dentro y por fuera. A la mitad de la troje, se encuentra siempre colocada una cruceta horizontal de palos, que atraviesa transversalmente la estructura, la cual asegura e inmoviliza las cuatro paredes y sirve al mismo tiempo para descender al interior y vaciar el maíz, por debajo de la troje hay un hoyo, por donde se acostumbra sahumar ceremonialmente con copal, cuando la troje se va a llenar de maíz, se cierra al final el orificio con barro, por arriba hay una abertura donde a veces se coloca una mazorca, llamada “la culebra” o “*coatl*” en náhuatl (cuadro 76) (véase la comparación con la representación olmeca serpentina del cuadro 77). Esta mazorca se colocaba encima de la troje, con la creencia que sirve para ahuyentar a los ratones, y se decía que si “un ladrón trataba de robar el maíz de la troje veía una

³⁰ El origen de la palabra cuescomate según Garcés: “remite al vocablo náhuatl *cuezcomatl*, que según Rémi Siméon significa “troja o almacén de pan; coronilla, cráneo” (135). Este vocablo lo encontramos en la interpretación del padre Garibay: “Cuezcomatl-sustantivo, troje, alfolí, acepción dialectal del cuenco del maguay” (Alpuche Garcés, 2015).



Cuadro 76. Mazorca denominada “culebra” o “coatl”. Foto (A, Velázquez 2019).

culebra que lo espantaba”. También creen que la culebra ahuyenta al personaje del “hambre”, denominado en náhuatl “*mayantle*”, que hace que el maíz no rinda y que se vacíe rápido la troje. Al respecto de este personaje la pobladora doña rosa explica:

—*Mayantle* es cuando hay hambre, cuando llega San

Miguel se acaba, porque ya hay maíz, ahorita ya no se sufre como antes, se comía entonces la camagüita, el maíz tierno, lo molíamos y en las hojas de totomoxtle, echábamos la masita y se ponía a cuajar en el comal, se hacían tamales de elote, pero ese maíz tierno, no llena igual, así decíamos está pegando fuerte el *Mayantle*. Pero ya mero viene San Miguel, entonces *Mayantle* se va: porque ya hay maíz, ya hay frijol, ya hay ejote, ya hay calabacitas (Ayala) en (Velázquez Martínez, 2016).



Cuadro 77. Dios olmeca del maíz con la serpiente en brazos y el cosmograma de cuatro granos de maíz. Imagen tomada de Florescano, E. (2016).

Al interior de la troje, en cada una de las cuatro esquinas (véase *nota del cuadro 78*), se colocan dos mazorcas dobles denominadas “cuatas”³¹ junto con una mazorca en cada esquina denominada “Molquite” o “*molquitzin*” en náhuatl este término designa a el maíz arrugado, que no se ha llenado bien, al que nombran, antropomórficamente como “el viejito” o “el cieguito” del cual se cree es el abuelo del maíz, y cuyo espíritu se dice no puede “irse” y se queda dónde está. Al maíz molquite, lo sigue el maíz llamado “bueno”, el cual puede “ver” y puede “viajar” e irse, la creencia es que cuando tiembla el maíz “bueno” se espanta y se quiere ir, pero no se va, porque se

³¹ Elena (Mazzeto, 2016) afirma que: “aún hoy en día, en numerosas comunidades indígenas, como entre los mixtecos y los nahuas del Estado de México y de Guerrero, la mazorca doble de maíz tiene un simbolismo asociado con la abundancia y con las entidades conocidas como “dueños del maíz”. Esta mazorca se consideraba como la personificación del dios y el destinatario principal de los ritos agrarios (Dehouve, 2008)”. Mazzeto describe que en *Ochpaniztli*: “unas muchachas jóvenes cargaban hacia su templo siete mazorcas de maíz salpicadas con olli líquido y envueltas en papel, mismas que se volvían el “corazón del troje” para el ciclo agrícola siguiente (Sahagún, 1950-1982)”. En la montaña de Guerrero el maíz que se pega en la troje, y forma una bola como corazón, es llamado “*tonacayotl*”.

queda a cuidar el maíz molquite o viejito. Al respecto de la importancia del maíz molquite se cuenta que:



Cuadro 78. Cosmograma primordial olmeca. Esta placa parece explicar la disposición del troje actual al centro la cruz “colotzin” o mazorca triple, rodeado de cuatro maíces o mazorcas dobles abajo un símbolo que recuerda al cerro del mantenimiento o Tonacayotl y las piedras fundadoras de la troje. Imagen tomada de Florescano, E. (2016).

En una ocasión una señora tenía muy buenas cosechas de maíz, al estar desgranando, dejó todo el maíz molquite abandonado en el campo, un señor que pasó por ahí escuchó que lloraba un niño, y lo buscó tras las piedras, en los matorrales y nada, prestó atención a donde estaba el maíz y se dio cuenta que era el maíz el que lloraba, lo recogió y se lo llevó para su casa, la señora que lo abandonó, no volvió a tener cosechas abundantes, mientras que el señor que lo recogió, tuvo abundancia de maíz, por eso se dice que ese molquite, llama al maíz, y lo hace que se abunde. Entrevista a (Ayala, 2019) por (Amaury Velazquez 2019)³².

Al centro de la troje, en la parte inferior se coloca una cruz de maíz denominada en náhuatl “colotzin”, la cual es una mazorca triple, o de “tres brazos”, cada brazo tiene una mazorca (*comparación con efigie maya foto numero 82*). A “la cruz de maíz” se le trae ritualmente de la milpa de la siguiente manera: el dueño de la milpa le busca y la marca con una flor, (*imagen similar al adorno de flores en la milpa en la fiesta san miguel y de la fiesta prehispánica de hueyztotzotli, cuadros 79 y 80*), cuando los “peones” que ayudan a recoger el maíz en la milpa, la hallan por azar o por “suerte”, el que la encontró tiene que colocar como ofrenda; aguardiente, cigarros y flores al pie de la caña de la milpa, por esa razón a esa persona, se le llama “compadre de caña”, el cual es una especie de “padrino” que contrae una amistad con la familia, esta

³² Jaques Galinier, recoge el dato de que: “los otomíes recogen cualquier grano de maíz caído en el sendero, respetando una costumbre mesoamericana”. López Austin afirma que: en efecto, los antiguos nahuas recogían el maíz derramado por el suelo, y le decían, según dictaron a Sahagún sus informantes: “¡Pobre de nuestro sustento! ¡Está llorando! Si no lo levantamos nos acusará ante Nuestro Señor. Le dirá: ‘Señor Nuestro, este hombre no me levantó cuando quedé desparramado por el suelo. Castígalo, o quizá habrá hambre’. Y las mujeres, antes de poner a cocer el maíz, lo calentaban con el huelgo, diciendo que así no temería al calor” en (Lopez Austin, 1996).

persona estaba obligada a dar más aguardiente y cigarros para la ofrenda a la cruz. A el compadre de caña se le coloca una banda de papel al pecho, y este lleva cargando en brazos la mazorca en “cruz” con ella va en solemne procesión hasta la troje, donde la coloca al interior y centro de la misma, hay veces que en una milpa, se encuentran una dos o tres “cruces” de maíz, y a veces ninguna. Esta cruz de maíz es algo muy sagrado. En general cuando a la mazorca se le recoge, se le da un trato de mucho respeto, como narra Nana Isidra:

Yo le hablo así a la mazorca cuando la recogemos: A levántate compañerita, en donde tu estuviste tendida, párate, vámonos a tu hogar, tú tienes tu lugar donde vas a descansar. — Ya me la traigo y me vengo con mi ahumador (Isidra, 2019).



Cuadro 80. Representación de la veintena de Hueytzotzotli, Ofrendas de cañas verdes de maíz. Imagen Códice Florentino.



Cuadro 79. Procesión con milpas el día de San Miguel. Foto (A, Velázquez 2009).

En este rezo podemos ver la similitud con el canto prehispánico a *Chicomécoatl* (cuadro 81), donde al maíz se le pide que se levante y se despierte, en la comunidad es creencia que el grano de maíz se “duerme” llegada la noche, por lo que se considera que ya no se debe cocer el maíz para preparar nixtamal con él, ni molerse, ni venderse, hasta que sea de día. Es desde esta lógica que se piensa que, al recoger, las mazorcas, sea necesario despertar al maíz para que su espíritu se “levante” y se vaya también.

1. Chicomollotzin xaya meva, ximicotia
 acatona titechicnocavazqui
 tiyavia mocha tlalloca novia.

1. (Diosa de las) siete mazorcas,
 levántate, despierta, ya que nos dejas
 ahora, madre nuestra, te vas a tu
 morada en Tlalocan,

In ti chicomolutl. id est. in ti centli.

ximeva, xica, xixoa, ca

otonmovicaya

yn mochan tlallocan.



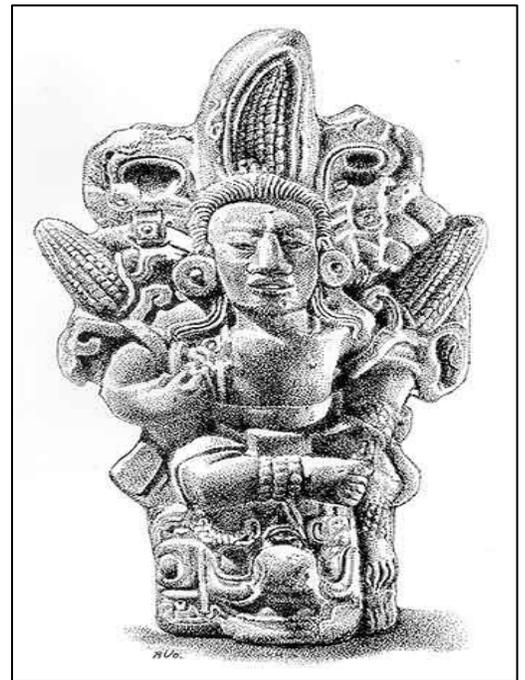
Cuadro 81. Diosa Chicomecoatl cultura México con el bastón característico de Xipe Totec. Fotografía Recuperada de (museumsyndicate.com).

Tu (diosa de las) siete mazorcas,
esto

es, tu maíz, levántate, despierta,
ya

que te fuiste a tu morada en
Tlalocan. (Seler, 2016)

Al respecto la hija (Arriaga, 2018) del rezandero *Tlahmáquetl* Arcadio afirma que su finado padre, al recoger las mazorcas en la milpa buscaba con especial atención y dedicación, todo el maíz molquite, hablándole “al alma del maíz” en náhuatl, le decía “venga conmigo respetable abuelo maíz *molquitzin* ya nos vamos, si alguno se quedó y no lo vi, sígame ya nos vamos a casa” esto lo hacía con la consideración que el maíz molquite es “ciego y viejo”, pero de gran importancia simbólica para que el maíz se abunde. Cuando tiembla la tierra la creencia es que el maíz se espanta y se quiere ir, para evitarlo se rocía con agua bendita la troje o los recipientes donde esta guardado³³, el maíz nuevo o joven se cree ya no se va, porque se queda a cuidar al abuelo molquite.



Cuadro 82. Dios del maíz, en una representación maya, ornado de mazorcas en cruz, brota del interior de la tierra, representada por un cráneo. Imagen de Florescano, E. (2016).

³³ El maíz antes lo guardaban igualmente en grandes cantaros de barro, donde se conservaba muy bien por la naturaleza fresca del material.



Cuadro 83. Pobladores desgranando maíz en maquina. Foto (A, Velázquez 2019).



Cuadro 84. Tlapanco donde se seca el maíz antes de desgranarlo y guardarlo. Foto (A, Velázquez 2019).

Para conservar el maíz, se secaba por varios días, sobre un *Tlapanco* de cama de varas (cuadro 84), para proteger el maíz de plagas se guardaba el maíz, junto con el “tamo” o cascarilla, que protege al grano, esto era posible, pues la mazorca se desgranaba en las llamadas “vacas” que consistían en horcones acostados, con un enrejillado de varas (cuadro 85), donde se golpeaban las mazorcas con una maza conocida como “ la bola”, esta es una práctica que actualmente pocos realizan, por utilizarse la desgranadora mecánica (cuadro 83). Al depositar el maíz en la troje, la costumbre era colocar chile, junto al maíz en recipientes de costales cosidos, denominados “salas”, lo que hacía que desprendiera un olor muy fuerte, que evitaba las plagas, sin necesidad de el uso de químicos tóxicos. El

maíz blanco, se guardaba en la capa de costales inferiores, debido a que es el que tarda más en picarse, luego se depositaba el de color negro o morado y por último el rojo, por ser estos maíces más blandos y dulces, los cuales se consumen pronto. Al interior de la troje se colocaba un cráneo seco de perro³⁴, con la creencia que esto alejaba las plagas del maíz, algunas personas, incluso ponían un cráneo de perro en cada esquina de la troje, esta

³⁴Alpuche Garcés en su texto *el saber tradicional del cuezcomate en Morelos* menciona que: “Otra acepción similar de *cuezcomatl* es la que Siméon menciona como cráneo. Al respecto, Sahagún describe: “eso hacían así en el enterramiento de los nobles como de la gente *baxa*. Y ponían los huesos dentro de un jarro u olla con una piedra verde que se llama *chalchihuitl*, y lo enterraban en una cámara de su casa” (330). La costumbre que existe en Morelos de colocar un cráneo de perro junto al grano de maíz recién acomodado en el *cuezcomate* podría dar cuenta de una posible interpretación a lo que menciona Siméon” (Alpuche Garcés, 2015).

Por otra parte Valadez, en su artículo *Perros, maíz, en el México prehispánico* considera que: “La imagen proporcionada por las fuentes históricas, acerca de que el perro era visto como símbolo de la lluvia y asociado al cultivo del maíz, derivó del solapamiento que se da en el centro y sur de México del ciclo reproductivo de *Canis familiaris*, el régimen pluvial y el cultivo del maíz, fenómeno que para esta gente dio lugar a una asociación relevante y primordial que, posteriormente, concluyó en un vínculo religioso” (Valadez & Blanco, 2005).



Cuadro 85. Forma tradicional de desgranar con la red llamada "vaca". Foto (A, Velázquez, 2019).

costumbre también se realiza sobre ciertos árboles frutales, para evitar que se agusanen. Actualmente pocas personas, usan la troje para guardar el maíz, aunque todavía existen numerosas trojes, abandonadas en la comunidad, estas han sido sustituidas por depósitos de agua llamados comercialmente "Rotoplas" o bidones plásticos, dentro se colocan los mismos elementos "ceremoniales" como el maíz molquite, el cráneo de perro etc. etc. Sin embargo, actualmente la mayor parte de la población usa de "pastillas" que coloca al interior de los recipientes, para evitar que las plagas consuman el maíz, y las formas

tradicionales de conservación, están en proceso de desaparición.

Esta serie de símbolos agrícolas de la troje en el entorno doméstico, reiteran que los mundos de sentido locales, están relacionados directamente con los modos de subsistencia. La riqueza polisémica de elementos que intervienen en su construcción muestra la complejidad de las cosmovisiones originarias, que despliegan hacia el territorio y hacia el interior de los hogares una serie de sentidos diversos. Estos sentidos elevan al maíz a una esfera ligada a la divinidad, que se expresa de manera múltiple y compleja de manera cotidiana, en distintos procesos de la alimentación, el trabajo y la organización. El maíz como producto agrícola fundamental, culturalmente, ha mantenido en la cosmovisión una relación e interacción simbólica con los diversos elementos del paisaje como cerros, manantiales, en un proceso dinámico, de entreverados sentidos y de confluencias diversas, que tratare a continuación.



Cuadro 86. Ofrenda de día de Muertos en Chiepetlán. Foto (Amaury Velázquez 2018).

III.4 Mitos símbolos y creencias asignados a lugares y paisajes.

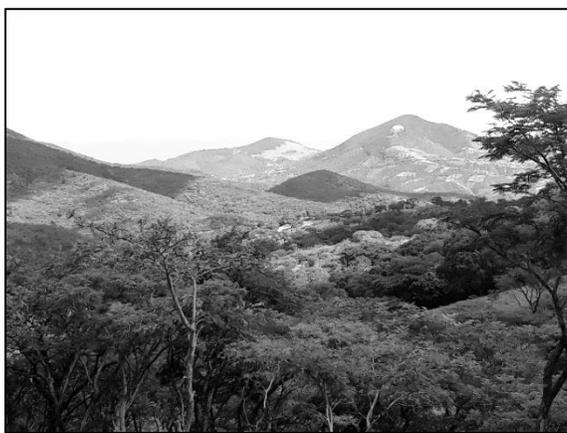
El paisaje tiene una importancia fundamental en la cosmovisión de origen mesoamericano, de los pueblos originarios. Hay que comprender que las creencias del entorno emanan necesariamente de una cultura particular, en este sentido (Nogué, 2007) afirmaba que “los paisajes se construyen socialmente en el marco de un juego complejo y cambiante de relaciones de poder, esto es de género, de clase, de etnia.” Esta construcción social histórica, basada en un modo de vida dependiente de la agricultura de temporal, implica que los cerros son concebidos como entidades dueñas del agua³⁵, y por lo tanto de los mantenimientos, como el maíz, las montañas y el paisaje fueron objeto del culto principal de la ritualidad antigua y aun de la presente. Las grandes elevaciones, son hasta la fecha concebidas como “deidades” para (Juárez Becerril, 2015) “se trata de entidades sagradas dotadas de cualidades mágico-religiosas, con las que los especialistas rituales mantienen una relación estrecha en constante reciprocidad, ya que es posible tener con ellas un intercambio benéfico, mediante un trato ceremonial”. Existen sitios menores del paisaje como rocas, manantiales etc., que se conciben igualmente como “entidades vivas” con la capacidad de intervenir en la problemática humana, curando enfermedades, entregando riquezas etc. El paisaje y sus elementos en conjunto, piedras, arboles, barrancas, constituyen elementos vitales dentro de la concepción de origen indígena, se consideran “seres” capaces de realizar “acciones”, estos elementos del paisaje son concebidos como “sujetos” dotados de conciencia y volición y no como “objetos” desprovistos de sentido y acción. Inclusive las zonas arqueológicas se conciben de cierto modo como “entes vivos”, y están relacionadas muy estrechamente con la idea de “los encantos”, son sitios considerados como puertas de entrada a lo sobrenatural, lugares que las personas deben de tener respeto, y mantenerse cautos en su estancia y relación. Esta relación simbólica de los pueblos con su entorno se explica en parte, debido a la cercanía cotidiana que tienen sus habitantes con su territorio, pues este no solo cubre las

³⁵ En este sentido Broda en su libro *El culto mexicana de los cerros y el agua* expresa que: “Fray Bernardino de Sahagún nos relata que, en la cosmovisión mexicana, las montañas se concebían "como si fuesen vasos grandes de agua, o como casas llenas de agua" (Sahagún, Historia General, l. XI; 1956, t.3:344 y 345); y que según los mexica, los cerros contenían las aguas subterráneas que llenaban el espacio debajo de la tierra. Este espacio era el Tlalocan —el paraíso del dios de la lluvia—, y de él salían las fuentes para formar los ríos, los lagos y el mar. Los cronistas del siglo XVI describen estos conceptos cosmológicos de manera evocativa)” en (Broda J. , 1982).

necesidades materiales objetivas, sino que también el territorio en su conjunto contribuye a satisfacer necesidades culturales emotivas o subjetivas de sus pobladores, de distintas maneras y por distintas vías. Necesariamente esta visión del territorio emana de una cosmovisión singular, que pone al humano a un lado de “capas” de otros “seres” incluidos los lugares y el paisaje, como entidades dotadas de conciencia y volición. Es necesario recordar la importancia de la recopilación y análisis de los mitos sobre el paisaje dentro del estudio de las cosmovisiones presentes, retomando la opinión al respecto de Alfredo López Austin:

Hoy los mitos se revaloran. Quedó atrás el desprecio que los consideraba primitivos, absurdos, oníricos, infantiles, enfermedades del lenguaje. Han sido tomados de nuevo en serio, aunque sea con la seriedad del científico y no con la del creyente. Los mitos son abordados hoy desde las perspectivas de múltiples disciplinas. Los folkloristas desmenuzan los motivos y tramas, persiguiéndolos en las profundidades de los siglos; los lingüistas se preocupan por el lenguaje y por el juego de las estructuras; los psicólogos buscan los resortes mentales íntimos de los relatos, y con los métodos y las técnicas más variadas, los especialistas develan misterios diferentes (tal vez demasiado diferentes) al ver los mitos desde los múltiples ángulos de la epistemología, la sociología, la etnología, la historia comparada de las religiones, la semiótica (Lopez Austin, 1996, pág. 26).

Los mitos explican el orden del presente en base a la interpretación cultural del pasado, el tiempo mítico es el momento en que “la realidad” obtuvo sus características actuales formado por las acciones de las entidades divinas sobre el entorno geográfico, la abuela



Cuadro 87. Cerro de Tlacuilotzin visto desde los campos de cultivo de Chiepetlán. Foto (A, Velázquez, 2018).

nana Isidra, narra desde el aspecto mítico, sobre la manera en que se conformó el paisaje cercano (cuadro 86), a la comunidad de Chiepetlán:

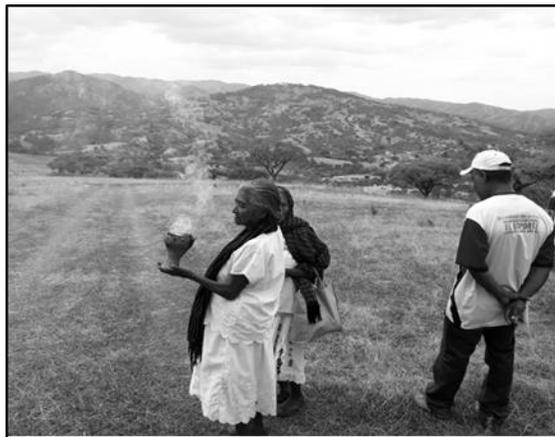
El cerro cercano de *Tlacuilotzin* junto con el cerro de *Cuálac* y el *Popocatepetl* estaban entre ellos como en una “competencia” para ver quién iba ser el “principal” volcán de México, el cerro de *Tlacuilotzin* tenía su “peón”, otro cerro con

figura como de persona, al que le mandó a avisar al cerro de *Cuálac*, que él estaba más avanzado, mandándole decir que mejor se quedara allá que ya no siguiera peleando. El mensajero se fue rumbo a *Cuálac* y ya estaba sobre la loma de la comunidad de *Tlalapa*, cuando lo agarró la noche, se acostó, bajó su carga y se durmió, amaneció y como no se había despertado, se volvió piedra y se quedó allí acostado con la carga petrificada que portaba su “costalito”. Por eso a ese cerrito le dicen ahora “el flojo”, por haberse quedado dormido. Entrevista a (Isidra, 2019) por (Amaury Velázquez 2019).



Cuadro 89. Cruz en el cerro de Ahuaquiahuitl es limpiada por el tlahmáquetl Jesus. Foto (A, Velázquez 2018).

cerro de *Ahuaquiahuitl* (encino de la lluvia) (*cuadro 88*). Ubicado al poniente de la comunidad, sobre su ladera se encuentra una cruz montada sobre un círculo de piedras,



Cuadro 88. Pobladores en un ceremonial desde el cerro del calvario, con el cerro de Quiautepec al fondo a la izquierda y a un costado su pareja la montaña Ahuaquiahuitl. Foto (A, Velázquez 2019).

ligeramente hacia arriba de la ladera donde está la cruz. La imaginación de los abuelos figura incluso sus brazos replegados sobre las laderas donde están los tecorrales y su vientre en la cima de la cumbre más alta, donde se encuentra un fértil terreno de labor,

Dentro del aspecto mítico de origen mesoamericano a los cerros se les considera poseedores de una “entidad divina” o “sobrehumana” capaz de comunicarse y entablar relaciones con otros cerros, dotados de las mismas capacidades. En algún momento del tiempo mítico se ordenaron en jerarquía y estatus. Una montaña de la comunidad, que se considera de esta manera personificada es el

(*cuadro 89*) donde piden la lluvia algunos pobladores, el lugar tiene formaciones rocosas naturales, entre los encinos formando un paisaje singular. Se cree que en este lugar existe un “encanto” pues algunas personas escuchan sonidos, como de golpes de campanas, o como de pedernales chocando. Del cerro *Ahuaquiahuitl* se dice que es “mujer”, y que su cabeza recostada está cerca de la cumbre,

esta relación del cuerpo con los cerros, está extendida entre los grupos nahuas así (Juárez Becerril, 2015) expresa que: “de esta manera, los volcanes tienen partes del cuerpo humano en su extensión geológica: rostros, pecho, senos, rodillas, etcétera, y sirven como marcadores para situarse en la montaña”. De *Ahuaquiahuatl* se dice que es una mujer que



Cuadro 90. El tlahmaquetl Jesús “pastorea” una parvada de Guajolotes. Foto (A, Velázquez, 2019).

tiene “riqueza”³⁶ y está casada con el vecino cerro de *Quiautepetl*. Don Jesús (Tlahmaquetl, Jesús, 2019) rezandero de la comunidad afirma que en un sueño vio, que le era “entregada una manada de guajolotes” subiendo por la ladera de la montaña de *Ahuaquiahuatl* y escuchó una voz que le decía “son tuyos”. Don Jesús realiza un “pastoreo excepcional” en dicho cerro, pues en vez de chivos, lleva

guajolotes en “manadas o parvadas” de entre cincuenta a cien animales (*cuadro 90*), a los cuales saca al monte, a comer hierba e insectos, las aves les obedecen diligentemente a sus silbidos corriendo a gran velocidad. El cerro de *Ahuaquiahuatl* muestra indicios de tecorrales antiguos de origen prehispánico, y tecorrales de piedra “modernos”, colocados por los campesinos a largo del trabajo de muchos años, las cuales dan forma al paisaje en terrazas superpuestas, favoreciendo con ello la siembra del maíz, al retener la tierra. En este sentido los paisajes locales están “construidos” literalmente, por el trabajo y el esfuerzo humano de varias generaciones, como afirmara Joan (Nogué, 2007) “las sociedades humanas han transformado a lo largo de la historia los originales paisajes naturales, en paisajes culturales” dándole un uso y sentido distinto al orden natural. Desde este punto estratégico se miran numerosos cerros de comunidades vecinas, como el *Cih tepetl* de *Cualac*, *Quiautepetl* de *Coachimalco*, el peñón donde está ubicado el poblado

³⁶ El concepto indígena local de “riqueza” implica no poseer mucho dinero, si no lo que se realiza, “fructifique”, riqueza entonces es tener mucho maíz producto de la siembra, o muchos animales producto de la cría, para cubrir las necesidades. Para obtener “la riqueza” la tradición de los abuelos cuenta, que es necesario estar bien con la mujer, tratarla bien, respetarla siempre, rezar siempre a las doce de la noche a dios, pedir por lo que se quiere tener y algo muy importante, ayudar siempre a quien lo necesite, sobre todo si son sus familiares, de una manera desinteresada.

de Tenango *Tepexi*, el cerro de *Tlacuiloyan*, y cerros más distantes de la cañada del río Tlapaneco. Por esta posición peculiar al cerro de *Ahuaquiahuatl* se le conoce también como el “mirador” por su privilegiada visibilidad. En este cerro se acostumbra recibir “el año nuevo”, durante esta fecha la gente se reúne en la cumbre, prepara pozole y miran donde relampaguea el cielo cerca de las doce de la noche, la creencia es que por donde se vio el destello del relámpago, por ese rumbo “entrará el año nuevo”, pronosticando con ello de manera diferenciada según el punto cardinal, un buen o



Cuadro 91. Restos de un sahumador prehispánico con mango de cabeza de serpiente encontrado en la comunidad. Foto (A, Velázquez 2019).

un mal augurio, cuando “entra el año por el norte” por ejemplo, se esperaba frío. Los mitos y leyendas revelan características semánticas relacionadas con los lugares, los pobladores narran que en el cerro de *Ahuaquiahuatl* han visto una “culebra gigante”, que ha espantado a las personas, incluso relatan haber visto en una joya (terreno de siembra) una “serpiente con plumas”³⁷. Esta creencia mítica en las serpientes como guardianas o espíritus del cerro, puede estar relacionada también con el culto prehispánico, como muestra la evidencia arqueológica, un poblador me mostro restos de cerámica de un sahumero fragmentado (*cuadro 91*) del tipo que se ha descrito como utilizado por los antiguos sacerdotes nahuas del posclásico, denominados *tlamacazque*:

La siguiente descripción de la labor de los *tlamacazque*: “Cuando la lluvia amenazaba, inmediatamente se apresuraba y tomaba su incensario, cuyo mango era largo y redondo, y lo sacudía. El incensario terminaba [en forma de] serpiente. Y la cabeza de la serpiente se sacudía también, también estaba hueco. En seguida, rápidamente soplabla sobre los carbones al fuego. Después, rápidamente lo llenaba de incienso sin hacer nada más que esto.

³⁷ González Pérez en su tesis, *Llover en la sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al Rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca* describe: “En la Sierra Negra de Puebla, en el municipio de San Sebastián Tlacotepec, las dos entidades sagradas más significativas son Tepechane, “el habitante del cerro” o “dueño del cerro”, y Achaneh, “la habitante del agua”. Ambas son al parecer advocaciones de una misma entidad, pero de carácter masculino y femenino, respectivamente. A Tepechane se le describe como “un abuelito” que mora en el cerro, pero también se le atribuye directamente el control sobre la lluvia y los distintos fenómenos meteorológicos. En tanto que Achaneh es descrita como una mujer blanca con cuerpo de serpiente con plumas. Esta segunda entidad tiene como nagual a la serpiente y la nutria, pero también se le relaciona con la sirena y la llorona o chocantena” (González Pérez, 2014).

Posteriormente ofrecía el incienso a las cuatro direcciones sacudiendo mucho el incensario]. Luego iba a todos los patios de los templos, ofreciendo y quemando incienso por todas partes. Así conjuraba y llamaba a los tlaloque. Así rogaba en pos de lluvia (González Martínez, 2011).

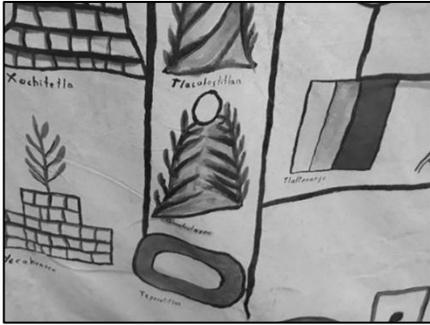
El sahumador llamado *tlemaitl* o mano de fuego, consistía en una cazoleta calada con el mango largo y hueco con forma de culebra y eran utilizados en las peticiones de lluvia³⁸ el fuego forzaba el aire y hacía silbar la cabeza de la serpiente. Esta relación de la serpiente con la presencia de agua es bien conocida por diversos pueblos nahuas, al respecto platican los pobladores que, en un cerro cercano, llamado *Cochahuitzin* ubicado en los límites al norponiente de Chiepetlán había manantiales abundantes, donde las señoras de la comunidad acostumbraban a lavar la ropa como narra una señora de la comunidad:

Un lugar que le decían cochahuitzin —ya se taparon los pozos— íbamos hasta allá a lavar, no ocupábamos casi jabón pues era agua buena. Mi abuelita nos llevaba hasta allá, nos hacíamos todo el día lavando, usábamos el amate para lavar la ropa, que quedaba muy negra por el trabajo de campo. Las hojas del amate se remolían en una cubeta, y se le ponía jabón, con las hojas se tallaba la ropa como si fuera cloro, se usaba el amate de hoja delgadita. Entrevista a (Arriaga, 2018) por (Amaury Velazquez 2018).

La tradición oral narra que hubo quien mato a la serpiente guardiana del agua, de *Cochahuitzin* que allí moraba, por lo que el agua dejó de brotar, secándose el manantial. Por ello es que, si antes alguien llegaba a ver alguna de estas culebras, no la mataba, como expresa López Austin:

Hay también un vínculo -o mejor, una identidad- entre los seres del otro espacio-tiempo y sus específicas creaciones. Entre los actuales totonacos, quien mata una serpiente queda expuesto a encontrarse con el Dueño del Agua, en la noche, durante el sueño. El dios le reclama la ofensa como hecha sobre sí mismo: "¿Por qué me mataste? No iba a herirte. Simplemente iba yo pasando." (Lopez Austin, 1996, págs. 82-83).

³⁸ El arqueólogo López Lujan en su artículo *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumadores al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan* describe así los sahumadores: "El mango suele rematar con la cabeza de una serpiente, animal adscrito por los antiguos nahuas al complejo simbólico de la tierra, el agua y el fuego. Esta conexión parte de su conducta reptante y de que su cuerpo alargado y ondulado era equiparado a las corrientes de agua y los rayos de una tormenta. Estos últimos concentran una energía sumamente poderosa, considerada a un mismo tiempo peligrosa y con carácter generativo, la cual actúa sobre la faz terrestre en unión con las precipitaciones enviadas por Tláloc" (López L. , 2012).



Cuadro 93. Glifo del cerro de Quiautepec según Galarza en la copia expuesta en el museo comunitario. Foto (A Velázquez 2018).

Otro lugar del paisaje de gran importancia simbólica es el cerro de Quiautepetl, el cual fue un punto vital en la petición de lluvias de Chiepetlán durante muchos años, este lugar aparece representado en el lienzo III (Galarza, 1972) como un cerro que encima tiene una piedra redonda, (cuadro 93), que probablemente representa un gota de lluvia. En las laderas del cerro de Quiautepec hay piedras naturales de grandes dimensiones, algunas inscritas con petroglifos, en la cima existen vestigios arqueológicos. Quiautepetl era el cerro principal “ritualmente” del desaparecido poblado del pueblo de Quiautepec. Aun se pueden ver en sus inmediaciones, algunos muros de adobe en pie del templo cristiano, otrora dedicado a San Sebastián³⁹ en el punto conocido como la cuadrilla, cerca del camino de terracería que

conecta a Chiepetlán con la carretera a Olinalá. Las narraciones de los abuelos recuerdan que antes subía a la cumbre (Cuadro 92), una rezandera de Chiepetlán a pedir la lluvia en ese cerro, se colocaba en medio de las piedras, rezaba a los ángeles de la lluvia, quienes no “la soltaban”



Cuadro 92. Vista del paisaje local desde la ladera del cerro Quiautepetl. Foto (A, Velázquez 2019).

“hasta que hiciera bien su trabajo”. Tras el despojo por parte de la comunidad de Coachimalco, posterior a la revolución, de los terrenos de Quiautepec, al apoderarse algunos vecinos de ese pueblo de

³⁹ El Santo de San Sebastián se encuentra en propiedad, de la comunidad de Chiepetlán, la gente del barrio de San Sebastián en el actual Chiepetlán, tenía su origen en el vecino poblado de Quiautepec.

los títulos de propiedad, y tras la dispersión de la gente, los vecinos de Coachímalco ya no permiten subir más a ese cerro.

Además de la asignación cultural de un “genero”⁴⁰ a las montañas (mujer, hombre) la cosmovisión indígena, conceptualiza a los montes como “entidades” a las que se atribuyen cualidades “humanas” y establecen relaciones “sociales” o incluso “maritales” entre sí, por ejemplo, el cerro de *Quiautepetl* (cerro de la lluvia) es el “esposo” de la montaña (*Ahuaquiahuitl*). En Chiepetlán esta creencia de que existen “parejas”⁴¹ de cerros es compartida por comunidades nahuas vecinas. De la comunidad de Chiepetepepec se cuenta el mito local, donde se narra que el fundador de dicha comunidad se asentó allí, después la ruptura de la pareja fundadora de Chiepetlán llamados “Chepe” y “Chepa”. El señor Chepe se va de Chiepetlán y funda el pueblo de *Chiepetepepec* mientras su exmujer Chepa, se queda en Chiepetlán. Se dice que Chepe se convirtió en el peñón de *Chiepetepepec* el cual es el cerro varón y el cerro “la coneja” la mujer con la que se casó en nuevas nupcias. Los pobladores vecinos de *Chiepetepepec* por otra parte tienen la costumbre de “casar” los dos cerros para pedir la lluvia y las cosechas. Estos mitos derivan de un cierto sustrato histórico, basado en personajes de cierta manera “reales” que son convertidos en antepasados míticos, y deificados al formar parte del paisaje ritual, estos antepasados se transforman, como montañas en un punto simbólico crucial, de la veneración colectiva.

Esta visión antropomórfica del paisaje es de antiguo cuño en los pueblos originarios, ciertos especialistas rituales, son más conscientes de esta simbolización del territorio, pues interactúan con los lugares y las montañas de forma más intensa, frecuentemente llaman y dialogan con los cerros y el paisaje durante ciertas ceremonias, los ritualistas

⁴⁰ Juárez Becerril afirma que: “Para Stanislaw Iwaniszewski, la noción de considerar a las montañas según su género se debe a la forma del cerro: Los cerros masculinos del Altiplano (Pico de Orizaba, Cuatlapanga, Pinal, Tenco, Popocatepetl) tienen una forma cónica trapezoidal (como la de un cono cortado a la mitad, véanse Cerro Gordo y Teutli) [...] Por otro lado, los cerros femeninos (Sierra Negra, La Malinche, Iztaccíhuatl, Nevado de Toluca) hicieron explosión en el remoto pasado geológico destruyendo todo el aparato volcánico con sus características formas piramidales y, en consecuencia, actualmente presentan formas extendidas, alargadas y redondeadas(...) Iwaniszewski no pierde de vista lo relativo de estas suposiciones, ya que es consciente de que la construcción social del género depende de la percepción que tengan las comunidades” (Juárez Becerril, 2015).

⁴¹ El caso más conocido de “parejas” de montañas las constituyen los volcanes del *Popocatepetl* y *Iztaccíhuatl* para los nahuas de los valles centrales de México, hay que recordar que los grupos nahuas de la montaña de Guerrero provenían de Xochimilco.

locales participan en las celebraciones de lluvia en diversos sitios, en cerros como *Cohtepetl*, *Ahuaquiahuatl*, *Ahuacoztempan*, así como en las celebraciones de pueblos vecinos. Estos cultos colectivos implican también un intercambio de información ritual, en la petición de lluvias próxima a San Marcos entre abril y mayo la comunidad de Chiepetlán, invitaba un ritualista originario de Coachimalco a pedir la lluvia junto con el rezandero local don Jesús, el cual recuerda:

El Tlamaquetl que viene de Coachimalco me dijo: tienen que estar todos muy en silencio. En la grieta le piden que no pegue mal aire, que no tire la milpa, que no haga mal aire. —



Cuadro 94. Autoridades de bienes comunales del periodo 2016/ 2019 junto a la grieta donde sale el aire. Foto (A, Velázquez 2018).

Jesus, 2019) por (Amaury Velázquez, 2019).

¿Verdad que tu fuiste y estuviste muy en silencio? — me dijo, por uno que diga algo; ya valió, que haiga silencio como si no estuviera la gente, que estén en silencio —a que sube mucha gente si no sirve— y se están emborrachando, tienen que ir limpios. Me dirigieron y yo lo llevé en mi corazón. Entrevista a (Tlahmaquetl,

El lugar donde se realiza la ceremonia referida presenta una formación natural de rocas calcáreas donde es visible una grieta (*cuadro 94*), una pequeña oquedad a nivel del piso donde “nace” el aire, este sitio es parte del “recorrido ritual” de petición de lluvias. Al lugar le sacrifican como “ofrenda” un guajolote, el cual degüellan, vacían la sangre en la boca de la cueva, mientras con rezos en náhuatl el *Tlamahquetl* “suplica”, para que el aire no dañe la milpa y traiga las nubes. De allí caminan en procesión subiendo hacia la cruz del calvario del cerro de *Ahuacoztempan*, donde sacrifican un chivo y preparan la comida, la ceremonia se hacía siguiendo las indicaciones del *Tlamaquetl* vecino de Coachimalco, el buche del guajolote se infla y se toca ritualmente como una tamborita, el cuero del chivo desollado se cuelga en un árbol, y a la cabeza la portan bailando. Una actividad ritual significativa, es que elaboran figuritas hechas de pinole de maíz con piloncillo, donde se

representan las figuras de cada uno de los cerros del paisaje cercano y distante, como el *Popocatépetl*, los cerros *Tlacuiloyan*, *Quiautepetl*, *Cohtepetl* *Cuahtepetl*, entre otros. La investigadora (Juárez Becerril, 2015) afirma que: “en la época prehispánica, durante una de las fiestas principales, denominada *Tepeilhuitl*, o fiesta de los cerros, celebración correspondiente a *Tláloc*, la gente hacía imágenes de los cerros poniéndoles caras los ojos y la boca”. En palabras del *tlahmaquetl* las figuras elaboradas representan las montañas de todo el “país”, las imágenes simbolizan también los ángeles trabajadores de la lluvia, así como dos culebras que representan el espíritu del agua, la lluvia y el arcoíris. Todo el ritual sucede en el sitio del cerro del calvario, alrededor de la cruz, y de dos piedras que tiene en custodia el “mayordomo” que representan un hombre y una mujer, niños y señoras danzan todo el día en círculo cargando las figuras que representan los cerros, portando una corona de ramas de ahuehuete sobre la cabeza. En la celebración se daba de beber un atole hecho de maíz molquite fermentado, a todos los participantes incluidos los niños, mientras tocaba la banda de viento ciertos sones especiales dictados por el *tlahmaquetl*, por último, regresaban a los “ídolos” a la casa del mayordomo, donde seguía la celebración del ritual, la señora Isidra lo describe así:

Empezábamos a bailar, alrededor de la Cruz del calvario, el guajolote se traía, el buche lo limpiaban los señores y lo inflaban como una tamborita, y así andábamos bailando, hacían una bebida del maicito más agarrado, un atole que lo hacían desde nueve días antes. La olla se ponía, machucaban panela y con el maicito molido, se sentía sabroso, allí lo tienen que tomar todos. A los cerros se les hace una ofrenda para pedir la lluvia, sus figuras se hacen de pinole de maíz con piloncillo, se hacen sus figuritas que son bailadas por niños y señoras. Entrevista a (Isidra, 2019) por (Amaury, Velázquez).

El cerro de calvario (*cuadro 95*) se considera un sitio muy delicado y la participación en este tipo de rituales se toma con mucho respeto y fe, porque se considera que el escepticismo o falta de creencia durante la participación puede traer consecuencias negativas, como expresa una pobladora que narra ciertos detalles:

Cuando la persona no cree las cosas, pasan cosas, aquí con mucho respeto se hace todo, nada de estar chanceando, tendíamos un petate nuevo y unos manteles y ahí es donde íbamos poniendo los “angelitos” de pinole, los señores *tlahmaquetl* vienen de fuera con sus mujeres,

ellos nos enseñan desde que agarramos un quehacer eso nos va tocar, se hacían tamales nejos, se hacía el nixtamal con ceniza, con hoja de maíz, lo hacíamos en abril o mayo.

Terminando la parte del ritual realizado en el cerro del calvario, de regreso a la comunidad se llevan los ídolos a casa del mayordomo, se sacrifican ritualmente las figuras de pinole de los cerros, los ángeles y las culebras con un palito de madera se pica su “corazón” y se parten en pedazos para que sean consumidas por todos los presentes incluidos los niños.



Cuadro 95. Petróglifos en el cerro del calvario dañados con grafitis. Foto (A Velázquez 2019).

III.5 Un paisaje humano, creencias relacionadas con el agua y los manantiales

De vital importancia en estos ceremoniales, es la participación en la danza de los niños en la petición de lluvias, pues existe la creencia de que existen ciertos pequeños, que nacen con la cualidad de cuidar el agua, llamados en la zona “*chipiles*” en otras comunidades estas personas son llamados *Tonalequeh* (los dueños del tonal) o “caballeritos”. De dichos infantes la creencia es que, por las noches, al dormirse vuelan como “bolas de luz” hacia los manantiales a cuidar el



Cuadro 96. Una deidad prehispánica que descendía de cabeza era Tzontemoc (el que baja de cabeza) Foto Lapida de Tepetzintla en el museo de Antropología.
oai:mexicana.cultura.gob.mx:0010000/0195552



Cuadro 97. Niños de la comunidad comiendo Sandia. Foto (A, Velázquez 2019).

agua. Se sabe que un niño puede ser un *chipil* porque cuando la madre

está embarazada el niño “desaparece” del vientre de su madre, para que pueda regresar la mamá tiene que acostarse a dormir. A veces el niño nace, y tiene la mollera hundida, se explica esto en razón de que, como *chipiles* “se lanzan como estrellas fugaces cayendo cabeza abajo sobre los cerros” (cuadro 96), por eso los niños tienen marcado el impacto en la mollera (algunos creían morían por ello al nacer). Cuando el niño ya nació y está creciendo, bajo su cama se coloca una

veladora encendida, un vaso de agua a o brazas de carbón, para que el niño tenga “fuerza” en el combate que realiza con otros *chipiles* para cuidar el agua y no sea vencido. Esta cualidad de seguir siendo *chipiles*, y cuidar el agua se mantiene en raros casos, hasta la edad adulta. Se cuenta que un anciano de la comunidad tenía su compañera, con la que volaba, una muchacha con la que se encontraba por las noches como estrella de luz (como *chipil*) una vez tenían el encargo de llevar el agua a otra comunidad, pero se quedaron a descansar en un paraje, y el agua se quedó allí, ahora brota el agua en lo alto del cerro:

Un señor que era chipile, me conto que él tenía su pareja, una mujer más joven con la que salía por las noches en el sueño a cuidar el agua, juntos como estrellas, una vez en una ladera de por aquí cerca, se sentaron y el agua se quedó y ya no se fue. Y pues ya no pudieron cumplir el encargo de su jefe, de llevar el agua a donde les encomendaron (Entrevista a un poblador).



Cuadro 98. Manantial de Apalancatl (agua hedionda) (A, Velázquez 2018).

De cierta manera los niños⁴² denominados chipiles son una “encarnación humana” encargada de cuidar los lugares del paisaje donde brota el agua (cuadro 98), estos niños se consideran mantienen una relación anímica muy cercana con los manantiales. Se cuenta que lo chipiles tienen la capacidad de modificar los cursos de agua modificando indirectamente el paisaje y la vida de las comunidades, se cuenta que “los chipiles taparon un pozo con una piedra, en la parte alta del curso de una barranca de Chiepetlán el agua se fue, y brotó más abajo en el pueblo de Acatenco donde ahora nace el río”. Cuando los niños mueren siendo pequeños se les considera que son “angelitos” y tienen una relación simbólica como “difuntos chicos” con la lluvia. Igualmente se considera que cuando una persona adulta murió antes de “casarse” siendo “inocente” forma parte igualmente de los “ángeles” que en la cosmovisión indígena están muy relacionadas semánticamente con los *Tlaloques* o *Ahuaques* prehispánicos entidades moradoras de las nubes. La relación entre los manantiales y la entidad anímica de las personas conocida como “sombra” o “tonal” es una creencia de gran arraigo en la comunidad, este es el punto que tratare con más detalle a continuación.

Existe un manantial en la comunidad denominado *Tonalaatl* (agua de sombra) o *Tonalapa*, (cuadro 99) que está ubicado en una barranca del lado oriente-norte en el cual

⁴² Johanna Broda considera que: “Los niños era concebidos como seres pequeños al igual que los tloques o servidores del dios de la lluvia; ellos personificaban a los cerros mismos, pero también guardaban una relación especial con el maíz. Estos ritos se realizaban desde el mes prehispánico de XVI *Atemoztli* (correspondiente a diciembre) hasta IV *Huey tozoztli* (abril) para provocar la caída de la lluvia y fortalecer el crecimiento de la planta del maíz” (Broda J. , 1982).



Cuadro 99. Manantial de Tonalatl, donde se recoge agua para curar la pérdida de sombra. Foto (A, Velazquez 2019).

acudían a traer agua para curar la pérdida de “la sombra”. El susto⁴³ es considerada antropológicamente una “enfermedad cultural” de tipo psicológico, originada por el espanto por diferentes motivos (provocado por una serpiente, una caída, un accidente, fuego, agua etc.), lo que ocasiona que punce la cabeza, debilidad general. La sombra o *tonalli*, en la cosmovisión *nahuatl* es una de las entidades anímicas presentes en el cuerpo humano, que tiene su residencia principal en la cabeza. La creencia es que la sombra se puede quedar en la tierra⁴⁴ al quedarse dormido sobre ella; por lo que cuando las madres de la comunidad iban al trabajar al campo, y dejaban a

su hijo acostado sobre la tierra, al levantarlo, lo llamaban por su nombre y lo invitaban a irse de allí, pues se cree que la sombra acude al llamado del “nombre” de su poseedor. Para realizar la curación de “levantar la sombra” tenían que traer agua del manantial de *Tonaatl* a la media noche; al llegar al sitio lanzaban una piedra al agua, y gritaban el nombre del paciente llamando a la sombra que acuda al agua, al irse acercando seguían tirando piedras al agua diciendo; ¡fulanito vengo por ti! si escuchaban algún ruido de un animal que les espantara no debían de hacer caso, y tenían que seguir caminando sin tener miedo. Al llegar al manantial depositaban una piedrita de copal blanco en el agua (*Bursera bipinnata*.) y recogían esa agua con un bule (*Lagenaria siceraria*) en el que colocan en el interior otra perla de copal llamando nuevamente a la sombra por su nombre; diciendo ¡fulanito ya nos vamos! (Cuando cargan el bule en brazos, ya no debe tocar el recipiente

⁴³ Antonela Faggeti narra como en los rituales de Puebla los especialistas ceremoniales llamados localmente *ixtlamatki*: “solicitan a —los cerros deidades telúricas su intervención para sanar a un paciente: —En los ritos de limpia, *ixtlamatki* invoca a los cerros (*tepeme*), llamados por los abuelos «nuestros padres»: *Tsitsintepetl*, *Cuixtepetl*, *Istaktepetl* y *Kovatepetl*, antiguas divinidades protectoras de sus hijos, quienes viven en los pueblos que los mismos cerros rodean. A ellos les piden ayuda para encontrar al *tonal* del paciente extraviado por un susto o encerrado en una cueva” (Faggeti, 2010).

⁴⁴ Según el etnólogo Alessandro Lupo: “los huaves del estado de Oaxaca consideran que la Tierra es “un ser voraz, pronto a apresar y devorar cualquier fuente de energía (material o espiritual) que acierte a ponerse a su alcance” (Lupo, 1995).

la superficie de la tierra, — pues se cree que se queda en ella la sombra—) y van golpeando reiteradamente el bule con la mano, llamando de nuevo ¡fulanito ven conmigo! y seguían caminando, diciendo ¡fulanito no te vayas! y así todo el camino hasta llegar a la casa donde están curando al enfermo. Allí el curandero toma el pulso y chupa con el agua los brazos, la sien, la nuca, y luego rocía en cruz el agua sobre la cabeza del enfermo, y dan de beber el agua al convaleciente, inmediatamente se ve mejoría, le da sueño al enfermo y duerme tranquilo. Cuando la pérdida de la sombra es muy fuerte, es necesario que curen a la persona dos hombres y dos mujeres, alternadamente. Actualmente ya pocas personas acuden al manantial de *Tonalaatl* y está semiabandonado cubierto de hojas, pues son pocas personas las que acuden, debido a que, aunque sigue siendo habitual este tipo de curaciones, usan el agua disponible en casa por la dificultad del proceso. Los pobladores consideran que el agua de *Tonalaatl* es especial, pues donde el agua brota de manera superficial, beben los pájaros, los colibrís, las abejas, etc. se opina que estas criaturas son muy cercanas a los ángeles y la saliva presente en el agua, es parte del elemento curativo.

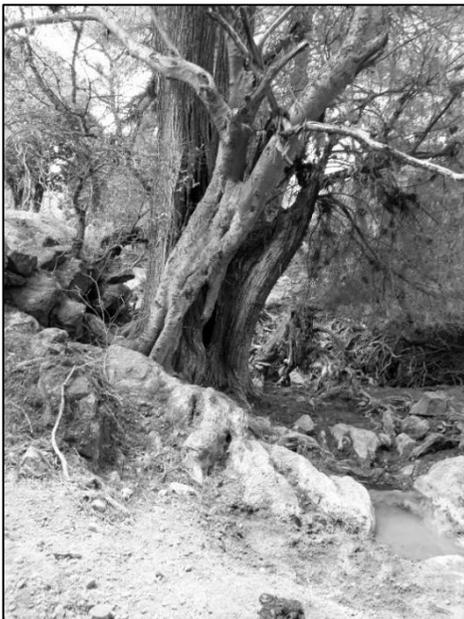
Esta relación simbólica con los manantiales tiene muchas vertientes, debido a que el agua es por razones obvias, un elemento central en la cosmovisión nahua, además una de las actividades cotidianas más habituales es el acarreo de agua para beber, lo que implica una interacción frecuente con los manantiales. En Chiepetlán actualmente existe una red compleja de tuberías y bombas que suministra agua proveniente de un manantial de “agua salada”, que los pobladores usan únicamente para lavar los trastes, lavar la ropa, el



Cuadro 100. Manantial de atl tzopelic o agua buena. Foto (A, Velázquez, 2019).

nixtamal etc. aunque para beber usan exclusivamente el agua de los manantiales pequeños, la calidad del agua varía según el ojo de agua, la más usada para beber es dulce y a veces le llaman agua zarca, por la blancura de los minerales presentes en ella, habitualmente dicha agua no se hierva. De ciertos manantiales existe la creencia que son lugares donde existen presencia de ciertas

“entidades”, un manantial de singular importancia es “agua buena” “*atl tzopelic*” (agua dulce) (*cuadro 100*) los pobladores van a acarrear el vital líquido con sus burros, cerca de ahí hay un paraje donde se cuenta que aparece un “toro” entidad que simbólicamente se relaciona con lo sobrenatural, el monte, lo salvaje. Al respecto es de interés esta relación entre “lo natural” como espacio al margen de lo “cristiano” en relación con la presencia de agua, se cuenta el caso de una pequeña represa que construyeron hace algún tiempo en la comunidad donde se ahogó un muchacho. Con motivo de recoger la sombra del difunto en el agua, sus familiares rociaron agua bendita muy frecuentemente, con lo que la presa se dice sin pretenderlo se terminó secando. La creencia explica que es necesario “un poco” de la presencia de dichas entidades naturales “no cristianas” en el monte o en el agua para que el agua se mantenga “viva” y el agua bendita en exceso impidió esta relación. Otro de los sitios donde hay agua, es el llamado “el ojito de agua” cerca de él lugar llamado “el tanque” en la barranca de los ahuehuetes (*cuadro 101*), las mujeres iban a lavar al río y llevaban su batea de madera de ahuehuete, en esas mismas bateas se bañaban ellas o a sus hijos, este sitio estaba abajo del camino de terracería a Tlapa, que hoy es parte de la carretera recientemente asfaltada, en este punto se encuentra el sitio conocido como “el catrín” que ahora cruza un pequeño puente pluvial, al pie de un amate, donde se cuenta



Cuadro 101. Punto conocido como el tanque en la barranca de los Ahuehuetes. Durante su construcción se encontro un entierro de piedras redondas de rio. Foto (A, Velázquez 2019).

que se aparece un individuo como narra un transportista de la comunidad:

Quando iba llegando a la barranquita que le decimos del catrín, vi que había una bolsa colgada en una rama con la luz del carro, puse atención pues; — como decían algunas personas que veían cosas en ese lugar, un señor contaba que había en ese sitio una ollita con monedas—, en eso que se atraviesa un hombre desnudo, corriendo hacia la barranca, bajó hacia donde le dicen el tanque, agarré y me fui y le dije a los demás señores, ahorita que nos vayamos vamos a pasar a ver, la fecha era para una fiesta de san Sebastián del 29 de enero en Acatenco, pasamos de regreso pero ya no había nada... pero si es cierto

que se ven cosas en ese lugar (Entrevista a transportista, 2019).

Mas adelante del lugar conocido como “el tanque” hay un promontorio donde hay piedras con figuras naturales, una la rompieron algunos desconocidos, en un intento de saqueo; la piedra figura una mujer de pie, con los ojos ligeramente marcados, e insinuados por hechura humana. Otras piedras según la imaginación “relativa” del observador parecieran ser cráneos o personas, respecto a las leyendas del sitio, solo se relaciona la creencia que en el tiempo mítico “del eclipse” muchas personas y seres “se quedaron convertidos en piedra” por las características del sitio, probablemente fue un lugar de la naturaleza, motivo de culto en tiempos prehispánicos, pues existen oquedades naturales pequeñas donde se deposita el agua de lluvia. Esta barranca va a desembocar hasta el “rio



Cuadro 103. Piedras bolas en el museo comunitario de Chiepetlán. Foto (A, Velázquez 2019).

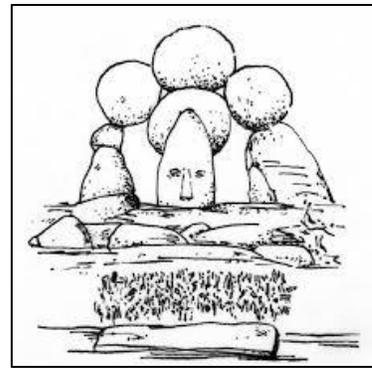
salado” seguido por el rio Tzitzintla, por allí caminaba la gente, rumbo a Tlapa para vender leña en una dura travesía. En el lugar conocido como “el tanque”, al escarbar para hacer una cisterna de la comunidad, encontraron numerosas bolas de piedra de gran tamaño (cuadro 103), estaban apiladas marcando algún punto especial. Es notorio que en el Lienzo III que marca los linderos de la comunidad, aparecen marcados varios sitios con piedras redondas (cuadro 102), fijando linderos de importancia o puntos de veneración ritual. Como dato comparativo las piedras redondas en las zonas mixtecas de Guerrero y Oaxaca⁴⁵, son apiladas en altares y se les relaciona con el culto al rayo y a la lluvia, mixtecos y zapotecos respectivamente concebían que donde estaban estas piedras, moraba “el señor del rayo” (cuadro 104) el cual “se deja ver” (se aparecía) a veces en los lugares como una persona, es curioso que cerca de donde encontraron estas piedras, han visto un ser conocido como “el catrín”, que por las



Cuadro 102. Representaciones de puntos con nombre de piedras redondas, en la copia del lienzo III hecha por el artista Baltazar Godoy Teodocio. Foto (A Velázquez, 2019).

⁴⁵ González Pérez, D. (2014). Llover en la sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al Rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca, México.

características bien podía identificarse como heredero del complejo simbólico del “rayo”, asimilado en el presente a una figura similar al diablo. Anteriormente en esta barranca la labor cotidiana de los varones era cortar madera, aserrar tablones de ahuehuete para sacar tablas. Esta madera es muy especial, no se pudre ni se pica, si se moja, no se tuerce ni le afecta el agua, los carpinteros elaboraban mesas, sillas etc., de esta madera estaban hechos los santos antiguos, como el san Miguel que en los rezos nombran “San Miguel *Ahuehuetitlan*”, hay que decir que el ahuehuete también participa en el complejo simbólico que se relaciona con la lluvia, pues sus hojas se ocupan, como coronas en las peticiones de lluvia, este árbol está en peligro de extinción.



Cuadro 104. Deidad de la lluvia de la comunidad mixteca de Cahuatachi, Gro., rodeada de bolas de piedra que simbolizan las gotas de la lluvia, según Schultze-Jena. Imagen en (Broda J. , 2008).



Cuadro 105. Piedra conocida como las “constelaciones” en la barranca Teyahualco. Foto: (A. Velazquez. 2019).

III.6 Las piedras como elementos vivos del paisaje

En otra barranca llamada *Teyahualco* o “piedra redonda” (de *tetl* piedra, *yahualli* círculo, cosa redonda y *co* partícula locativa —en, lugar) existe una gran piedra vertical (cuadro 105) semi redonda en forma de gota acostada sobre el piso con perforaciones circulares⁴⁶ dispuestas en cruz que algunos pobladores llamaban “las constelaciones” se creía que figuraban agrupaciones de estrellas, llamadas localmente “las cabrillas” (las pléyades) estos círculos grabados en la piedra, son mojados

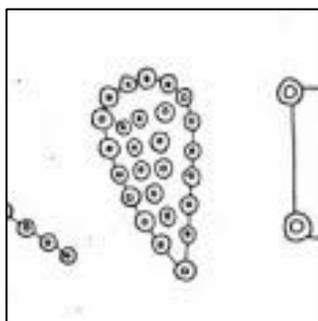
⁴⁶ Juárez Becerril en su libro *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central* expresa: “llama la atención una serie de oquedades denominadas pocitas. Se trata de piedras con hoyitos, formados por la erosión natural de la piedra y/o tallados a mano, en donde puede circular el agua. Al verterse el líquido en su superficie, el exceso de agua forma los contornos de animales, conducidos por sus canalitos y derramados en distintas direcciones Muchas veces estas pocitas son conocidas por los pobladores como “hoyitos”. Tal es el caso de los pobladores de San Bernabé Ocoatepec, que bañan al santo patrono en ellos para pedirle, así, la lluvia. En Coatepec, Morelos, si el agua que contienen las oquedades de las rocas es verde, significa que la lluvia continuará; pero si el agua es rojiza, quiere decir que habrá sequía y que, por lo tanto, no hay que mover la tierra” (Juárez Becerril, 2015).

cotidianamente con la humedad de la barranca. Una posible interpretación de la importancia arqueoastronómica de esta representación celeste es que, en la ceremonia de encendido del fuego nuevo de los Mexica, la hacían tomando en cuenta la posición de las Pléyades (*cuadros 106 y 107*) según Torquemada:

“Al llegar la media noche el encendido del fuego nuevo según Torquemada este momento se establecía cuando llegaban al centro del cielo las pléyades o cabrillas” (López A. , 1963).



Cuadro 106. Fotografía 66. Constelación de las Pléyades o Cabrillas. Imagen compuesta de las Pléyades Imagen Digitized Sky Survey.



Cuadro 107. Representación prehispánica de las pléyades “tianquiztli” en nahuatl. Fuente: Imagen de los Primeros Memoriales, compilados por Fray Bernardino de Sahagún.

Muy cerca de allí, descendiendo de Teyahualco está el paraje denominado “la mujer de piedra” (*cuadro 108 y 109*), una gran roca que en la explicación mítica local se dice: cayó del cielo junto con la piedra blanca que está del lado de Quiautepec, cuando hace mucho tiempo se oscureció el cielo en una especie de eclipse que duro cuatro días. Nana isidra narra su

experiencia con la “mujer de piedra”:

Dicen que cuando hubo un eclipse, vieron nuestros antepasados que cayeron unas bolas de lumbre, una cae para allá, donde se conoce como la piedra blanca, y otra cae para acá, por la barranca de *Teyahualco* encima de otras piedras cayó. A la piedra se le ve su cara de mujer, pero está, así como acostada, como boca abajo. Una vez me dolían las rodillas y los pies y no podía dar ni un paso, entonces teníamos unas vaquitas, —decía mi esposo —ya te cansaste—ve a levantar milpa, —no mejor ve a ver a los animales me dice. —Le contesto: —¡Ay! no puedo caminar pronto—me vayan a ganar —digo, —no dice, échale antes de que se vayan. Y ya me fui, y llegué dónde está la piedra, estaba así abajo y yo estaba arriba sentada sobando mis pies y como si alguien me hubiera iluminado; —yo dije si esta piedra esta así, yo siento que me va hacer un remedio, yo siento que dios la mandó a esta tierra no para que no más este durmiendo —yo así pues dije, —yo estaba así sentada y que jalo tres piedritas comencé a machacarlas y que le hablo: —¡divina piedra! si tú me quitas estos dolores te voy a traer tú veladora, te voy a traer tú alumbrado —le dije, y bien bien, me machuque con esas piedras y que se las pongo; —aquí dejo mis dolencias. —Va usted a

crear; cuando me paré ya no está el dolor y ya puedo doblarlos. Al otro día temprano, le llevé una veladora, ahora ya varias personas van a verla y le ponen también veladoras, la gente lo que ve que hacen, lo hace, pero no saben bien a bien ni por qué. Entrevista a (Isidra, 2019) por (Amaury Velázquez).

Esta historia individual, es un ejemplo claro de como las acciones particulares sobre al paisaje pueden convertir un lugar, de por si dotado de significados culturales basados en el mito, en un sitio ritual, frecuentado por distintas personas en un acto de culto al paisaje, con un fin terapéutico. Un paréntesis debo hacer aquí respecto a mi trabajo etnográfico a través de la observación participante, que implica para mí; el respeto total de las creencias locales y esto implica frecuentemente participar y sumergirme también en las formas de culto al paisaje, lo que me lleva a convivir más íntimamente con las formas culturales locales de “ver y sentir el mundo”, una anécdota vivencial en este sentido, la debo mencionar aquí:



Cuadro 108. Nana Isidra con sus tres nietos, en el sitio llamado la mujer de piedra. Foto: (A, Velazquez, 2019).

Acompañé a Nana isidra, a conocer el lugar llamado “mujer de piedra”, junto a ella y sus nietos colocamos una veladora en señal de respeto a la piedra, cuando un pequeño remolino se levantó sorpresivamente enfrente de nosotros, elevando consigo hojas caídas de encino dando vueltas, el remolino fue subiendo, tornándose más ancho sobre la cuesta de la cumbre donde está recostada la mujer de piedra. Las hojas secas parecían

mariposas marrones, volando suavemente ascendiendo en círculos en medio de la encinera y el pedregal, después de unos segundos desapareció súbitamente el remolino. Cuando conté este suceso a los pobladores, lo interpretaron como que “el poder de la piedra” se nos había mostrado (Amaury, Velazquez, 2019).



Cuadro 109. Interior del pequeño nicho natural donde se colocan las veladoras a la mujer de piedra. Foto : (A, Velázquez 2019).

Existe desde tiempos mesoamericanos un “culto a las rocas” como sitios donde moran espíritus o entidades, por lo que se les trata con “mucho respeto” pues se dice que las rocas pueden llevarse “la sombra” de las personas, no se les ofende ni se les insulta⁴⁷.

En la comunidad se cuenta del caso de una señora, que en un sitio ritual tropieza con una

pedra, cae se golpea la cabeza, y “maldice” a la piedra, la señora tiempo después perdió la vista, la falta de respeto a la roca se consideró en opinión de los pobladores, lamentablemente, la causa.

De ciertos lugares se dice que “son delicados” como el cerro del Calvario, lo que implica que no se les debe faltar el respeto a “el lugar” que a veces castiga con la muerte las ofensas, por lo que el comportamiento de los abuelos en ciertos sitios era de mucho respeto y veneración. Había rocas, como el lugar conocido como piedra blanca (*cuadro 110*) cerca del poblado vecino desaparecido de Quiautepec que se contaba inclusive que la piedra se “comía a la gente” como narra un maestro de la comunidad:

⁴⁷ Paola Peña Millán (2017) en su tesis *Rituales y fiestas en los cerros de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac Estado de México* expresa que: “Respecto a la comunidad de San Jerónimo Acazulco los habitantes aún tienen la idea de que las piedras son entes sagrados, que requieren veneración y ofrendas para así poder ayudar a las personas. De acuerdo con los relatos de algunos pobladores en piedras cohabitan entes anímicos, que fungen como guardianes del cerro y en otras Jesucristo dejó elementos de su presencia, lo que las convierte en sagradas” “Son las huellas de Dios” según (Peña Millán 2017). Juárez Becerril expresa sobre el simbolismo de las piedras: “Por otro lado, en Cuentepec, Morelos, existe un culto a la piedra, considerada como el lugar donde habitan y descansan los airecitos, seres que controlan las nubes. Las “piedras sagradas”, como se les denomina, son celebradas por 52 hogares que las poseen, en una larga ceremonia ritual que inicia el 15 de agosto y finaliza el 28 de septiembre” (Juárez Becerril, 2015).



Cuadro 110. Punto conocido como la piedra blanca, en la orilla de la carretera de terracería. Foto: (A, Velázquez 2009).

Hace mucho tiempo contaban los habitantes del pueblo de Quiahutepec que en cierta ocasión el día empezó de pronto a oscurecer sin que hubiera nubes que ocultaran el sol (...) como ya había pasado mucho tiempo y el sol no salía, la gente empezó rezar y entonar cantos a dios que mandara la luz solar, otras personas lloraban desesperadas (...) de pronto miraron que una bola de fuego muy intensa desapareciendo muy cerca de la población (...) por fin al cuarto día el sol volvió a brillar (...) pasaron los días y todo volvió a la normalidad de la bola de fuego que vieron caer cuando todo era oscuridad nadie lo recordó (...) continuamente desaparecían animales sin que nadie supiera que estaba sucediendo (...) en cierta ocasión un campesino (...) vio como un becerro que pasaba por la piedra era tragado por esta sin que dejara rastro (...) conto a su mujer lo que había pasado después a sus amigos y compadres pero no le creyeron (...) hasta que un día no regreso el hijo del hombre más rico del pueblo busco en todas partes sin resultado (...) la autoridad del pueblo convoco a los habitantes para buscar entre todos una solución a lo que estaba ocurriendo proponiendo matar la piedra que estaba causando estragos (...) cuando estuvieron cerca de la piedra dispararon hasta terminar sus municiones enseguida los armados con machetes y hachas empezaron asestar golpes con toda su fuerza. La piedra empezó a temblar y de ella salió una gran luz (...) la piedra se había tornado blanca y partida en dos grandes pedazos de ahí en adelante jamás desaparecieron animales ni personas (Muñoz, Rosales Genaro 2010) en (Martínez Rescalvo, 2010).

En la narración se marcan como puntos significantes del relato, el momento de la ausencia del sol y tras el predominio de la obscuridad, el descendimiento de la piedra y la capacidad de esta, de devorar animales y humanos. Del sitio “material” mencionado de la

piedra blanca (una gran roca de pedernal de sílex) parte de la piedra fue destruida, cuando la máquina retroexcavadora abrió la brecha del camino de terracería, que va hacia Cualác. Frente a ella colocaron una cruz, para disipar cualquier manifestación “negativa” en el lugar, esto es común en ubicaciones donde existen ciertos tipos de “apariciones” se colocan altares o cruces⁴⁸. Este tipo de mitos o leyendas locales no son simplemente “cuentos” sin fundamento, como pudiera pensarse desde una visión superficial. Observando profundamente, están relacionados históricamente, con la cosmovisión prehispánica, que tiene en el mito, una forma de transmisión fundamental de la cultura a través de la tradición oral. En la cosmovisión nahua antigua, era una creencia que cada ciclo de cincuenta y dos años el cielo se oscureciera, y las estrellas o *Tzitzimime* “cayeran” o descendieran a la tierra a devorar a los hombres, en similitud con la narración local, del oscurecimiento del cielo y la caída de la piedra blanca que devora a los hombres:

... *anq'[ui]mati yn quitotihui in
tocolhuan[n] yn iquac toxihmolpiliz
ca ce[n]tlayohuaz hualtemozque yn
tzitzimime in techquazque yhua[n] yn
iquac necuepaloz*

... ya saben lo que decían nuestros abuelos, que cuando se atara la cuenta de los años, se iba a oscurecer del todo y bajarían las *tzitzimime* a comernos y entonces habría una transformación de la gente. Anales de Juan Bautista, en (Olivier, 2005).

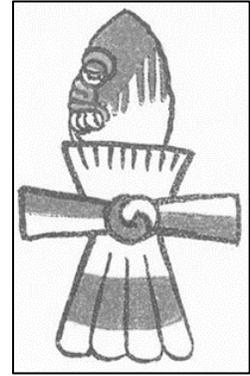
Esta similitud semántica la podemos contrastar al comparar la tradición oral sobre la “piedra blanca”, con diversas fuentes documentales nahuas del siglo XVI que registran el mito del nacimiento del “el pedernal” o “*Tecpatl*” (*cuadro 111, 112*) el “navajón” que cae del cielo de la siguiente manera según documenta Talamantes:

⁴⁸ Otro caso similar de “apariciones”, se da en el punto que conecta el río salado con el río *Acatenco*, donde los pobladores del pueblo vecino de Zacualpan han solicitado permiso recientemente para la construcción de un altar de una virgen de Guadalupe, debido a múltiples apariciones negativas en dicho lugar, que dicho sea de paso tiene una abundancia de agua.



Cuadro 112. Iztapaltotec. Imagen Codice Vaticanus B.

En el cielo había un dios llamado Citlalatonac y una diosa llamada Citlalicue; y que la diosa parió un navajón pedernal (que en su lengua llaman tecpatl) de lo cual, admirados y espantados los otros hijos, acordaron de echar del cielo al dicho navajón, y así lo pusieron por obra. Y que cayó en cierta parte de la tierra, donde decían Chicomoztoc, que quiere decir siete cuevas. Dicen salieron de él mil y seiscientos dioses... (Geronimo de Mendieta & Joaquín



Cuadro 111. Tecpatl el pedernal. Imagen Codex Magliabechiano pag 11.

García Icazbalceta, 1945) en (Talamantes).

Entre el mito local y el mito histórico, encontramos como coincidencia que el pedernal tiene un “lugar de origen celeste”⁴⁹, y “cae a la tierra” donde se “fragmenta” y nacen diversos “dioses”, como ocurre con la sacralidad del sitio de “mujer de piedra” referida anteriormente, que de hecho es otro de los fragmentos de pedernal que cayó a la tierra en el tiempo del oscurecimiento del cielo. Es notable en esta relación semántica con que, la cultura de origen nahua clasifica a los elementos materiales del territorio, que la importancia simbólica del pedernal sigue vigente, probablemente, debido a la abundancia local del sílex, que está presente en rocas de distintos colores, blancas, rojas, amarillas, negras, incluso en pedernal verde. Los pobladores han encontrado numerosas navajas de sílex prehispánicas (*cuadro 115*), probablemente usadas en actividades rituales, como herramientas de corte, o como armas de guerra. Esta presencia en el paisaje del pedernal, de una piedra considerada tan sagrada, puede explicar en parte el respeto y veneración a ciertos sitios rocosos. Es de interés en este tenor, la explicación ofrecida en la “leyenda de los soles”, de la creación del surgimiento de las variedades de pedernal, el mito narra cómo tras el sacrificio de la diosa *Itzpapalotl* (mariposa de obsidiana) (*cuadro 113*) surgen las

⁴⁹ Talamantes (sin año) considera que: “El *Tecpatl*, vinculado al origen del fuego, también lo está a la luz celeste (...) Chavero, Seler y Beyer lo identifican como símbolo de la luz del sol y de las estrellas (Beyer, 1965: 155). Del sol en relación con la lengua-pedernal del rostro central del Calendario Azteca, de las estrellas por varias representaciones de la faja celeste (entre ellas la esculpida en el canto de la Piedra del Sol) en dónde se alternan estrellas y pedernales, además que en las estrellas parte de los rayos están formados también por cuchillos de sacrificio” (Talamantes).

variedades cromáticas del pedernal, asociadas a cada uno de los cuatro rumbos del universo donde el pedernal blanco *Mixcoatl* ocupa el lugar central:



Cuadro 113. La diosa itzpapalotl de la que nacen las piedras de pedernal. Imagen Codice Borgia.

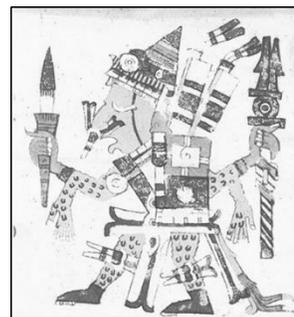
“la quemaron (a Ixtepapalotl), y estalló varias veces. Primero brotó el pedernal azul celeste; la segunda vez brotó el pedernal blanco. Tomaron el blanco y lo envolvieron en una manta. La tercera vez brotó el pedernal amarillo; tampoco lo tomaron, solamente lo vieron. La cuarta vez brotó el pedernal rojo; tampoco lo tomaron. La quinta vez brotó el pedernal

negro; tampoco lo tomaron. Mixcohuatl adoró por dios al pedernal blanco, al cual envolvieron; lo cargó a cuestas y se fue a combatir en el lugar nombrado Comallan: va cargando su dios de pedernal, Ixtepapalotl.” (Leyenda de los Soles) en (Velázquez Rodríguez, 1975).



Cuadro 115. Cuchillos de pedernal y hachas de piedra encontradas en la comunidad. Foto: (A, Velázquez 2019).

El pedernal todavía tiene un uso ritual registrado en la comunidad, para el periodo de semana santa se acostumbraba extinguir todos los fuegos de la comunidad, y encender un fuego nuevo, golpeando un



Cuadro 114. Representación de Xipe Totec con un pedernal en la mano. Imagen Codice Borgia.

fuego nuevo, golpeando un pedernal con un eslabón, la chispa producida, se hacía caer sobre trozos de yesca —(madera seca casi en estado de telaraña)— y con la lumbre se encendía un gran cirio de cera⁵⁰ al interior de la iglesia, del que iban a tomar fuego, todos los pobladores, para renovar la lumbre de sus hogares. Esta costumbre tiene clara conexión con el pasado mesoamericano con la ceremonia de encendido del fuego nuevo. También es de notar, que algunas rocas de las columnas de la iglesia de Chiepetlán son cubos de

⁵⁰ Los cirios y velas se elaboraban antiguamente en la comunidad, bañando pabilos de algodón con cera caliente, la obtención de la cera provenía de colmenas silvestres, ubicadas en arboles de los montes de la comunidad.

pedernal, probablemente restos de una construcción antigua, o piedras de pedernal usadas en ciertos ceremoniales prehispánicos.

III.7 De montañas encantos y nahuales, el paisaje como sito depósito de la suerte y la riqueza

Otra montaña de importancia simbólica dentro de la comunidad, y áreas circunvecinas es el cerro de Cuahtetl, del náhuatl *cuahtli*, águila o de *coatl* serpiente y *tetl* roca o peñón, es una zona limítrofe de Chiepetlán, cuyo cumbre es lindero de los terrenos de la comunidad, que termina hasta la cuesta frontal del cerro (*cuadro 116*), la cumbre y la



Cuadro 116. Cerro de Cohtepetl en primer plano, y en segundo plano la cima del Cuahtetl. Foto: (A, Velazquez 2019).

ladera posterior, son ya parte de la comunidad vecina de Coatlaco del municipio de Cualác, Cuahtetl entonces es un punto “trino” pues colinda igualmente con los terrenos comunales del pueblo de Zacualpan. En la cima de Cuahtetl los pobladores de Coatlaco⁵¹ realizan su ritual de petición de lluvias, en el cual sacrifican un chivo, las señoras danzan con coronas de ahuehuete y al igual que en Cochimalco y en Chiepetlán representan a los cerros con figuras de pinole de maíz y piloncillo, la comunidad de Coatlaco desciende a Chiepetlán, en fecha previa a la celebración cerca de mediados de abril, para solicitar maíz, para llevar a cabo el ceremonial comunitario. Los habitantes de Chiepetlán, describen que en la cima del *Cuahtetl* hay una planicie extensa, donde hay figuras rocosas, que semejan ser trojes de piedra (*Tecuezcomatl*) este tipo de formaciones naturales son motivo de culto, en las zonas nahuas de la región pues las consideran “antiguas”.

⁵¹ El ceremonial de petición de lluvias de Coatlaco es muy similar en muchos aspectos al realizado en Chiepetlán en el siguiente link se muestra un reportaje fotográfico de Esmeralda Herrera. <https://deas.inah.gob.mx/images/galerias/guerrero/RitualesEsmeralda.html> .

El cerro de Cuahtepetl o Cohtepetl es una voz náhuatl, compuesta de *cuahuitl*, *cohtli* “árbol” y *tepetl* “cerro” el “cerro del árbol” (*cuadro 117*) se ubica colindante en la parte adyacente baja, de la cumbre anteriormente mencionada, Cohtepetl es de menor tamaño, pero de gran importancia dentro del paisaje simbólico de la comunidad de Chiepetlán, aparece representado en el lienzo número III, el cual posee un contenido territorial, que versa sobre los linderos locales, el lugar está representado con la figura



Cuadro 117. El cerro de Cohtepetl en los lienzos de la comunidad. Foto: (A, Velázquez 2019).

o (*cohtli*). El gráfico del pictograma Cuahtepetl está rodeado de gobernantes locales y españoles, marcando el centro simbólico, mas no geográfico, de la comunidad. El contenido del lienzo número III fue estudiado e interpretado por el etnólogo Joaquín (Galarza, 1972) en su tesis doctoral, publicada en francés “los lienzos de Chiepetlán” de la cual dejo algunos ejemplares tras su visita a la comunidad en el año de 1979. Lo que llevo a los pobladores a despertar nuevamente el interés en dicho elemento del paisaje, y a cuestionarse acerca de cuál era la importancia histórica de tal cerro imaginado nuevas historias en torno a él. En relación a este cerro aún recuerdan los pobladores, que hace algunos años, llego a Chiepetlán un “seudo arqueólogo” alemán de apellido Kovac, el cual realizo saqueos en la cumbre del cerro de *Cuahtepetl*, el recuerdo popular narra que desenterró la figura de una pareja de “tigres”, que la narración oral convirtió en piezas de “oro”, quienes recuerdan vieron las piezas originales, que extrajo el tal Kovac, describen que los jaguares eran de barro y estaban fragmentados, se dice que el mismo Kovak los rearmó y reconstruyó antes de llevárselos.

Tras la visita contemporánea en años recientes de otro arqueólogo, muy estimado en la comunidad, el Mexicano Gerardo Gutiérrez, investigador de la universidad de Boulder Colorado, fue que realizó la confirmación de que en la cumbre del Cohtepetl existían vestigios arqueológicos, lo que reforzó la imagen “mítica” del cerro, añadiendo nuevas capas de significado al sitio, la población desconocía hasta entonces que existieran restos, de lo que llaman ahora “la pirámide”, doña Rosa pobladora de Chiepetlán, narra cuál era su experiencia vivencial cuando era niña en el cerro Cohtepetl:

Un año o dos años mi papá sembró donde está el Cuauhtepetl, estaba un tepeguaje grande y no sabíamos que fuera pirámide —se daba bonito el maíz— para llegar allá, se iba uno por donde ahora está la secundaria, bajaba por la barranca grande y por allí yo cruzaba, cargando mis tortillas y cargando mis frijoles, en una olla de barro tapándola con una tortilla o un cajetito. Los platos los dejaba uno en el cerro, para no traerlos y allí se quedaban. Cuando están los campesinos con el Tlacolole, se va a comer allá, pone uno lumbre, comíamos chipiles, quelites, con tortillas calentadas y sal, esa era la comida allá arriba (Entrevista) a (Ayala, 2019).

El descubrimiento de que el cerro de Cuahtepetl era zona arqueológica contribuyó a darle relevancia, del que ya previamente se contaban algunas historias de encantos y objetos enterrados como ollas de barro con carbones dentro de las cuales la tradición cuenta que cuando alguien, encuentra en alguna parte, una olla con cenizas, la guarda y cuelga los carbones en un hilo, a la vista de todos, cuando alguien que traiga “la suerte” ve los carbones, va a mirar que se convirtieron en monedas de oro amarradas, entonces le dicen “estas son para ti, yo tengo otras gracias”, cuando revisen la olla guardada, va a estar llena de monedas de oro, quien lo ignora encuentra la olla, y tira las cenizas, tirando su suerte. Recogí una leyenda sobre este cerro de manera casual y fortuita en un encuentro, con un vecino de la comunidad sobre el sitio de *Cuahtepetl*, en la narración aparece un personaje que se podría identificar como el “señor del cerro” en este mito, el personaje central es la “personificación del cerro”, que es dueño de los animales, el cual transfigura en venados, a los niños que se pierden en el lugar del encanto:

Dicen que un señor de una comunidad de Zacualpan vivía en Chiepetlán, y mandaba a su hija a traer agua a un pozo que está hasta arriba del cerro de Cuahtepetl, como la niña no regresaba, la fueron a buscar, y no la encontraron, si no hasta después de varios días, caminaba como un animalito y andaba asustada, rehusaba el contacto humano. La llevaron a casa de su papá, donde platico que le había pasado. Decía que se perdió, y allá en el cerro encontró un señor que la cuidó, por las noches el señor tocaba un tamborcito pequeño, al toque musical los convertía a todos en venados y así salían al monte a comer nanches y flores de los árboles. La niña después que la encontraron no vivió mucho tiempo, pues había salido de un encanto (Entrevista a poblador 2019) por (Amaury Velázquez 2019).

Actualmente el cerro de Cuahtepetl, se ha convertido en un nuevo escenario de la ritualidad contemporánea, tras cinco años que no se realizaba ningún ceremonial de petición de lluvias, de improviso hicieron una ritual emergente en el cerro Cuahtepetl, el pasado año (2018) en razón de que se detuvieron las lluvias, cuando la milpa ya estaba crecida y “*xiloteando*”(dando mazorcas tiernas) las plantas de las milpas empezaron tristemente a marchitarse, y estaba en riesgo de que se perdiera toda la cosecha. Por lo que algunos pobladores se organizaron y solicitaron al *Tlamaquetl* local, para que dirigiera un ritual de petición de lluvias. Un grupo pequeño de personas subió al cerro de Cohtepetl, en la cima colocaron un círculo de piedras alrededor de un árbol y en ellas depositaron comida como ofrenda al cerro, el *Tlamaquetl* hizo la petición en náhuatl a los ángeles, rezando y sahumando con copal a cada uno de los rumbos, pidiendo a las principales montañas visibles del paisaje, por que regresara el temporal. En la noche para alegría de los pobladores empezó a caer la ansiada lluvia, lo que fue interpretado como que la ofrenda fue bien recibida; el día dos de noviembre día de los fieles difuntos, cayó una fuerte tromba cuando la gente llevaba las ultimas flores al panteón, desde esa fecha siguió lloviendo esporádicamente con lo que se rescató parte de las cosechas más tardías. Don Jesús lo expresa así en relación con el ritual:

Nadie tiene poder, solo dios—no llovía—, pero vas a ver, como no llueve pues hicieron chilate y llevaron pollo, yo también paso a traer unos cuetitos ponen, su café sus velas estén prendidas, pusieron sus piedras como en una rueda, bien bonito. Entrevista a (Tlahmaquetl, Jesus, 2019) por (Amaury Velázquez 2019).

La razón de esta emergente petición de lluvias en el cerro de Cuahtepetl se basa en la tradición, cuentan que las personas iban a solicitar en este y otros cerros la “riqueza” es decir la abundancia de animales, de maíz, de lluvia etc. Respecto de esta idea de la “suerte” que se pide a dios, a los santos, o a los ángeles existe la convicción, que si la riqueza recibida no se maneja adecuadamente esta es retirada, como queda claro en el siguiente relato local, es notoria la presencia en la narración de un “cerro” como el lugar donde se entrega la riqueza:

Existió un hombre que pidió riqueza a dios, esta le fue concedida en abundancia a condición de que ayudara a sus semejantes. “El rico” obtuvo, animales, dinero, mucho maíz, pero

cuando veía una persona ciega o muy necesitada, a la pobrecita gente no le ayudaba, no le tendía la mano, entonces dios le dijo: —Te di riqueza a condición de que ayudaras a los demás y que has hecho a quien has ayudado —te la voy a quitar. —El rico le dijo: —dame otra oportunidad, veras que ahora si ayudo a la gente —bueno, le dijo dios, ven y sube al cerro más alto veremos que se puede hacer. Así lo hizo, el rico y subió al cerro, pensando que dios le mantendría su riqueza, allá dios le dio una segunda oportunidad, lo convirtió en una planta de palma, que ahora sirve a todos, hasta los más humildes, pues sus hojas sirven para amarrar, para hacer petates, para todo sirve esa bendita palma. Por eso cuando ven una palma⁵² dicen; miren ahí está “el rico” Entrevista a (Tlahmaquetl, Jesus, 2019) por (Amaury Velázquez 2019).

Estas concepciones de entrega de “la suerte” son compartidas en vastas zonas nahuas, los *tlahmaquetl* tienen como parte de su labor ritual, la solicitud de la suerte pide la riqueza, la herencia, a los santos en las festividades interregionales, como se muestra en este rezo que registre hace algunos años, cuya formula es común entre los abuelos “sabios” enunciado por el difunto *tlahmaquetl* Arriaga Torres:

*ya quinequi ce herencia ya quinequi
noriqueza, ya quinequi ce torito, ya
quinequi ce becerra, ya quinequi
icuanacatzitzihuan itoltzitzihuan,
nochi yolcatzitzin oquimotlatlanilico,
amo qui piya cenca mitzcohuilizqueh,
que solamente oquitlatlanico ce
caridad hueyi.*

porque quieren ellos una herencia,
quieren su riqueza, quieren ellos un
torito, quieren una becerra, quieren
ellos sus gallinitas, su guajolotitos,
todos los animalitos que vinieron a
pedir, pero no tienen como
comprártelas, solamente te lo vienen a
pedir por una grandísima caridad.

⁵² La palma tiene un sentido simbólico fuerte, está relacionada temporalmente con la semana santa, en Chiepetlán el domingo de ramos, recorren las calles los pobladores, portando ramas de laurel y hojas de palma. A un cristo montado en un borrico que porta palmas, nombrado “San Ramos”, se le solicita quemando palma bendita, que el temporal pluvial muy fuerte o con granizo, no dañe la milpa, también es costumbre colocar como protección la palma en las casas. Otro uso simbólico de la palma dentro de la comunidad, es que cuando alguien muere, se le calza con sandalias hechas de palma bendita, en la creencia que “para que en su camino no se espine” igualmente se le hace una corona de palma con cinta tejida, y una cruz sobre la cabeza, “para que se vaya como un rey”, también en el ritual de lluvias se coloca un petate nuevo para colocar la ofrenda.

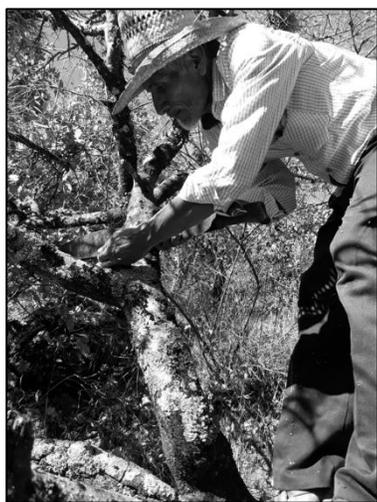
(Arriaga Torres, 2007) en (Velázquez Martínez, 2016).

En entrevista del actual *Tlamaquetl* Don Jesús, considera esta riqueza es prestada, es malo envanecerse, la riqueza es efímera dentro de la concepción cultural nahua influenciada por el cristianismo, se concibe entonces que los bienes materiales, están “prestados” y “tarde o temprano se acaban”; así expresa el ritualista Don Jesús; “si obras mal, acabas mal”, y continua “los ricos se hacían orgullosos, (se cruzaban de brazos)” considera que “la vida recta” es necesaria para mantener la riqueza y afirma “si tú tienes algo, pero no es de nosotros” y concluye categóricamente “los que eran ricos y eran egoístas su riqueza se acabó, y dieron lastima.” Don Jesús ejemplifica con esta historia vivencial que narra así:

Un señor de Coachimalco —vino a convivir aquí, —mas no era de aquí— yo le ayudé a rejunjar la cañuela de su milpa; él tenía algo que a presentí. Juntamos montones de cañuelas así de grandes, él sembraba puro maíz del redondo, ¡pero qué mazorcas!, ¡grandotas!... y las cañas; de hasta dos o tres brazadas de alto y de ancho, ¡lleno de maíz estaba ese señor!... y le pregunté —¿cuántas cabras tiene usted? y me dijo —ochocientas cabras grandes, más aparte las chiquitas, entonces me dijo —¡ay, maniito!, ¿verdad que ustedes no tienen nada? le digo —no, no tenemos nada, ¡nada! Me dijo—¡hay maniito!, ¡la pobreza no se acaba! la pobreza siempre la van a tener ustedes de la mano. Entonces yo le pregunté cuanto ganaba —yo, dice: —voy a dar lástima, —aunque tenga ochocientos chivos, hartas reses, ora más los burros, —¡manito todo se acaba y la pobreza nunca se acaba!... Yo digo que el señor ya a presentía ya le habían avisado como va a terminar; entonces el otro año sembró, y después se fue para su pueblo, y se llevó todo el maíz y vendió todo su ganado. Entonces se fue, compró un aparato de sonido, se enfadó, se fue para Tlapa y compró una casa vieja, su esposa murió, y él se quedó sin nada, murió atropellado por un coche, y se cumplió lo que dijo; pues dio lástima, después de que fue tan rico. Entrevista a (Tlahmaquetl, Jesus, 2019) por (Amaury, Velázquez).

Existe la creencia que la suerte puede aparecerse de numerosas formas, y está muy relacionada con la creencia que en ciertos lugares en especial, esto ocurre. En las zonas nahuas de la montaña por eso tratan bien a los desconocidos, o a toda la gente que llega, pues se considera que la suerte a veces se muestra como un foráneo, un niño, un duende en el campo o en el monte, la suerte se presenta a veces en formas insospechadas en un

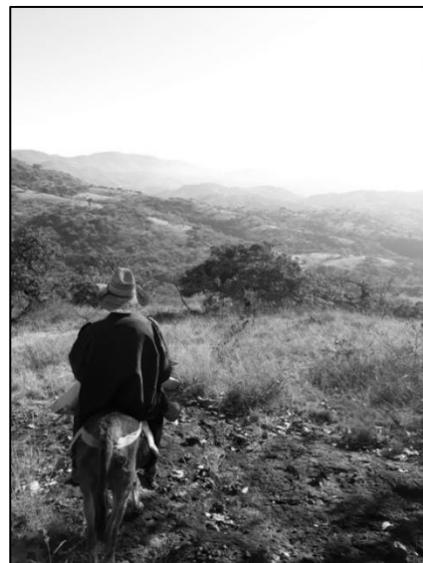
objeto, un animal, una piedra que es encontrada o entregada por alguien, quien lo valora y es consciente de la importancia de lo que encuentra, obtiene riqueza, muchos animales, cosechas abundantes etc. En Chiepetlán se narra la leyenda que antes era un sitio de importancia, una “plaza central”, es decir había un mercado regional, Chiepetlán tenía “su suerte” para el comercio, el origen de tal suerte, que hasta entonces ignoraban provenía de unos “enanos” que andaban por todas partes del pueblo, inclusive dentro de algunas casas, la tradición de los abuelos recuerda que “una persona ofendió a los enanos les gritó, y les pegó con una vara”, los enanos entonces se fueron de la comunidad, con ello “la suerte se fue para otra parte” esta creencia, explica por qué Chiepetlán dejó de ser una plaza de comercio regional. En un suceso reciente, conectado con lo anterior aparece la “suerte” en forma de un niño, al que no reciben, y por ello los pobladores que lo encuentran no obtienen la suerte, la historia me fue narrada por Don Esteban (*cuadro 118,119*), un poblador de la comunidad que recolecta y vende plantas medicinales:



Cuadro 118. Don Esteban recolectando resina en un árbol de copal santo. Foto: (A, Velazquez, 2019).

Me platica mi hermano: —¿Sabes lo que encontré? —un chamaco, así era el tamaño del chamaco, estaba sentado en un tepetate, iba yo pasando y que me dice: —¿ónde vas? yo le dije —voy a ver mis vacas y contestó; —¿porque no vamos? —yo le dije —sí, vamos, y ahí va conmigo el chamaco. Después llegamos a la barranca, la barranca esa que le decimos Xalatlaco —ahí llegaron— y le dice —¿por qué no me cargas? —¿ya te cansaste? —¡ya! —¡mmmmm! —te voy a cargar — le dice mi hermano. Que se agacha, lo vio como un chamaco normal y se lo cargó. Agarran dice la cuesta, en el lugar de la tierra morada, por ahí dice que lo baja —bájate porque ya me cansé —y ahora si dice—vámonos caminando —¿Ya no me vas a llevar cargando? —y dice —no— ya no te voy a llevar cargando, camina. Entonces como que el chamaco ya no quería caminar —si ya no me vas a cargar llévate esta servilleta —le da una servilleta bien brillante, —¿pero yo para que la quiero? —llévatela para tus tortillas —no dice —yo no lo llevo, —bueno pues ahí tú sabes, si no lo vas a llevar.

—Sí nos vamos, pero vámonos caminando por allí, por donde esta una cruz —le dice mi hermano. Yo pienso que el niño no era bueno pues la cruz ataja el mal, el niño le dice: —yo ya no voy, aquí me quedo, —si te vas para tu casa vete, yo ya no me voy; pero le dices a tu gente que me vienes a traer y vienes por mí. Nosotros cuando llegó, le dijimos: —ahí déjalo, no vayas por él, ya somos hartos. Si lo hubiéramos recibido a el niño, o a el pañuelo hubiéramos tenido suerte. Pues yo pienso que ese niño era la suerte (Don Esteban, 2019).



Cuadro 119. Vista de los montes de la comunidad desde el cerro de Quiauhpetet.l. Foto: (A, Velázquez 2019).

La suerte se presenta en el relato como un niño, que entrega un objeto, esta idea de la suerte como un “destino” puede estar relacionado con ciertas creencias prehispánicas⁵³, que relacionaban al destino con entidades llamadas aires o chaneques, relacionados con ciertos elementos como el agua las cuevas o el viento, y que custodian ciertos puntos, o lugares especiales:

Estos relatos no se limitan a las tierras del norte, sino que abundan también en todo el área maya y también nahua. A modo de ejemplo, se pueden citar las creencias de los indios Tecospas del valle de México que William Madsen recogió a mediados del siglo XX. Su relato pone de relieve la relación muy fuerte que existe entre los espíritus de los montes que no son sino enanos y el rayo y el trueno: Los enanitos, también conocidos como los aires están descritos en Tecospa como pequeños hombres y mujeres que miden algo como un pie a un pie y medio de alto, llevan el cabello largo, se visten como los indios de Tecospa y hablan la lengua Otomí. Viven en cuevas, en colinas y los montes en los que almacenan grandes barricas que contienen nubes, lluvia, relámpagos y rayo. Cuando los enanitos están furiosos respecto al ser humano, soplan sobre él, haciendo que uno caiga enfermo de cierto mal conocido como aire de cuevas. Se aflige este mal generalmente a las malas personas

⁵³ (Balutet, 2009) en su artículo *La importancia de los enanos en el mundo maya precolombino*, narra lo siguiente: “En Pisté, un pueblo cercano a Chichen Itzá”, se evoca la existencia de los aluxes, considerados como pequeños enanos traviesos que viven en cuevas y se pasean por las milpas y los montes al anochecer. Presentan los rasgos de niños de tres a cuatro años y aunque suelen ser inofensivos, pueden mandar un aire que provoca una enfermedad (Horcasitas 1964: 39-41; Gutiérrez Estévez 1992: 99). Ahora bien, estas características evocan las de Tezcatlipoca, el señor del espejo humeante famoso por sus malas pasadas y quien no parece ser sino el descendiente nahua del dios K maya.

que ofenden a los enanitos al entrar sin permiso en sus cuevas, al traer comida cerca de sus cuevas sin proponérsela y al designar o llamar al arco iris. El aire de cuevas es raramente fatal si la persona enferma es curada por alguien especializado en el tratamiento de este mal (Madsen 1955: 49-50) en (Balutet, 2009).

En las historias, leyendas o en los mitos, aparece siempre la referencia a los lugares, y es notorio la importancia que se da a la “ubicación”, pues cuando uno escucha los relatos en boca de los narradores, siempre tratan de dejar claro donde acontecen los hechos, debido a que existen sitios, a los que se les atribuyen ciertas características constantes, cada lugar puede afirmarse entonces tiene una “personalidad” un “carácter” atribuido. En algunos casos, escuche referencias reiteradas a ciertos sitios específicos, como lo es el lugar conocido como “el catrín”, o el caso del actual museo comunitario, el cual tiene algunas narraciones, cuando el edificio era la comisaría y la cárcel de la comunidad, al respecto de dicho espacio, creo que es pertinente narrar aquí, una anécdota personal, que me sucedió hace algunos años, cuando elaborábamos los murales interiores en el nuevo edificio (*cuadro 120*), donde tuve una “visita” inesperada de un “singular personaje”, tras contar la experiencia en la comunidad, las interpretaciones, que me sugirieron los pobladores, bien podrían relacionarse con los anteriores imaginarios locales de “la suerte” o “los aires” que se muestran como un infante:

Acabamos de terminar el mural interior de la biblioteca del museo comunitario, todavía me acompañaban pintando los amigos, Gelacio Gatica y Víctor Apreza —ya era muy tarde, trabajábamos hasta en la noche. La gente de la comunidad había cerrado desde temprano, la puerta del museo con cadena y candado.



Ya era casi la una de la madrugada, cuando terminamos la jornada del

Cuadro 120. Niños frente al mural, de la biblioteca comunitaria cuando se estaba pintando. Foto: (Gelacio Gatica 2009).

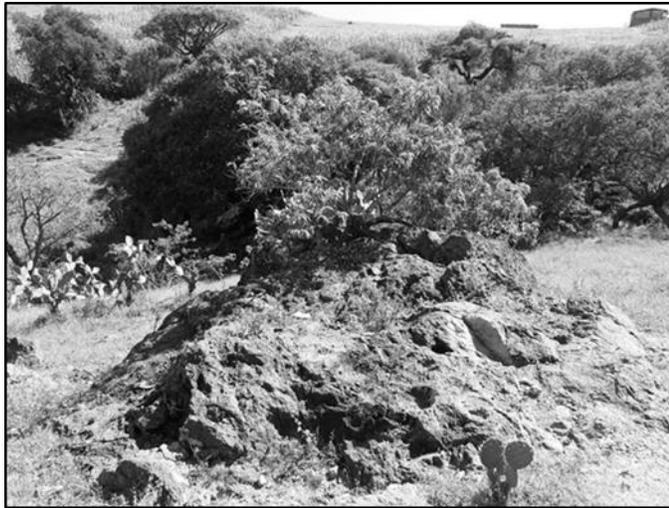
día, y nos alistamos para dormir, yo me instalé al igual que los demás, a dormir en un petate sobre el piso, viendo de frente a la pared del mural. Ya había pasado algún rato desde que nos acostamos, ya eran calculo como las tres de la madrugada, cuando escuché que

sonaron la cadena de la puerta de afuera, —como si alguien quisiera entrar—me desperté, puse atención, y como no escuché nada... me volví adormir. Más tarde, escuché que golpearon la ventana del museo que está a un lado del mural, se escuchó una voz de mujer que preguntó en tono suave —¿Están ahí, están ahí? cesó la voz... ya no escuché nada más y seguí durmiendo; cuando de pronto, desperté súbitamente, sentí algo a un lado mío: —vi cruzar al centro del salón de la biblioteca, a unos cuantos pasos de donde yo estaba acostado—, una niña pequeña que avanzaba suavemente hacia el mural, como de entre cuatro o cinco años, vestida con un ropaje azul. —No le alcancé a ver la cara, pues yo no podía mover el cuerpo, ni girar la cabeza, siguió caminando, se paró frente al mural y se le quedó viendo, —me dio la impresión de que lo miraba con agrado, yo intenté moverme, cuando por fin logré levantarme, no había nada... —mis compañeros no vieron nada, seguían dormidos y ni se enteraron, pues al otro día se fueron de improvisto. —¿Yo me pregunto quién o qué era lo que vi y que significó? Después al compartir la historia, los pobladores me contaron que, en ese lugar, frente al mural cuando construyeron el museo, encontraron una grieta como una cueva, pensaron que tal vez había algo, escarbaron, más no había nada y taparon la grieta cuando echaron el piso del museo. Me contaron también que cuando ese lugar anteriormente era la cárcel, la gente veía, y escuchaban algunas cosas. Otra señora que vivía en una casa afuera del museo me platicó que en una ocasión escuchó que tocaban a su puerta, un señor me dijo que tal vez fue la suerte la que se mostró, pero que por precaución ya no durmiera allí (Amaury Velazquez 2009).

La reflexión, que concluyo emana de esta experiencia subjetiva, es que cuando irrumpen, circunstancias que rompen abruptamente con la cotidianidad, los sujetos inmersos en los acontecimientos tratan de dar una significación al suceso, es decir “interpretan” el hecho. Generalmente para ello, recurren al marco de creencias personales y en segunda a la interpretación sugerida por la cultura local, de esta combinación, resultan las herramientas para descifrar la experiencia percibida. Hay que decir que lo vivido, por los sujetos en los lugares, no se limita a lo recogido por las experiencias sensoriales, sino que incluye también, tanto lo percibido por la mente racional, como los procesos mentales que implican la imaginación y la emoción, la experiencia desenvuelta a cabo en los lugares, es de tipo integral e incluye simultáneamente objetividad y subjetividad, al compartir las experiencias entre individuos se construye también una objetividad e intersubjetividad colectivas en común. Cuando compartí la anécdota con los pobladores, me permitió sin pretenderlo, como si de una “llave” heurística se tratara, conocer historias

similares, en relación con espacios específicos, lo que su vez me posibilitó entender como las experiencias individuales, cuando las historias son socializadas, se interpretan comunitariamente, según filtros culturales de cierta manera predefinidos. Una creencia extendida, que puede considerarse parte de estos filtros, o formas de categorizar, algunos eventos que salen de la cotidianidad, son la idea compartida dentro de las comunidades nahuas, de los lugares denominados “encantos”⁵⁴, estos son sitios que conectan a otras realidades, y en ellos el tiempo transcurre de maneras diferente, en Chiepetlán son numerosos los sitios, que se relacionan con los encantos (*cuadro 121*) como narran los pobladores:

Hay lugares donde existen encantos, por aquí abajo esta una piedra con un hoyo donde nace un árbol de Anono, allí mi papá decía que veía unos niños jugando. Con unas piedritas que rodaban para aquí y para allá unas cuentas como de collar, mi papá las miraba y las intentaba a agarrar y pues nada que podía, pues aquel lugar era un encanto. Otro niño decía que en el



Cuadro 121. Arbol de anono (Annona squamosa) sobre una piedra donde se cuenta se abre un encanto. Foto: (A, Velázquez 2019).

mismo lugar al pasar veía una tienda y pues que tienda iba a ver, si es el mero campo, pero como se le hacía raro, solo pasaba rápido de pasadita sin detenerse, su hermana le decía pues no, allí ni te detengas, es un encanto y la de malas y allí te quedas, y pues ya no sales. Otra leyenda es que existen unos tecuanes, que quedaron encantados cerca de

⁵⁴ Otro encanto, se encuentra en el paraje conocido como *Tlalcuilotzin* cerca del desaparecido poblado de Quiautepec, la leyenda cuenta que unos compadres que iban rumbo a Cualác, escucharon música, se acercaron aquel cerrito vieron una festividad y se metieron, uno solo compro una manzana y la guardo dentro de su morral y se fue, el otro se quedó en el lugar. El que se fue, regreso a su pueblo, cuando miro en su morral, vio que la manzana que compro ya era de oro, entonces se dio cuenta que aquel sitio era un encanto. Como no regreso su compadre, fue a buscar al otro día y no encontró ninguna fiesta, ni a su compadre, ni nada. Al otro año lo busco en la misma fecha y lo encontré, lo saco de allí, pero el compadre solo vivió una semana y murió, pues quien sale de un encanto ya no vive mucho tiempo (narrado por Genaro Muñoz).

Quimimiteopan, a los cuales se les escucha, tocar su tambor y su flauta y hacer ruido en ocasiones (Entrevistas varias 2019).



Cuadro 122. Mascara de la danza de tecuanes hecha por don Fidel. Foto: (A, Velazquez 2019).

Los encantos, en concordancia con López Austin⁵⁵ son dentro de la cosmovisión de origen indígena, lugares liminares, donde se conecta lo anecúmene con lo ecúmene, lugares que son puerta de entrada o salida de entidades supra o infrahumanas, el tiempo en estos lugares circula de manera diferente que en el exterior, y están asociados a una temporalidad específica en la que se abren y se cierran las puertas de acceso a ellos, por lo que se concibe que los individuos que entran y salen de estos puntos generalmente no sobreviven, pues son sitios hechos de una sustancia distinta a lo material, lo que es evidente cuando alguien llega a sacar objetos, inmediatamente estos se convierten en oro o otro material valioso, es común dentro del horizonte semántico de los encantos, que la gente afirme escuchar música, o ruido cerca de estos lugares, como es el caso respecto de la historia local de los “tecuanes encantados” de *Quimimiteopan*, (cerca de una zona arqueológica) donde la tradición oral cuenta que se quedaron “encerrados los tecuanes” dentro del encanto, la gente al trabajar en el campo cerca de las parcelas del común, contiguas a *Quimimiteopan* a veces escucha

⁵⁵ López Austin (2004) reflexiona en relación con el tema de los encantos: “La divinidad no está homogéneamente distribuida en la casa de las criaturas. Su intensidad depende de su calidad -la fuerza de cada uno de los dioses-, de los espacios y de los tiempos. Las diferentes moradas de la región divina se comunican a través de umbrales específicos con el reino del Sol. Estas bocas -hoy llamadas “encantos”- llegan a poseer una sacralidad aterradora. Por ellas fluyen en ambas direcciones los dioses visitantes, las de los ciclos, las fuerzas transformadoras, los vientos nocivos, y en ellas se hunden los cuerpos de los incautos, se pierden las “almas” de quienes se asustan o se establecen los pactos entre los dioses y los hombres intrépidos e imprudentes. Los mayores umbrales son las cinco columnas cósmicas y sus múltiples proyecciones. Una ceiba, por ejemplo, puede ser el camino de los muertos hacia la última morada o, en sentido inverso, la salida de la temida Xtabay. Las entradas de las cuevas son los pasos al mundo de la muerte. Son umbrales las barrancas, las oquedades en las peñas, los manantiales, los pozos, las madrigueras de las tuzas y los hormigueros. El monte anuncia los sitios sagrados con breñales densos. Los templos concentran las fuerzas; por ello los tarascos decían del templo de Curicaueri que “en este lugar, y no en otro ninguno, estaba la puerta del cielo, por donde descendían y subían sus dioses” (Relación de Michoacán). En la actualidad se consideran umbrales los sitios arqueológicos” (López Austin, 2004).

el palpar del tambor y la melodía ondulante de la flauta de la danza los tecuanes⁵⁶(*cuadro 122*). Existe un lugar con una probable relación específica, con el mito de los tecuanes encantados, en el cerro de Tlacuilotzin que forma parte del “paisaje” visible desde Chiepetlán, cuya elevación, pertenece a los terrenos de las comunidades vecinas de Tlacuiloyan y Tlatzala, según el trabajo de campo del Doctor en Arqueología Gerardo Gutiérrez, el lado oriente del cerro Tlacuilotzin, presenta una serie de cuevas con evidencia arqueológica⁵⁷ en una de ellas, están labrados al interior de la gruta cuatro jaguares humanizados (tecuanes) de estilo olmeca, que en la opinión de Gutiérrez, se relacionan como fuente semántica primigenia, con las leyendas actuales existentes, sobre el encierro de los nahuales o tecuanes en una cueva, como reflexiona en la revista de arqueología mexicana:



Cuadro 123. Jaguares con coronas en el Lienzo V en Chiepetlán. Foto INAH.

Hace unos años, cuando realizábamos estudios ethnohistóricos en Guerrero, los principales del pueblo de Chiepetlán nos comentaron que los jaguares rampantes pintados en uno de sus lienzos (*cuadro 123*) eran representaciones de los antiguos nahuales o brujos del pueblo. En sus creencias, dichos nahuales tenían la capacidad de transformarse en poderosos jaguares, lo que les permitía proteger a su comunidad de los brujos de otros pueblos. No obstante, esa protección no era gratuita y tenía que pagarse con sacrificios de sangre humana, una situación desafortunada para

⁵⁶ Doña rosa Ayala describe la danza: “Antes había aquí una danza que le decíamos los Tecuanes, se hacían su sombrero, con la cola hacia atrás, hacían su máscara de cartón, todos tenían sus nombres, de los que recuerdo, estaban el Copalquilitl, el Tepeburro, el Tepalcaxo, mi hermano se vestía de tigre (jaguar), hacia su traje de manta, lo pintaba con cáscara de colorín, las manchas se las ponía de carbón de guayabo, el día de San Miguel se subía a un árbol y bajaba a espantar a los niños, haciéndoles travesuras, después iban a bailar a la iglesia, los sones eran bien bonitos, ya no los toca nadie pues ya murieron los que los tocaban, en Tlacuiloyan hay Tecuanes, pero tocan diferente. Después de bailar, se iban al campo en especial los tigres, allá se metían a las huertas cortaban sandías y otras cosas que por ese tiempo se daban” (Ayala) en (Velázquez Martínez, 2016).

⁵⁷ Gerardo Gutiérrez describe la cueva de Techan en el cerro Tlacuilotzin: “El visitante que accede a ella es inmediatamente recibido por los “guardianes” o “gobernadores”, que son figuras humano-felinas talladas en altorrelieve, situadas en las paredes sur y norte de la cueva (fig.3). La cueva entera fue modificada por sus escultores: se trata de un espacio monolítico donde todos sus elementos fueron sacados directamente de una matriz de roca metamórfica de gneis y esquisto”. (Gutiérrez & Mary, Interpretación indígena de una cueva con evidencia arqueológica, en el corazón de la Sierra Madre del Sur., 2016).

Chiepetlán pues las víctimas propiciatorias venían del mismo pueblo. Con el tiempo, se comenzó a resentir una baja de población que llevó a los habitantes a enfrentarse con sus nahuales-jaguales, los cuales fueron capturados y encerrados en las impresionantes paredes de los peñascos de la barranca Zizintla, en la cuenca alta del río Balsas. Lejos estábamos de imaginar que esta tradición oral tenía su origen en una interpretación indígena de una cueva con evidencia arqueológica, en el corazón de la Sierra Madre del Sur (Gutiérrez & Mary, 2016).

Respecto a la creencia del encierro de los nahuales en una cueva, la historia que detallan los pobladores, es que eran las pinturas, de un libro o códice las que recibían los sacrificios (los nahuales se entienden estaban “pintados” y los códices eran distintos a los que actualmente posee la comunidad), cuando los pobladores se cansaron de la exigencia de sacrificios, encerraron el “libro” en una cueva, de una barranca en los alrededores de la comunidad y la taparon con piedra y cal quedando solo en el recuerdo y acabándose los sacrificios. La cosmovisión de los pueblos originarios concibe que los “nahuales” son personas, que nacen con la capacidad de transformarse en animales, como jaguares, perros, ardillas, etc. Esta creencia está muy extendida en las zonas nahuas, e incluso mestizas, los pobladores locales cuentan numerosas historias, sobre los nahuales como las siguientes:

Aquí pues si hay nahuales yo los he visto, una vez en el campo en la noche oí pasar un perro cuando hacía del baño, el perro se acercó y me chupo, yo le grite, cuando voltee vi claro en la sombra la figura de un hombre no de un perro, que dijo —no te espantes —soy yo, no me espante, ¡pero vaya que cosa! También contaban que había un anciano hace muchísimo tiempo en la comunidad, tenía una gran olla, en ella tenía todos los animalitos (los nahuales), que iba repartiendo a todas partes. Se cuenta también que existía en la localidad una pareja de nahuales (hombre y mujer) que se transformaban en el tigre y la tigre, los cuales se peleaban entre ellos, los pueblos vecinos, afirman que en Chiepetlán estaban los “meros nahuales”. Los abuelos contaban que los nahuales de antaño se reunían todos alrededor del amate central de la comunidad a realizar algunas ceremonias (Entrevistas, diversas 2019).



Cuadro 124. Árbol de Amate en el centro de la comunidad. Foto: (A. Velázquez, 2019).

Los pobladores van acumulando vivencias en los lugares, lo que constituye por su importancia a ciertos puntos, en “sitios memoria”, un lugar testigo de la historia local, en la comunidad de Chiepetlán, es el árbol de amate (*cuadro 124*) (*Ficus cotinifolia*)⁵⁸ ubicado al centro del poblado, donde aún se recuerda que se reunían los viejos nahuales, a realizar sus antiguas ceremonias. Si bien a veces no queda una huella material, en los lugares de los sucesos pretéritos, como es el caso del árbol del amate, donde las únicas huellas visibles son las viejas cicatrices en su corteza, el recuerdo de las acciones queda más bien fijo, de una manera indeleble, en la memoria de los sujetos individuales, o bien dentro de la memoria colectiva. No hay una acción entonces sin un “lugar”, fiestas, ritualidades, ceremonias etc. cada acción tiene su sitio, y su momento determinado, un mismo lugar puede ser escenario simultáneamente, tanto de dramas como de comedias. Y sin embargo cada lugar posee un tipo de acción definida que le es particular, cada lugar conserva una “historia propia”, una serie de acciones, que le dieron origen y que le dieron razón de ser. El árbol de amate es uno de esos puntos de la comunidad que pueden definirse como un “sitio memoria”, ubicado en la plaza central, nadie sabe certeramente su edad, los abuelos recuerdan jugar en sus raíces desde su infancia y sus abuelos a su vez también, así lo recuerdan. Bajo la sombra de su enramada, antaño se realizaban casi todos los eventos y ceremoniales públicos, frente al árbol se encuentra el museo comunitario y la comisaría, esta pequeña plaza fue por mucho tiempo, el lugar donde se instalaba el corral de toros, el mismo investigador Joaquín

⁵⁸ El árbol de amate (*Ficus cotinifolia*), es descrito botánicamente de la siguiente manera: “Árbol hemiepifítico, estrangulador o con mayor frecuencia rupícola, de 3-20 m. Corteza gris, pardo gris o pardo pálida a oscura, con exudado blanco, abundante, denso. El sicono es comestible y el látex tiene propiedades medicinales (contra asma y parásitos intestinales). Esta especie puede encontrarse frecuentemente como “cerca viva” o favorecer su presencia en pasturas del trópico húmedo para dar sombra al ganado o servirle como forraje” (Ibarra Manríquez, Cornejo-Tenorio, González-Castañeda, & Piedra-Malagón, 2012).

Galarza, estuvo allí bajo sus ramas en una ocasión. El viejo árbol de amate constantemente está rodeado de pequeñas abejas silvestres, que vuelan a su alrededor, libando constantemente sus flores menudas, metáfora que la naturaleza, nos brinda de la comunidad, que se cobija cotidianamente bajo la sombra del abuelo amate. El amate como árbol, como especie, en la creencia de los abuelos de Chiepetlán: “es un árbol castigado por dios, pues a él no le dio tierra, por eso nace siempre arriba de otro árbol, y tiene que pasar tiempo, luchando día a día, año a año, para que llegue al suelo y por fin venza el castigo y obtenga así la tierra”. Los sabios ritualistas o *Tlahmaquetl* de la comunidad, mencionan al amate dentro de sus plegarias, como un árbol medicinal, y como el *acayotl* o miembro “viril” el miembro “central” de la comunidad, pues cerca de él se tomaban todas las decisiones comunitarias, al respecto hace tiempo, recogí una oración en náhuatl, donde el árbol es nombrado de esta manera:

Canon quitlapacholtihue,
Canon quitlacalalquitihue,
pan on catexio,
pan on acayotl,
pan on ipanamatl.

Dónde están los que andan administrando, dónde están los que andan recogiendo el tributo, en el lugar del árbol medicinal, en el lugar que es el miembro central. en el lugar donde está el amate (Arcadio Arriaga) en (Velázquez Martínez, 2016).

En ciertas comunidades nahuas de Guerrero y en pueblos Otomís de Puebla los amates muy grandes (*foto 125*) y viejos, eran considerados sagrados y a los cuales se les tenía gran respeto, se les consideraba el “ombligo” o el centro de la comunidad, e incluso del territorio a los cuales se les rendía culto de distintas maneras colocándoles, banderillas de papel, flores o veladoras, López citando a Galinier nos da algunos detalles:



Cuadro 125. Árbol de amate en los campos de la comunidad de Chiepetlán. Foto: (A, Velázquez, 2019).

En el caso de algunos árboles, la fuerza llamada *nzahki* es directamente proporcional a sus dimensiones (altura, Diámetro del tronco, ancho del contrafuerte) (Galinier, 1990). En san Pablito se observó que los árboles más venerados reales son los más sólidos y corpulentos, con extensas coronas y raíces fuertes, que en muchos casos crecen sobre rocas. Para los otomíes los árboles son un símbolo de potencia, de su nombre *za* el término *nzahki* es derivado, que se refiere a la energía vital situada en el estómago, el centro del cuerpo. Las almas vienen a los árboles en busca de alimento y a través de sus troncos descienden las divinidades (Lopez C. , 2003).

El *amatl* o árbol de amate de grandes dimensiones, era un símbolo central dentro de la visión mesoamericana, representaba el axis mundo, y al igual que la ceiba maya, era por donde descendían y ascendían los dioses, puerta de comunicación con otras realidades sacras y divinas. En sintonía con el pasado, en Chiepetlán al amate central a veces se le describe como “puerta”, y esta capacidad de antiguo atribuida al árbol, de conectar distintos planos, debe haber sido la razón de que el amate o jonote, fuera utilizado en la época prehispánica en la elaboración de papel con la corteza, de los *amoxtli* o libros sagrados, probablemente de esta correlación de sentidos, derive su importancia simbólica aun en él presente. Es relevante volver a recordar que algunas de las comunidades de la montaña tuvieron en algún momento, códices pintados en papel amate. Un dato arqueológico notable de esta correlación es que se han encontrado numerosos machacadores de piedra en la comunidad, utilizados para fabricar papel amate, algunos están en el museo comunitario.⁵⁹ Es notorio igualmente, que existe el registro, de que la

⁵⁹ En la Historia general de las cosas de la Nueva España, fray Bernardino de Sahagún describe que: “los hacedores de papel amate cortaban únicamente las ramas gruesas de los árboles, dejando los renuevos. Enseguida, dejaban reblandecer las cortezas en los ríos o arroyos cercanos durante la noche. Al día siguiente separaban la corteza externa de la interna. Una vez limpia la corteza, las tiras de fibras se extendían sobre una superficie plana y se golpeaban con un machacador de piedra estriado hasta obtener una hoja.

comunidad se dedicó en algún momento de su historia, a la pintura de lacas en jícaras, que después daría origen a las famosas lacas de Olinalá. En Chiepetlán, los artesanos de antaño tuvieron que conocer las técnicas características de los tlacuilos mesoamericanos. El que existan cerros y lugares en la toponimia regional relacionados, con el termino náhuatl *tlacuilo*, “pintor o escriba” son un dato certero de la importancia que tuvo esta figura en la región, un pequeño cerro, cerca del extinto poblado de Quiautepec posee el nombre de *Tlalcuiloyan* “lugar de tierra para pintar” otro cerro con nombre muy similar es el de *Tlacuilotzin* que quiere decir “respetable pintor” montaña que pertenece a la vecina comunidad de *Tlacuiloan* cuyo nombre significa “en el lugar del tlacuilo” lo que indica que existió una tradición pictórica, que termino incorporándose semánticamente, en las nomenclatura locales de las toponimias del territorio, especuló que la elaboración probable de papel amate, fue de importancia en algún momento de la vida precortesiana de la comunidad, probablemente como parte de los tributos al centro de México, pero tal vez también, como parte del comercio regional y de consumo local en la ritualidad ceremonial⁶⁰, hasta que los españoles, prohibieran en el periodo colonial su manufactura en todo México, dada la clara conexión religiosa del papel amate con la ritualidad indígena, solo se conservó la técnica de manera clandestina, en regiones lejanas de Miahuatlán en Veracruz y en San Pablito Puebla, a pesar que en tiempos prehispánicos gran cantidad de pueblos de Mesoamérica tributaban papel amate en grandes cantidades:

En México antes de la llegada de los españoles el papel hecho de corteza de árbol tenía gran importancia y según los primeros cronistas se utilizaba en grandes cantidades. El papel se empleaba en las ceremonias religiosas como ofrendas a los dioses y para adornar los ídolos. templos y palacios en ciertos días festivos. En el Libro de Tributos (Códice Mendocino) se

Posteriormente las volvían a golpear con otra piedra sin estrías para dejarlas lisas. Las cortezas se sumergían en el agua para hidratar, ablandar y limpiar el látex de la corteza interna. Con el machacado se liberaba el adhesivo natural que está formado por almidones o carbohidratos solubles en agua y las fibras quedaban aglutinadas formando un papel completamente natural”. Hasta la actualidad, el uso de la piedra volcánica estriada para machacar las fibras continúa siendo una parte de la técnica de manufactura de papel amate en San Pablito Puebla.

(Lopez, Quintana, & Meeren, 2009)
<https://www.biodiversidad.gob.mx/Biodiversitas/Articulos/biodiv82art3.pdf>

⁶⁰ En Chiepetlán, en base a la descripción de la toponimia local, que aparece figurada en el lienzo I se ha afirmado por que existió un culto local a Xipe Tótec, (Galarza, Lienzos de Chiepetlan; manuscrits pictographiques et manuscrits en caractères latins de San Miguel Chiepetlan, Guerrero, Mexique, 1972), las fuentes históricas descritas por Bernardino de Sahagún, describen que en el ceremonial dedicado a esta deidad, se ocupaban numerosas banderillas de papel, que representaban a los muertos.

anota que el tributo anual a Moctezuma II era alrededor de 480 000 hojas. [...] Christensen, B. (2004). en (Lopez C. , 2003).

El espectador eventual de los lugares, ignora estos sentidos, de los que empieza a ser solo parcialmente consciente, al interpretar los signos dotados en el lugar, que a veces solo son indicios escuetos, de las relaciones históricas en ellos desenvueltas, es solo hasta que alguien conocedor de los códigos semánticos del lugar, un abuelo por ejemplo, cuando se transmite la memoria colectiva referente a los lugares, depositada en el cumulo de experiencias de ciertos individuos hacia al espectador ocasional, en un acto de cierre del proceso de comunicación, es hasta entonces que realmente se completa el “flujo cultural” de la información, a través de la interacción entre los sujetos y los lugares.

Entre lo imaginario y lo real, el mundo se presentaba ante la comunidad, envuelto en el misterio, lleno de sentido y significancia, hoy al caer el velo de los misterios, el mundo aparece desprovisto de su magia, convertido en un objeto sin sentido, en una forma llana y material. El mundo de los abuelos estaba impregnado de significados imaginarios, que lo dotaban de gran respeto y misterio, ahora al romperse el diálogo con el pasado, la búsqueda o la creación de nuevos significados es una constante, la “búsqueda de sentido” en base a nuevos modelos culturales, que incorporan los discursos de la ciencia, la arqueología, los discursos de la Mexicanidad, la New Age, y una pluridiversidad de raíces culturales que confluyen en la interpretación del mundo. Los discursos vivenciales sobre los lugares, enunciados por niños y jóvenes presentan una hibridación cultural, basada en las narraciones de los adultos, sumadas a sus experiencias vivenciales propias, a las que se añaden el discurso de la educación formal y el imaginario impuesto por los medios de comunicación masivos como la televisión y el internet, los significados del territorio diaria y constantemente se están reactualizando y modificando, y sin embargo, la vida cotidiana anclada en los lugares, hacen que estos permanezcan dentro de la importancia narrativa del presente. Muchos pobladores se han ido a trabajar fuera, trayendo nuevas experiencias, de formas y lugares tan distantes como la ciudad de Manhattan en Nueva York, lo que añade historias y percepciones de experiencias de lugares tan diferentes, el geógrafo Joan (Nogué, 2007) en su obra *la construcción social del paisaje* cavilaba sobre ello: “¿y qué decir de los paisajes emocionales generados por las diásporas, el exilio y la emigración, materializados en el imaginario colectivo de estos grupos a través del

recuerdo de unos paisajes que nada tienen que ver con los que contemplan a diario en sus nuevos destinos”. Las experiencias que narran los pobladores de Chiepetlán en lugares, tan remotos de su comunidad, en su estancia en los Estados Unidos, describen una vida laboral cotidiana, circulando diariamente en bicicleta, trabajando como repartidores de pizza en las calles llenas de autos y rascacielos de Manhattan, o encerrados diariamente dentro de un restaurant oriental, preparando comida china incesantemente todo el día, o paseando ocasionalmente después de una semana extenuante de trabajo, en los jardines del parque central de la mencionada ciudad norteamericana, donde comúnmente van a buscar trabajo la mayor parte de los migrantes de la localidad. Como estos paisajes vividos durante su estancia laboral, transforman la percepción del paisaje local, a su retorno a la comunidad, es un trabajo aún pendiente, como bien concluye (Nogué, 2007): ”Los paisajes de la geografía construida por el inmigrante, que no sigue en su vida cotidiana la lógica global que le ha forzado a migrar, sino que escudriña cada rincón de la ciudad, en una especie de micro geografía de la vida cotidiana, están ahí aún por describir”. Esta descripción aun sin realizar; tendrá que incluir necesariamente como las personas “cargan a costas” al migrar, sus concepciones culturales del paisaje, y como estas se resignifican en la vida cotidiana, al encuentro con otras percepciones y modos de percibir, sentir y construir el paisaje y el territorio.

CAPÍTULO IV

EL PAPEL DE LA CULTURA, EL GÉNERO Y EL PODER EN LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL TERRITORIO

“La categoría género permite delimitar con mayor claridad y precisión cómo la diferencia cobra la dimensión de desigualdad. Algunos autores consideran que dicha transformación se da en el terreno del parentesco; otros que la desigualdad se funda en la asimétrica distribución de tareas; pocos más ubican en el origen de la subordinación en el territorio de lo simbólico especialmente en las estructuras de prestigio” (Lamas, 1996, pág. 116).

El presente capítulo deriva de la reflexión de ciertos tópicos de las lecturas de la asignatura *espacio identidad y género* impartido por la doctora Alejandra Cárdenas en el CIPES de la UAGRO, posteriormente tras un taller, recibido en la estancia en el posgrado de desarrollo rural en la UAM Xochimilco denominado “género y mujeres rurales” me percate de que mi trabajo de campo contemplaba desde un inicio, la etnografía tanto de hombres como mujeres campesinos, por lo que por la cantidad de información, y la relevancia del tema, decidí que merecía un apartado relevante dentro de la tesis, el capítulo surgió además, para responder una de las preguntas que me intrigaban desde el inicio del protocolo de investigación: ¿Cómo se vive de manera asimétrica y diferenciada el espacio por, edad género, o clase social? Para responder a esta pregunta, partí del supuesto teórico propuesto por Caséz, que considera que la cultura a través del *desiderátum*⁶¹ simbólico, va conformando pautas de comportamiento creando modelos y sistemas de género, que son propios de un contexto temporal y local específicos. Estos sistemas-genero⁶² son ante todo “sistemas simbólicos”, pilares de las demás conformaciones sociales, de tal forma que la diferenciación de sentidos adjudicables a dichos sistemas, permean incluso las configuraciones espaciales, dotándolas de

⁶¹ Cazés (1996) afirma que: “*desiderátum* nos permite interpretar y asimilar individualmente el deber ser imperante y ajustarnos a él para que nuestra forma de ser sea suficientemente aceptable dentro de la estructura genérica de nuestra sociedad” (Cazés, D. 1996, p. 16).

⁶² "Rubin plantea que: “el sistema sexo /género es el conjunto de arreglos a partir de los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana; con estos “productos” culturales cada sociedad arma un sistema sexo/género o sea un conjunto de normas a partir de las cuales la materia cruda del sexo humano y de la procreación es modelada por la intervención social" (Lamas, M. 1996, p. 116, 117).

características singulares, que reflejan interiormente la división de género. El capítulo muestra la importancia de la cultura en la construcción de la identidad de género y como ello repercute en la organización espacial y territorial partiendo desde la perspectiva de la antropología pues dicha disciplina según la antropóloga Martha (Lamas, 1996) “ha establecido ampliamente que la asimetría entre hombres y mujeres significan cosas distintas en lugares diferentes”(p.108), más concretamente se nutre de la antropología simbólica, que es ante todo hermenéutica, con énfasis en la interpretación cultural.

IV.1 La dimensión cultural en la diferencia de género

La cultura es para el antropólogo cultural David Schneider (Schneider, 1976) un sistema de símbolos y significados que determinan la acción (p.206). Las diferencias de género atribuidas únicamente a la biología han demostrado ser ante todo diferencias simbólicas, impuestas culturalmente, sobre los individuos en espera de roles específicos conductuales deseables, dentro de un marco social singular. La cultura como construcción social, determina la asignación de género de los individuos basándose en la diferencia corporal. Esta imposición es de tal magnitud que según (Lamas, 1996) “La estructuración del género llega a convertirse en un hecho social de tanta fuerza que inclusive se piensa como natural; lo mismo pasa con ciertas capacidades o habilidades supuestamente biológicas, que son construidas y promovidas social y culturalmente.” (p. 115). La cultura interiorizada por los individuos lleva a la socialización de ciertas prácticas específicas de ser hombre o ser mujer. Estas formas de “género” no son universales y tienen características singulares de cultura en cultura así según (Lamas, 1996) afirma que: “el papel (rol) del género se forma con el conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino. Aunque hay variantes de acuerdo con la cultura, la clase social, el grupo étnico y hasta el nivel generacional de las personas” (p.114). ¿Cómo es entonces que la cultura se convierte en un factor casi omnipotente que designa el deber “ser”? Para comprender la potencia del “mandato cultural” debemos notar que “la cultura” arbitra prácticamente todos los sentidos de la vida social. La cultura así desde la perspectiva interpretativa de la antropología, que postula Clifford Geertz “denota una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican,

perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a esta” (Geertz C. , 2003, pág. 88). Estas normas y significados dan sentido a las diversas formas de vivir y comprender la diferencia sexual y muchas veces justifican la subordinación. Pero el hecho de concebir la cultura como “sistema de signos”, no implica ver la misma como un “sistema mecánico” sin capacidad de cambio o innovación por el contrario la cultura es un sistema “moldeable” que constantemente es modificada por los mismos sujetos que la recrean, al respecto es de utilidad la singular definición de cultura del antropólogo Sudafricano J. Comaroff:

La cultura no es meramente un orden abstracto de signos o relaciones entre signos. Ni es la simple suma de prácticas habituales. No es ni puro lenguaje ni pura habla, nunca constituye un sistema cerrado o enteramente coherente. Por el contrario: la cultura siempre contiene dentro de sí mensajes, imágenes y acciones polivalentes y potencialmente contestables, es en breve, un conjunto de significantes en acción, significantes a la vez materiales y simbólicos, sociales y estéticos, históricamente situados e históricamente desplegados y dentro de ellos, hay momentos estrechamente integrados con cosmovisiones explícitas y otros que pueden ser duramente contestados en un conjunto de contra ideologías y subculturas; mientras que otros pueden llegar a ser más o menos imprecisos, evanescentes e indeterminados en su valor y significado (Comaroff, J & J: 1992, En (Rota, 2009).

La cultura desde esta perspectiva no debe verse entonces como un sistema monolítico, pues tiene en su interior muchas contradicciones, históricamente determinadas, las culturas hegemónicas han subsumido dentro de sí a culturas diversas. El imperialismo cultural dicta los sentidos simbólicos dominantes en una relación asimétrica, alterando las significaciones de género particulares de cada cultura, los sistemas/genero “tradicionales” son alterados por las relaciones desiguales interculturales, modificando los roles culturalmente aceptados. En este tema radica la importancia de incluir el estudio de la cultura dentro de los análisis de género, pues permite desvelar significados, conflictos y contradicciones insertos en las relaciones sociales. ¿Pero si la cultura está construida por símbolos como es que estos son capaces de convertirse en modelos de acción, de comportamiento social a nivel de género? Ese es el tema del siguiente apartado.

IV.2 La perspectiva simbólica en los estudios del espacio y género

“Así como la desigualdad en la forma de producción y distribución del espacio responde y se apoya en un sistema de producción capitalista, también en la forma de cómo se asigna utiliza, distribuye y transfiere el espacio entre los hombres y las mujeres, y en las formas de conceptualización, asignación y experimentación del tiempo se construye y se manifiesta el género” (Valle, 1991, pág. 225).

La cultura como generador de identidad, construye a través de los sistemas/símbolos los sistemas/género, Linda McDowell ha afirmado que en la construcción social del género se combinan tanto las relaciones sociales materiales como las representaciones simbólicas de “la diferencia”, esta combinación crea la distinción entre lo masculino de lo femenino, creando diversas categorías “opuestas u complementarias”, del mismo modo considera que la combinación de la realidad y el sentido simbólico de “la casa” crean un tipo de forma de hogar particular distinto de una o sociedad a otra (McDowell, 2000). Se puede extrapolar esta aseveración, al afirmar que las relaciones sociales materiales y simbólicas asignadas socioculturalmente construyen a su vez las concepciones espaciales, como el par espacial binario, público/privado, relacionado de manera simbólica con la diferencia de género. Es ejemplar para el estudio de lo simbólico-espacial la opinión de Linda McDowell sobre la unidad básica de los conglomerados humanos, “el hogar”, sea de una pequeña aldea o en una gran ciudad; del cual expresa:

La importancia de la casa para la creación social del sentido y la subjetividad; el espacio doméstico es -la representación material del orden social- y la reproducción social se consigue perpetuando simbólicamente el orden social representado en el hábitat (McDowell, 2000, pág. 113).

El hogar como escenario básico de las distinciones de género sirve como modelo material y simbólico de la diferencia espacial. Esta relación, entre materia-símbolo, naturaleza-cultura, ha llevado a debates sobre la primacía de uno a otro aspecto, en lo tocante al género. Es de utilidad la postura de (Cassirer, 2016) que considera que la función del símbolo es “mediar” entre el sujeto y la realidad, el universo simbólico sería un camino intermedio entre lo que el sujeto percibe y la realidad material circundante. Al dejar de lado la visión biológica materialista del género, queda solamente la distinción cultural que es esencialmente simbólica, dentro de esta última la antropóloga Marta Lamas

considera que “entre el concebir el género de manera Lévi-straussiana, como un sistema de prohibiciones, y pensarlo de manera freudiana como un sistema simbólico, hay un trecho ideológico sustantivo que tiene implicaciones importantes, no sólo en el terreno de la investigación y reflexión (la teoría) sino también en el de la política (la praxis).” (Lamas, 1996, pág. 123). La óptica de la cultura como sistema normativo es esencialmente de herencia funcional-estructuralista, los símbolos desde esta perspectiva sirven como modelos ideales de conducta, al respecto es elocuente el comentario que hace el antropólogo Evon Z. Vogt citando a Geertz sobre los símbolos rituales:

Los símbolos rituales contienen también una reafirmación periódica de un “sistema de significados”. Pues, como con tanta elocuencia afirma Clifford Geertz (1965), los símbolos que se encuentran en los patrones culturales son a la vez modelos para y de la “realidad”. Los símbolos no sólo proporcionan información, como un plano, para la ejecución correcta de comportamiento social y cultural en determinada sociedad, sino que también, como una gramática, proporcionan modelos de los procesos uniformados de creer, sentir y comportarse en una sociedad (Vogt, 1979, pág. 25).

Aquí está la clave para comprender como a través del símbolo se realiza la distinción de género, a través de “modelos ideales” de comportamientos arquetípicos, “el héroe” “el guerrero” “ama de casa” “la doncella” presentes en narraciones, historias, mitos, rituales etc. Las sociedades transmiten los comportamientos “deseables” dentro de cada sociedad dada, los símbolos comunican a las personas como “ser y hacer”. La transgresión de estas normas ideales pautadas por los símbolos, exponen a los individuos a la crítica y la segregación social y a la clasificación en arquetipos negativos “el hechicero” “la bruja” etc., etc. De esta manera, lo simbólico, ejerce poder sobre los actos de los individuos al ser interiorizados por los mismos en el “habitus” o “cultura incorporada” que denominara Bourdieu. Lo anterior se enmarca a la perfección con la reflexión de Cazés sobre los sistemas simbólicos:

En nuestra cotidianidad, todo esto se hace presente a través de los sistemas simbólicos que somos capaces de manejar, en todas las dimensiones de nuestra comunicación, en los mitos que rigen nuestras más íntimas concepciones y convicciones, en los ritos y rituales con los que día a día son reconstituídos las comunidades en que nos movemos, en el cumplimiento de las normas de nuestra vida y de nuestras vivencias, en el respeto que damos o exigimos

de acuerdo con los parámetros con que cada quien se ubica en la arena de los poderes sociales (Cazés, 1996, pág. 9).

El espacio, junto con el género está prefigurado por los sistemas simbólicos de la cultura, en este sentido Teresa del Valle considera que: “Para E. Leach (1978) los símbolos estructuran los espacios los llenan de contenido y significado, las categorizaciones y acciones simbólicas definen el espacio social, que queda así fuertemente asociado al ritual (Valle, 1991). Cada espacio posee un significado social en función de su uso, su historia, los sentidos que lo impregnan, están determinados por los actores sociales que lo utilizan y le dan vida designando, su sentido social. El espacio se vive de manera asimétrica por la diferencia de género dotando el mismo de características particulares.

El antropólogo Estadounidense Edward T. Hall. (1973) ve así “la utilización y significados que atribuimos a los usos y contextos del espacio y del tiempo como sistemas de comunicaciones”. (Valle, 1991). Dichos sistemas de comunicaciones implican un código espacial simbólico conocido por los usuarios, como afirmara Henri Lefevre. Nadie esperaría, por ejemplo, que un templo funcionara como una cantina (aunque se bebe vino en ella), pues cada símbolo espacial tiene su “espectro” de atribuciones y límites de acción que lo restringen. Puede haber una “transgresión de los símbolos” en ciertas circunstancias, pero generalmente estas rupturas también están socialmente determinadas, inclusive sancionadas en ciertos casos. Los sistemas simbólicos interactúan constantemente con el rol de los sujetos, una sencilla comisaria, o un recinto legislativo, imponen cierto “respeto” a los individuos que desde ahí ejercen el poder, el espacio también refuerza, el rol de las personas como asegura Teresa del Valle:

Shirley Ardener (1981, 12-13) dice que por un lado el espacio define a las personas que lo ocupan y por otro, la misma presencia determina la naturaleza del espacio. El espacio comunica y su estudio aporta al conocimiento de los fenómenos sociales y una forma de acceder a los significados del texto espacial (Valle, 1991, pág. 226).

¿Cómo es entonces que el espacio define a las personas que lo ocupan y como las mismas determinan su naturaleza? ¿Cómo el espacio se vive diferenciadamente a través del género? La respuesta parece estar, en cómo se realiza la dotación de significado, que es en esencia un acto comunicativo entre personas. Al respecto es reveladora la opinión de la antropóloga social Teresa del Valle:

Dado que los seres humanos vamos llenando de contenido el espacio, éste tiene unas dimensiones que van más allá de la mera concepción geográfica y que da lugar a la gran variabilidad de expresiones culturales del espacio. El espacio se limita, se jerarquiza, se valora, se cambia. Las formas y los medios que se utilizan para ellos tienen su incidencia en las actividades humanas. Es más, en muchos casos sirven para separar, jerarquizar, incluir y excluir y va unido a las formas de cómo una sociedad elabora y expresa su concepción del poder y en concreto sus sistemas de género. En este contexto el estudio del espacio se presenta unido a las experiencias de las mujeres y los hombres y de los espacios relativos que ambos ocupan (Valle, 1991, pág. 226).

Es en el contexto de la “experiencia diferenciada” del espacio donde, cada lugar va adquiriendo una dimensión simbólica particular, no es lo mismo la percepción de un sitio como “la milpa” para un campesino varón, que el mismo sitio para una mujer de la ciudad, y a la inversa una “cocina” no se percibirá de igual modo para una mujer rural, que para un hombre ciudadano. Pues el género, la experiencia y la cultura de la que provienen, son diferentes en ambos casos. En relación con esto existen básicamente dos enfoques en relación con el estudio del aspecto simbólico, el de la antropología y el de la sociología según (Lamas, 1996). “el primero, que tiene el acento puesto en el intento de desentrañar la lógica interna y las relaciones estructurales entre los símbolos -enfoque culturalista- y al segundo, que pone el acento en el análisis de la relación entre los símbolos y sus significados y los diversos aspectos de la vida social -enfoque sociológico- (P.119). En el siguiente apartado reflexionare acerca de cómo los símbolos se construyen desde la vida cotidiana acercándome al enfoque sociológico.

IV.3 Importancia de la vida cotidiana en la construcción de los símbolos del espacio y de género

¿Entonces cómo construyen y reproducen los símbolos los individuos? los símbolos son reproducidos a través de la cultura, que está condicionada histórica temporal y situacionalmente. Los símbolos día a día son reproducidos por los individuos, adaptándolos o preservándolos de acuerdo con las circunstancias. Como afirma Rosana Reguillo: “la vida cotidiana se constituye en un lugar estratégico para pensar la sociedad en su compleja pluralidad de símbolos y de interacciones ya que se trata del espacio donde se encuentran las prácticas y las estructuras, del escenario de la reproducción y

simultáneamente de la innovación social” (Reguillo, 2000, pág. 77). La vida cotidiana, es metafóricamente hablando para el investigador, el escenario donde los dramas sociales se recrean en base a un argumento cultural previamente establecido, y donde la improvisación de los actores sociales modifica el guion cultural, creando nuevas posibilidades de acción, en base a la creación de nuevos sentidos simbólicos. Rosana Reguillo habla así del “sentido de las practicas cotidianas”:

El sentido de las prácticas cotidianas, por ejemplo, levantarse, asearse, vestirse, comer, usar el transporte, ir a trabajar, adquieren su pertinencia y relevancia cuando se verifica que tras ese conjunto de rituales prácticos existe un colectivo que sanciona y legitima esas prácticas. Legitimación que se opera a través del acervo cognitivo y lingüísticamente disponible en una sociedad. Cada pequeña acción individual encuentra así una interpretación social que provisoriamente puede definirse como “discursos cotidianos para nombrar la vida” discursos que se nutren simultáneamente de las prácticas y de la cultura depositada en las instituciones en un flujo continuo de producción de sentido (Reguillo, 2000, pág. 81).

Un aspecto fundamental en el texto de Reguillo es el que existe un colectivo que sanciona y legitima estas prácticas. Es decir, existe una coerción simbólica, (que puede convertirse en material) ejercida por los individuos, dirigida a controlar o modificar la acción de otros sujetos, un ejemplo evidente, son los sistemas legales que imponen las normas de lo incorrecto y lo correcto, sin embargo, multitud de patrones de comportamiento, no están escritos y solo se transmiten simbólicamente por dichos actores colectivos, que sancionan su uso o infracción. Por otra parte, existe comportamientos y acciones que aún no están normados y es en esta “franja de indeterminación donde los poderes y los actores sociales libran la batalla simbólica por la definición del orden social del proyecto societal.” Según (Valle, 1991, pág. 79). El punto crucial en relación con los significados creados por las practicas cotidianas, es planteado por Alicia Lindón:

El desafío teórico-metodológico radica en considerar a las prácticas como la expresión externa, como el emergente de un complejo significativo que les da sentido y las orienta. dicho sea de paso, recordemos que los significados pueden ser definidos como representaciones, valores reglas y normas de conducta que orientan la acción (Villoria, 2000, pág. 197).

Las practicas cotidianas son la expresión visible y material de los mundos simbólicos de los individuos, dicho mundos simbólicos contienen las normas y aspiraciones impuestas por la cultura.

Las practicas cotidianas dotan de significado al espacio, a través de los actores sociales, como cita Teresa del Valle:

Como afirma Moore los significados no son inherentes a la organización del espacio sea doméstico y público, pero debe invocarse a través de las actividades de los actores sociales. A ellos /ellas les corresponde llenarlos de contenido. Así entra la consideración de cómo el orden espacial llega a tener significado; al encontrar las razones que hay para que existan significados alternativos: y el especificar porque se da que una interpretación que se crea ser más apropiada que otras. La habilidad de definir una interpretación como más apropiada que otra es considerada en un doble sentido como una dimensión y una función del poder política (...) Es así como se pueden entender las formas de delimitación del espacio y su categorización, así como la creación de las barreras y los límites que la mayoría de las veces no pueden identificarse físicamente, pero que, a nivel simbólico, mediante la interacción, los cambios que se operan al traspasarlas se ven que son más reales que las vallas y puertas. De ahí que nos interese contemplar los procesos de cierres y sus contenidos (Valle, 1991, pág. 231).

La complejidad estriba en que los significados permiten diversas interpretaciones, lo que implica que, para grupos diversos dentro de una misma cultura, pueden existir distintas explicaciones del espacio, existiendo una disputa de sentidos, que puede originar un conflicto por su definición, tanto simbólica como material. Incluso a nivel de la diferencia de género en grupos “culturalmente homogéneos”, existe una variedad de interpretaciones espaciales, con la consecuente diferenciación de roles y actividades en el mismo. Puede ser que también el debilitamiento de sentidos de los significados espaciales lleve a la suplantación de unos símbolos por otros como analiza Reguillo:

El debilitamiento del sentido otorgado a ciertas prácticas cotidianas, por esos desajustes corruptos rupturas genera un fallo en lo que Schutz (1974). denominó los presupuestos de la vida cotidiana. Es posible también plantear la situación inversa los presupuestos fallidos debilitan el sentido de las prácticas (Reguillo, 2000, pág. 82).

Frecuentemente los debilitamientos de sentido suceden al choque cultural entre civilizaciones, la hegemonía cultural de alguna de ellas dicta los sentidos que se convierten en dominantes de la otra, debilitando sus significados e incluso suplantándolos, estos cambios pueden suceder a todos los “niveles” simbólicos en las estructuras de género, en los sistemas espaciales, etc. El cuestionamiento simbólico empieza cuando los individuos, se preguntan la razón o utilidad de reproducir ciertas prácticas frente a otras, esto es característico en la sociedad moderna donde la multiplicidad de sentidos (Reguillo, 2000) y la constante transformación de significados, crea múltiples identidades relacionados con las nuevas dotaciones de sentido. La pluralidad de interpretaciones, sin embargo, no escapa de la hegemonía del imperialismo cultural, que decide a su antojo los sentidos dominantes de la sociedad. Al respecto es de interés para incitar la reflexión la opinión de Reguillo:

La multiplicidad de sentidos propia de la sociedad de fin de milenio disloca la vida cotidiana y sus dispositivos cohesionadores. Si de un lado, esta multiplicidad de referentes puede significar una especie de inercia, de divorcio entre las prácticas y el sentido de las prácticas -una implosión- es decir un quiebre hacia dentro que erosione el tejido social; de otro lado puede representar una refundación del pacto social, de una vida cotidiana abierta a la pluralidad y en ese sentido no separada del espacio público (Reguillo, 2000, pág. 85).

La resignificación de las prácticas cotidianas sin duda ocasiona un quiebre en el tejido social, algunas veces en perjuicio de los individuos, en otras incide de manera positiva sobre ellos, recordemos el caso particular de la revolución francesa, tras su victoria inicial y el decreto de la asamblea constituyente, el triunfo simbólico no vendría sino paulatinamente, tras muchas otras luchas y vicisitudes, hasta la gradual transformación de la sociedad francesa, hacia otra más igualitaria, donde los ideales simbólicos se convirtieron al fin de algún modo, en prácticas materiales. De igual manera los ideales simbólicos entre las relaciones de género tendrán que luchar activamente hasta alterar la vida cotidiana, para ser efectiva entonces, la aspiración de equidad. Sin embargo, todo cambio en las prácticas cotidianas inicia, con una “revolución simbólica” en la búsqueda de sentidos de igualdad.

Dado que los símbolos son una realidad no material sino imaginaria, es solo posible estudiarlos a través de los haceres de los individuos, atendiendo a la acción social

(concebida como el emergente de un complejo de significaciones que pueden dar cuenta de las lógicas estructurales (Villoria, 2000) al estudiar el símbolo de este modo es necesario comprender cual fue la motivación de la “ejecución” de la acción social (Schutz,1974) tal motivación será en la mayoría de los casos subjetiva, será la punta del iceberg, de un conjunto de códigos conductuales dictados por la cultura alimentados por tres núcleos de sentidos principales según Alicia Lindón:

En principio desde la tradición socio fenomenológica siempre se ha aceptado que la construcción de los significados se realiza desde los acervos de conocimiento de sentido común, observados en el lenguaje (...) dicha construcción se alimenta de tres núcleos principales que hacen a la subjetividad del individuo. Estos son la percepción la imaginación y la memoria (Villoria, 2000, pág. 199).

El lenguaje es parte vital en la creación de los símbolos, pues si a través de las praxis los símbolos se visibilizan, es a través del lenguaje donde los símbolos, se transmiten, y más importante aún se crean, el lenguaje es sin duda el principal creador y reproductor de los mundos simbólicos. En la oralidad practicada por las figuras jerárquicas, abuelos, abuelas, padres, madres, educadores etc. se transmiten mediante el mito, la narración, la anécdota, los códigos simbólicos, en los cuales están insertas las claves para comprender cada cultura particular en sus diversos aspectos y donde se dictan los modelos de comportamiento de género y de categorización espacial, como afirmara A. Lindón los procesos de construcción de significados se pueden entender dentro de “tradiciones” u “horizonte de sentido” universos simbólicos en “términos de la cual se ven a sí mismas, al mundo a su pasado y a su futuro” (Villoria, 2000, pág. 200).

IV.4 El simbolismo corporal en la construcción de la diferencia de género y del espacio

“Young subraya lo que denomina el mecanismo del “imperialismo cultural” creador de los grupos dominantes y los grupos dominados. Las diferencias corporales tienen una enorme importancia a la hora de decretar una situación de inferioridad ya que los grupos dominados no tienen otro modo de definición que su cuerpo, que se convierte para ellos en una prisión no deseada, mientras que los grupos dominantes ocupan un puesto neutral universal e incorpóreo que (casi)siempre es por defecto blanco y masculino” (McDowell, 2000, pág. 78).

El imperialismo cultural como afirma Young ha justificado la dominación no solo de género, si no de grupos humanos completos, es el caso de la esclavitud ejercida a los pueblos africanos, por las potencias coloniales europeas. El poder utiliza la diferencia de color, de etnicidad, de género, de cultura, para “simbólicamente” colocar al “otro” en un estatus inferior y después ejercer un dominio material sobre los cuerpos. Judith Butler siguiendo a Smith opina en relación con el cuerpo: “El primer lugar físico de la identidad personal, la escala del cuerpo es una construcción social (...) el lugar del cuerpo establece la frontera entre yo y el otro, tanto en el sentido social como en el físico, implica la creación de un “espacio personal” que se añade al espacio literalmente fisiológico” (Smith, Judith Butler, en (McDowell, 2000, pág. 68). Esta frontera entre “yo” y el “otro” esta frecuentemente marcada por el etnocentrismo e implica que el otro es calificado como “distinto”. El no considerar igual al “otro” tiene muchas repercusiones sociales. Quizá es por ello, por lo que ningún grupo étnico se ha salvado a largo de la historia de ser esclavizado o subyugado en algún momento, todo estriba en que se levante una cultura dominante y otra susceptible de dominio, tales destinos han corrido americanos, asiáticos, africanos, judíos, indios, árabes, inclusive los mismos europeos, en cierto momento de la historia. La mujer al ser objeto del deseo del hombre ha sufrido igualmente desde múltiples etnicidades la triste suerte de la esclavitud pues “el cuerpo es también un lugar cultural con significado de género” (McDowell, 2000). Esta relación de dominio sobre los cuerpos refleja una formación sociocultural creada por los grupos dominantes, sobre los cuerpos de los subordinados, los significados asociadas a esta diferencia están marcados siempre por una relación de inferioridad, el poder dicta las normas del cuerpo y las usa a su conveniencia. La relación del cuerpo y el espacio es notoria al hablar de la esclavitud, las potencias europeas en inicio de su “esplendor” mostraron una actitud expansionista colonial, que tuvo en el control de los cuerpos y los territorios la razón de su crecimiento. Es así como el estudio de la percepción sociocultural de los significados de los cuerpos es asunto de vital interés para el estudio de las configuraciones históricas espaciales:

La importancia del estudio de las diferencias corporales en el estudio del espacio “el cuerpo es una construcción de los discursos y las actuaciones públicas que se producen a distintas escalas espaciales. El estudio del cuerpo ha transformado también la comprensión del

espacio, porque ha demostrado que las divisiones espaciales, -en la casa o en el puesto de trabajo, en el plano de la ciudad o del estado nación- reflejan y se ven reflejadas en las actuaciones y relaciones sociales de carne y hueso (McDowell, 2000, pág. 61).

Pero el cuerpo al ser imagen de él orden sociocultural de los pueblos, participa en la dotación del sentido simbólico del espacio, es así como las casas, los pueblos, las ciudades de algún modo reflejan a los cuerpos, los circundan, los protegen o los complementan. En este tenor afirma (McDowell, 2000) “como las ciudades (véase Sennet 1994) las casas reciben también nombres de cuerpo y comparten rasgos y aspectos que afectan al sentido del yo”. Así los espacios generalmente son una expresión simbólica del cuerpo, vientres maternos, cabezas, falos, ojos etc. pues el corpo-centrismo implica que: “por un lado los seres humanos construyen los edificios según su imagen, y, por otro utilizan la casa y la imagen de la casa para construirse a sí mismo como individuos y como grupos.” (Carsten y Hugh Jones, 1994:3, (McDowell, 2000, pág. 14). El espacio creado por la cultura al superar la duración, de una vida humana sirve como un medio de transmisión de los símbolos, por ejemplo, los templos eróticos hinduistas de Khajuraho, en el estado de Madhya Pradesh en la India, preservan la visión religiosa del género y la sexualidad de la elite hinduista del siglo XII, en forma tal que el espacio refleja sin duda la configuración simbólica ideal existente en ese periodo, Teresa del Valle opina al respecto del tema:

En esta visión dinámica de las configuraciones del género que a través del cambio expresan el orden sociocultural, se constata asimismo que el espacio más amplio: *entorno* por una parte no permanece inmutable, y por otro la organización del espacio se nos muestra que esté perdura de una forma identificable a través de periodos de tiempo. La forma cómo se estructura es producto de la creación humana del pasado y del presente (Valle, 1991, pág. 225).

La importancia histórica del cuerpo se puede ver a través de los símbolos encarnados en el arte, la ciudad griega de Atenas con sus templos adornados de cuerpos tallados en mármol, revelan el ideal simbólico griego, los dioses poseen cuerpos humanizados, pues el hombre y la mujer son imagen de lo sagrado, la belleza corporal es para el ateniense reflejo de lo eterno, lo cual expresa a través del arte, de múltiples maneras simbólicas. En el medievo europeo los iconos religiosos ocultaran los cuerpos en sendos ropajes con proporciones artificiales fijadas de antemano por las matemáticas, privando el ideal

numérico que se convierte en símbolo de lo sagrado. El renacimiento devolverá al cuerpo un lugar central, como testimonian las célebres pinturas de Michelangelo Buonarroti, en la pintura de “*el juicio final*”, en la Capilla Sixtina del vaticano, donde el cuerpo se convertirá en símbolo de instrumento de “salvación” o de “condenación” de las almas. El cuerpo con sus distintas acepciones culturales e históricas ha sido sin duda modelo del espacio humano y cívico:

La historia de las analogías entre el cuerpo y la ciudad en el ámbito de la arquitectura y el urbanismo se remonta al pasado (...) Richard Sennett (1994) ha seguido el rastro de las conexiones entre el conocimiento médico del cuerpo sus imágenes y representaciones y la forma y el trazado de las urbes. Sennet demuestra por ejemplo que las ideas de Roma sobre la perfección geométrica del cuerpo se aplicaron al trazado en la ciudad en tiempos del emperador Adriano, y examina también la ciudad cristiana, demostrando que el desarrollo de las ideas sobre la impureza del cuerpo produjo tanto la creación de los santuarios como de los guetos judíos (McDowell, 2000, pág. 104).

El simbolismo del cuerpo y el género permean, la concepción simbólica del territorio en distintas culturas del mundo en, Mesoamérica por ejemplo un “cerro femenino” con un “cerro masculino”, son unidos ritualmente por los grupos indígenas para celebrar una boda simbólica, que traerá consigo las lluvias y la abundancia. Los chinos utilizan el cuerpo, para clasificar los paisajes montañosos y el “poder” geomántico presente en ellos, los aborígenes australianos ven en el paisaje, los actos inscritos por los cuerpos de sus antepasados. El cuerpo configura nuestra percepción simbólica del mundo, incluso en el lenguaje, como las siguientes expresiones idiomáticas “al pie del cerro,” en la “boca de la cueva” al igual que sucede en otros idiomas como en el náhuatl utilizando partes corporales para designar el espacio, en la “nariz del cerro” “Tepeyac”, etc.

Sigmund Freud devolverá a nuestra civilización el interés por el papel del cuerpo y la sexualidad en la configuración de los símbolos. Algo podría indicar para Freud, la obsesión capitalista por los modernos rascacielos, sin duda la obsesión faraónica por el poder y su dominio sobre los cuerpos. En el pretérito capítulo analice la relación entre el género el espacio, la cultura, la vida cotidiana, y el cuerpo, desde una perspectiva centrada en lo simbólico, como puente entre categorías que a primera vista parecieran poco relacionadas entre sí, pero que, hurgando en su significado, revelan conexiones

inesperadas de sentido, una interseccionalidad que impregna las relaciones sociales de manera casi omnipresente. La reflexión muestra como los símbolos articulan la diferencia e igualmente la justifican. Considero que perseverar en el análisis de las relaciones asimétricas de género, desde el aspecto simbólico revelara “estructuras” de alguna manera “ocultas a nuestros ojos”, pero que, al estar presentes en la vida cotidiana, son participes de la reproducción de la inequidad e injusticia social.

IV.5 La construcción de los significados del espacio doméstico y rural mediado por las relaciones de género

La cultura árbitra y modela gran parte de nuestros comportamientos, roles y actitudes y es en el núcleo familiar donde fundamentalmente se reproducen y enseñan los códigos que interpretan y dan sentido el mundo social, sin embargo, no hay que ver el hogar campesino como un núcleo ajeno a las interacciones de poder, ya Clifford Geertz (1988) observaba que “muchos elementos culturales no son oriundos de estos lugares, son elementos cuyo origen y formación radican en otro sitio”. Por siglos la familia rural, ha sufrido, la imposición y adopción de roles sociales externos, las presiones ejercidas por la cultura hegemónica, que inciden en su movilidad y en la migración, con el consecuente reacomodo de los roles sociales y de género. Para Stuart (Hall, 2010): “la sociedad capitalista fue fundada sobre formas de explotación simultáneamente económicas, morales y culturales” esta explotación requiere entonces de la erosión simultanea de muchas estructuras comunitarias que le han dado fortaleza, cohesión y permanencia a la comunidad. En el presente, y desde años atrás, se observa al interior de la comunidad de Chiepetlán, una gran transformación de los pilares que sostienen la cultura, como la lengua, la religión, la familia, etc. En el caso específico de la lengua originaria, el náhuatl fue dejado de hablar en gran medida, bajo una decisión “voluntaria” de la comunidad, que vio en la lengua erróneamente un obstáculo para la integración al contexto nacional, bajo presión de la educación monolingüe⁶³ desde un periodo anterior a las décadas de los 60’s

⁶³ La política del indigenismo veía definía la situación de los pueblos originarios como “el problema indígena” cuya solución implicaba para el nacionalismo imperante que “el indígena deje de ser indígena olvide su lengua sus costumbres e ideas” (Villoro, Luis 1996). El dilema que planteaba el estado nación es que “acceptes totalmente mis sistemas culturales y materiales resignándote a la situación que en ellos yo te designo o debes perecer” (Villoro, Luis 1996). Por otra parte, para Robert Buffington (2001) “la muerte

y 70's. Y debido a que se dejó de transmitir, el conocimiento de la lengua originaria por parte de los adultos a las nuevas generaciones, con ello advino el colapso inminente de gran parte, de los sistemas simbólicos inherentes al lenguaje. En este sentido es pertinente aquí la aseveración de Carlos (Lenkersdof, 2005) que expresa que “las lenguas dicen mucho más, de lo que las palabras nos comunican, son otras visiones del mundo”. Estas formas de concebir al mundo implican una cosmovisión particular y su abandono, conlleva el consecuente cambio en los procesos identitarios y sociales. Ante este proceso de pérdida, la comunidad decidió reactivar la cohesión identitaria en el contexto de los 500 años de resistencia indígena en el año de 1990, mediante la reinención de la tradición, utilizando elementos culturales propios los renueva, reactualiza y proyecta hacia el futuro de las nuevas generaciones. Recordemos que para Stuart (Hall, 2010): “toda lucha de clases, es también una lucha entre modalidades, culturales” es una pugna por la reivindicación de los valores propios frente a los ajenos, sin embargo a la comunidad, le resulta prácticamente imposible vencer esta lucha en la que ella misma había claudicado paulatinamente, revertir la inercia que resulta de asumir un sistema simbólico que implica el uso monolingüe del español; se traduce, en una pérdida progresiva de muchos rasgos culturales, quedando este recurso casi únicamente en manos de los ancianos, menguando paulatinamente, la vitalidad del sistema simbólico originario. El cual tiene características singulares y distintivas frente al sistema simbólico que implica la lengua castellana heredera de la cosmovisión occidental, y estandarte del proyecto nacionalista del México contemporáneo. Como (Geertz C., 1996) llegó a afirmar: “las propias lenguas ponen las bases de esta tendencia a disipar o notar algunas cosas del mundo en vez de otras y a generar toda una preocupación en torno a ellas”. La lengua originaria posee todo un sistema estructurado en torno al territorio y su articulación con el cosmos y el sujeto, es un sistema signifiante de origen mesoamericano, que ve el territorio como un ente vivo, por lo que el mantenimiento de la lengua es parte de una lógica central de resistencia y persistencia de las comunidades originarias.

cultural, es sólo el primero de una serie de exterminios imperceptibles” que ejerció el estado “esos discursos contribuyeron y contribuyen a justificar, la permanente explotación y persecución de los de abajo, así como la privación de derechos civiles o que estos son objeto” (Buffington (2001).

Frente a los cambios culturales la comunidad ha tomado como estrategia la reivindicación de ciertos valores comunitarios, como la ritualidad tradicional, o la hegemonía del sistema religioso católico frente a otros cultos, pero sobre todo la aplicación rotativa del sistema de cargos. Este tipo de estrategias afirma Wolf (2001) son comunes a "muchos grupos alrededor del mundo que se aferran a sus formas culturales y las usan para defender sus propios estilos de vida contra la invasión capitalista.". En este sentido, la lucha de las mujeres locales por el resurgimiento de la identidad étnica local ha sido crucial, doña Rosa Ayala es una mujer de más de 70 años originaria de la comunidad de Chiepetlán, participo en pláticas y talleres impartidos por sacerdotes de la teología de la liberación⁶⁴ junto con otras personas de distintas comunidades de la montaña de Guerrero; lo que creo en ella una conciencia de la importancia de la revaloración de la identidad étnica, como motor de la acción comunitaria. Desde tiempo atrás, Doña Rosa participó en la organización de la ritualidad comunitaria, como son las peticiones de lluvia, donde todavía pueden escucharse plegarias en náhuatl de los ancianos sabios del pueblo, llamados *Tlamahques*, (sacerdotes indígenas que dirigen sus suplicas a los cerros como entidades vivas, donde el territorio es un protagonista y destinatario central de las ofrendas rituales). Doña Rosa fue parte de diversas hermandades religiosas, asistiendo a las diversas celebraciones comunitarias de pueblos vecinos. Desde hace más de 20 años a partir de 1990. fue mayordoma organizando la celebración de los 520 años de fundación de la comunidad, cuyo origen data de 1490, fruto de una de las ultimas migraciones nahuas del valle central, por parte de grupos Xochimilcas hacia la montaña de Guerrero. Doña Rosa describe como era el espacio doméstico y sus experiencias vividas en el:

Aquí donde estoy todo era barbecho, nada más estaba una casita, de varas de acahual⁶⁵, mi esposo metía aquí la yunta, todo esto era milpa; mi hija nació en julio, y ya habíamos

⁶⁴ Hernández, Rosalva Aída (2013), expresa que: "a partir de los años setenta surge un movimiento indígena que empieza a cuestionar el discurso oficial sobre la existencia de una nación homogénea y mestiza" por otra parte la "iglesia católica vinculado a las teologías de la liberación jugo un papel importante en la promoción de espacios de reflexión en Chiapas, Oaxaca, Tehuantepec en Oaxaca y Tlapa de Comonfort en Guerrero" (Hernández, 2013).

⁶⁵ En la aparente fragilidad y sencilla condición que las casas de varas de acahual ofrecen a primera vista, una revisión más interiorizada, revelan la practicidad y rapidez de construcción, lo fresco del interior de la vivienda, que permite la ventilación constante del humo del fogón, la constante iluminación del interior debido a la luz, que filtra entre las cañuelas, la vivienda puede ofrecer en ciertos momentos, una gran belleza

sembrado, — sembraba flores, gladiolas, dalias, blancas y amarillas— todo el cuartito de allá era tierra, le eche a la milpa frijol enredador. Por entonces me empecé a enfermar de mi pie, —sería como en 1966, fue cuando hicieron el altar de mármol—. La puerta de la iglesia era grande, de pura madera de ahuehuete, antes estaban adentro los pretilos de los altares, levantaron el piso y los quitaron para hacer espacio, por debajo encontraron enterradas, muchas calaveras —yo creo para que no se cayera la iglesia. No había cercado alrededor de mi casa, todo era campo, me puse mal, por ese tiempo cuando estaban sacando los restos, estaba acostada en la casa de acahual, cuando me empezó el dolor en mi pierna, tenía mi aguardiente con alcanfor, —corre mi chiquito, le dije a mi hijo: —dame mi aguardiente, dile a mi mamá que te dé bracitas para que lo tibie. Me lo eche en la pierna —sentía que se me estaba quebrando el hueso. Que se viene mi mamá —yo ya no me podía mover, mi mamá me fue haciendo remedios. Las milpas estaban bien grandotas, antes agarraba yo mis manojos de flores y me iba a la iglesia con las flores bien lindas, y yo sin poderme moverme (Ayala, 2019).



Cuadro 126. Doña Rosa Ayala preparando las velas para la ofrenda de día de muertos. Foto (A, Velázquez 2018).

Doña Rosa (*cuadro 126*), ha influido sin pretenderlo, de manera positiva en muchas de las situaciones de la comunidad de manera indirecta, pues la toma de decisiones políticas aún sigue siendo vedada para las mujeres, pues aún no tienen derecho a la participación en las asambleas comunales. La lucha de doña Rosa, ha sido por una reivindicación étnica, una acción por el reconocimiento multicultural de Chiepetlán como pueblo de

ascendencia indígena. Es esencia, es una lucha contra la pérdida de la identidad cultural, una resistencia por mantener referentes simbólicos propios, frente a los referentes foráneos

ambiental dentro de la sencillez y la simplicidad, sobre todo por los juegos de luz internos del sol, que filtran en mil destellos reflejados en el humo del fogón. La técnica del entramado de cañas, y revoque de barro por otra parte, crea construcciones sólidas, aunque algo oscuras, al igual que la casa de adobe que son frescas, ofrecen una mayor privacidad y abrigo del viento y del frío.

que se perciben como resultado de una imposición, Erik Wolf cuestionaba la forma en que “los grupos de poder monopolizan las ideas y los sistemas de ideas y los convierten en elementos cerrados que hacen referencia a sí mismos” (Wolf, 2001). La hegemonía simbólica que ejerce la sociedad nacional dominante a través de instituciones tales como la educación monolingüe, o los sistemas políticos que ignoran la organización comunitaria, operan de tal modo que “los sistemas simbólicos llegan a convertirse en instrumentos de dominación” (Wolf, 2001), ante ello es comprensible por que las luchas étnicas, son como afirmara Estela Cumes: “luchas por los significados que son también luchas por diferentes modos de existir y devenir.” como expresaran los zapatistas en Chiapas “buscamos un mundo donde quepan otros mundos”. Desde la óptica de la interseccionalidad, distintos factores inciden en esta inequidad, uno de ellos es el aislamiento geográfico y la falta de vías de comunicación⁶⁶, que hacen más difícil la condición de ser mujer en los pueblos originarios, como describe Doña Rosa Ayala:

Una vez fuimos con mi hijo mayor y mi bebe cuando estaba pequeño, a vender unos marranos a Tlapa, un señor nos llevó en una camioneta, en una brecha que recién se había abierto. —Los vendimos, pero el señor de la camioneta no regresó, así que tuvimos que regresar caminando a Chiepetlán, el camino más corto que escogí fue descender por el pueblo de Acatenco, subimos primero habiendo luz por el cerro de la cruz, pero cuando bajamos hacia Acatenco, estaba ya muy oscuro y no había luna, así que íbamos casi paso a paso, sin haber un camino en pleno monte, fue horrible deveras, yo iba con mi bebe en brazos, sin poder ver nada, como pudimos, llegamos al río, —¡y ahora como vamos a cruzar! —le dije a mi hijo, buscamos el lugar más fácil, y atravesamos, pasamos por el poblado de Acatenco que tenía entonces muy pocas casas dispersas, ni un perro nos ladró, de allí ya distinguí el camino, y regresamos a Chiepetlán, las calles vacías, todos estaban dormidos, pues por fin llegamos, de veras se sufría, antes sin caminos, sin maneras de viajar (Ayala, 2019).

⁶⁶ La construcción de la carretera, fue resultado de una larga gestión constante de la comunidad, la vida cotidiana requería de grandes esfuerzos, antes de la existencia de caminos, para la venta o compra de cualquier elemento necesario, se tenía que ir hasta Tlapa, se recorría la barranca del río Acatenco, y se atravesaba por el río salado, hasta salir al pueblo de Ahuatepec, desde allí bajaban por el cerro de la cruz hasta Tlapa, la travesía era muy ardua y dura.



Cuadro 127. Casa de cañuelas de maíz y ollas de barro para recoger agua de la lluvia. Foto: (A, Velázquez 2019).

La centralidad de las estructuras familiares al interior de la comunidad rural, se explica sin duda porque es en el núcleo doméstico, donde se aprenden y reproducen los códigos culturales, los sistemas simbólicos primarios tienen su núcleo duro, en las relaciones de género y en los roles familiares, sobre todo en las sociedades tradicionales, las cosmovisiones explican las diferencias de

roles desde aspectos míticos dualistas, las diferencias primarias basadas en el cuerpo estructuran toda una serie de símbolos, que se replican en distintas esferas de la sociedad y el territorio, Scott Joan W. (Scott, 1996) ya ha planteado como “los conceptos de género estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social” incluyendo sin lugar a dudas el de la vida cotidiana de un lugar tan central como es el espacio doméstico.

Leonor (Arfuch, 2005) plantea una interesante pregunta para proseguir la reflexión ¿cómo pensar el espacio cuando vivimos naturalmente en él? El espacio doméstico nos es tan familiar tan cercano, que nos es difícil percatarnos cómo está estructurado, cada sitio obedece a roles específicos y es escenario de acciones determinadas, el espacio está destinado a una práctica social específica, de la vida cotidiana y esta no puede existir “sin un discurso que la explicita y la fundamente”, (Reguillo, 2000). Este discurso es parte de un lenguaje familiar que para Mijaíl (Bajtín, 1987): “se convirtió en cierto modo en el receptáculo, donde se acumularon las expresiones verbales prohibidas y eliminadas de la conminación especial”. Para las lógicas de las culturas subalternas el espacio familiar es un espacio de resistencia, a través del lenguaje local y familiar se reproduce un mundo, que la cultura hegemónica niega el derecho a reproducir y ser, así para Joan W. (Scott, 1996) “el lenguaje es el centro de la teoría lacaniana, es la clave para instalar al niño en el orden simbólico”.



Cuadro 128. Ofrenda para día de muertos en casa de Doña Rosa. Foto (A, Velázquez 2018). Foto: (A, Velázquez).

Es el hogar el espacio de reproducción de un sistema simbólico específico y singular. (Robert, 2003) Connel ha expresado “la idea que en símbolo puede ser entendido sólo dentro de un sistema conectado de símbolos”, los roles de masculinidad y feminidad son parte de un “sistema de relaciones de género” las

cuales son a la vez según Joan (Scott, 1996) "una forma primaria de relaciones significantes de poder”, estas relaciones de poder designan los roles y actividades correspondientes a cada individuo, en las comunidades sigue siendo tabú por ejemplo, que los hombres hagan tortillas a mano (a excepción que lo hagan trabajando en una maquina tortilladora), pues el acto de hacer tortillas representa la femineidad “el ser mujer” es una acción que expresa una diferencia simbólica que se traduce en una normatividad no escrita, imponiendo formas “correctas” socialmente de actuar y ser, como expresara Connel (Robert, 2003)“los enfoques semióticos abandonan el nivel de la personalidad y definen la masculinidad mediante un sistema de diferencia simbólica en que se contrasta los lugares masculino y femenino”.



Cuadro 129. Fogón de banco y metate en cocina de varas de acahual. Foto: (A, Velázquez. 2018).

Para ejemplificar esto compartiré un fragmento de una historia de vida, situada hace muchos años, en la Montaña de Guerrero, tiempo en que los roles eran más estrictos y diferenciados, que me contó un campesino de la comunidad; el caso de su padre y de su madre, la cual murió de enfermedad, cuando era pequeño, dejando varios hermanitos, entre ellos un bebe de brazos huérfanos, al no poder

alimentarlos, el padre mando al niño mayor, a las casas de la comunidad, a solicitar a las señoras a que molieran en el metate el grano del nixtamal, ordenándole al niño tratar de hacer o conseguir tortillas, en un acto desesperado de sobrevivencia, el hermanito mayor lo intenta sin mucho éxito. El campesino ahora un anciano con familia y nietos pequeños, narra con tristeza, y lágrimas en los ojos, como sus hermanos más pequeñitos mueren, ante la falta de un cuidado adecuado, pues él no puede suplir el cuidado que prodigaba su madre. Su padre dedicado a las labores del campo termina volviéndose casar muy pronto por la presión de tener quien cuidé mientras él trabaja, a su único hijo sobreviviente.

Este es un caso extremo de como los roles de genero condicionan y limitan, el actuar de los sujetos coma afirma Joan (Scott, 1996) “la oposición binaria y el proceso social de relaciones de género forman parte del significado del propio poder”. actualmente estos roles si bien se mantienen, las nuevas situaciones sociales, hacen casi imposible ver casos como este.

Sin embargo, los roles siguen altamente diferenciados, estructurados de manera complementaria, necesitan de actos de reciprocidad mutua, lo que implica que un hombre soltero, tenga que vivir con su madre o un familiar femenino, o migrar y que en el caso de las mujeres que quedan solas por la migración de su esposo, o hijos, tengan que realizar los roles considerados masculinos, como cortar la leña o sembrar estas situaciones coinciden con el planteamiento de Joan (Scott, 1996). que considera que “el género se organiza en prácticas simbólicas que pueden permanecer por más tiempo que la vida individual”. Las historias y narraciones contadas al interior del hogar, contienen modelos de comportamiento, que muchas veces son transmitido con humor o ironía, al poner los personajes en figura de animales, los símbolos transmitidos a través de la tradición oral, de esta manera pretenden generar reflexión en los oyentes, acerca de la manera correcta de ejercer modelos de comportamientos dentro de rangos socialmente aceptados, este tipo de narraciones muchas veces son de un origen de gran antigüedad y a través de varias generaciones se trasmiten los códigos conductuales de manera verbal como es el caso de las narraciones que contaban las madres a sus hijos, en los hogares de la comunidad de Chiepetlán, en los cuentos podemos encontrar modelos simbólicos. Refiere Nana Rosa la

manera en que se realizaba este proceso: “en las noches de luna se sentaba uno haya afuera, y escuchábamos cuentos, este es el de la zorra y el león que nos platicaban”⁶⁷ :

La zorra iba a tener una cría y entonces dijo: —cuando nazca voy a bautizar a mi hijo, ¿y ahora quien va a ser el padrino?; se encontró un león y le habló —señor león, yo quiero que seas mi compadre —cuando nazca mi niño, tú lo vas a llevar al bautizo —pues la zorra quería un padrino, para que le enseñara un oficio—. Ya cuando nació su crío, que se va la zorrilla a ver su compadre, y le dice: —ya nació mi hijo, —el padrino le contesta: —sí, y ya se fue a verlo, — compadre, cuando este más grandecito le dice la zorra al león, —quiero que le enseñes a cazar. Ya cuando estaba más grande y ya podía, el zorrillo se quería ir con el león a los arroyos, le dice el león a la zorra: —ahora si me voy a llevar a mi ahijado. Se fueron solos al arroyo, empezaron a bajar los animales a tomar agua, bajaban gallinas, guajolotes, chivos, cuando ven que venía un gran buey —¡este está bueno!, dice el león— se acomodó para cazar, para que cuando el toro estuviera tomando agua se le aventara, que se pone en el puesto, el zorrillo está poniendo cuidado, llega el buey y está tomando agua, el león que agarra y se le avienta, lo agarró del cuello, lo tiró y comieron, el león le dio al zorro carne para que la llevara a su casa. Paso el tiempo la zorra le dice a su hijo—ya estas grandecito, ya podrás cazar solito, —que se va el muchacho zorro, ya vio como caza el padrino —, llega al arroyo y se pone a ver, están bajando los animales más chiquitos, no dice —estos, no, —cuando vio que venía un toro bien chulo, —¡ahora si este sí!, —y que se le avienta, le erró, fue a dar en su puro cuerno del toro. Y ya dice la mamá—no aparece— y va a buscar a los arroyos, allá donde toman agua, hay mucho ganado y que se fija ahí estaba el zorro en el cuerno del toro, hasta parecía que se estaba riendo, pues ya estaba muy seco y estirado. Un zorro va a cazar gallinas, un zorro que va a cazar cosas grandes. (Ayala, 2019).

⁶⁷ Doña Rosa describe el uso de tiempo libre en el pasado: “se pasaba uno el tiempo platicando y trabajando, los señores cantaban y tocaban su guitarra, había lugares donde cantaban, por allá en la orilla había un tepetate grandote, ahí estaban sentados por la capilla, aprendían las canciones con cancioneros, todos nos aprendíamos las canciones. En el campo de aviación cuando éramos niños, nos rodábamos en la falda del cerro, nos subíamos en los tepeguajes y estábamos cantando. Temprano, los señores sacaban las yuntas, y así van chiflando los hombres, llegaba mi marido con su yunta, a las dos, cuatro o tres y media de la madrugada se iban, para que coman bien los animales” (Ayala, 2019).



Cuadro 130. Señora de la comunidad haciendo tortillas. Foto: (A, Velazquez 2019).

Los sistemas simbólicos transmitidos a través de la transmisión oral y conceptual, generan sistemas normativos, que dictan los modos de comportamiento “correctos”, los roles socialmente esperados de cada género, esta situación organiza y define los espacios, un rasgo cultural como consumir tortillas, condiciona toda una serie

de actividades diarias en torno a ello, cocer el nixtamal, moler en el metate, cocer las tortillas en el fogón, preparar los alimentos (*cuadros 129,130*), todos estos procesos cotidianos, son de una historicidad milenaria anclados en el pasado cultural mesoamericano, el uso y disposición de estos objetos puede encontrarse, en viviendas de gran antigüedad, por lo que puede asombrarnos, la continuidad y permanencia de muchos rasgos de la vida cotidiana en el presente lo que implica también una permanencia de muchos símbolos en el entorno doméstico, ya lo afirmaba Reguillo la vida cotidiana es histórica y “no puede pensarse al margen de las estructuras que la producen y que son simultáneamente”(2000). Podemos comprender por qué al hablar de ciertos lugares afirma Michel (Maffesoli, 2001) "hay en su estructura un deseo de recuerdo, expresado en una semiótica del espacio". Este deseo de la memoria se fija en el hogar como parte de la identidad y se reactualiza cotidianamente.

El estudio de los procesos de significación del territorio, desde un aspecto semiótico pone en evidencia que el cuerpo humano es la primera materia prima de significados sociales, en relación con este punto (Robert, 2003) Connel plantea que “el género es una práctica social que constantemente se refiere a los cuerpos y a lo que los cuerpos hacen, pero no es una práctica social reducida al cuerpo” esto se refleja sin lugar a duda, en la configuración del espacio doméstico y laboral, los lugares replican roles socialmente aceptados, designados históricamente a la diferencia corporal de los individuos, a través de la cultura y el poder. Sin embargo, las nuevas condiciones sociales y culturales, dentro



Cuadro 131. Ofrenda de día de muertos en casa de don Manuel. Foto (A. Velázquez 2018).

de las comunidades implican obligatoriamente el reacomodo de significados, el surgimiento de nuevos sentidos, y la desaparición de otros. Coloco aquí la interrogante planteada por Michelle Rosaldo la cual nos ayuda a repensar la importancia final del significado de las actividades humanas: “¿Parece entonces que el lugar de la mujer

(y el hombre) en la vida social humana no es producto en sentido directo de las cosas que hace, sino del significado que adquieren sus actividades, a través de la interacción social concreta?” (Scott, 1996). Es decir, la importancia simbólica de las actividades humanas, esta mediada por el poder de consenso de la comunidad, de definir los significados hegemónicos. Estas relaciones simbólicas desiguales, inciden en el uso asimétrico del espacio y los recursos de manera diferenciada, a la mujer tradicionalmente le era designado como espacio de vida y de trabajo la cocina, el fogón, el solar, la casa, el cuidado de los hijos, etc. y a el hombre la construcción del hogar, la siembra de la milpa, el cuidado de los animales etc., etc. Actualmente estas relaciones se están transformando, con el acceso las mujeres a la educación, En busca de mejores oportunidades muchas se desplazan a las ciudades a trabajar como profesionistas o migran a los Estados Unidos en busca de trabajo, al igual que los hombres. Sin embargo, las relaciones simbólicas de género tradicionalmente aceptadas a veces se traducen lastimosamente, en sistemas normativos, que crean a una escala diferente, mayor desigualdad social y limitan las oportunidades de las mujeres, el acceso a los derechos parcelarios por ejemplo al interior de la comunidad sigue siendo asimétrico, los hombres son los que heredan la tierra, el sistema organizativo basado en la propiedad comunal implica prestar un servicio obligatorio a la comunidad, para tener derecho a su usufructo. Los sistemas normativos rurales, están contruidos desde una perspectiva androcéntrica, en el caso de las mujeres que quedan viudas, de igual forma tienen que prestar el servicio comunitario, para tener

derecho a la tierra que poseía el marido. Para la mujer estos servicios implican el abandono y descuido de sus actividades cotidianas, lo que empobrece la posibilidad de sacar ventaja de su posición como trabajadora rural, aunque por otra parte las inserta plenamente en la vida ritual de la comunidad, con el consiguiente acceso a un estatus comunitario de mayor influencia como el caso de doña Rosa.

En el campo mexicano como afirma (Espinosa, 2014) existen notables cambios en “la división sexual del trabajo y en la distribución y tipo de funciones en los espacios públicos y privados”, por lo que considero necesario en el nuevo estudio de los procesos rurales, incluir el género como una categoría de análisis crucial, pues siguiendo a Barbieri en (Salazar Ramírez & Flores, 2015), “permite hacer visible la relaciones que las mujeres y los hombres establecen con los recursos naturales, como punto de partida para identificar los factores que reproducen tanto las desigualdades entre mujeres y hombres en contextos específicos”. De otra forma, sin el aporte de estas perspectivas teóricas, se pierde gran parte del potencial de análisis, que conlleva el estudio de la diferenciación simbólica, de los sistemas de género, pues estos sistemas se replican de distintas maneras hacia el territorio, por intermedio de la cultura, la memoria y el poder. Quiero concluir con la reformulación de una pregunta que me parece central para dar continuidad a este tipo de estudios desde la perspectiva de la transformación social, en base al planteamiento de Scott (Scott, 1996) ¿Si las significaciones de género y poder se construyen cotidianamente, el cambio podría entonces iniciarse a partir de muchos lugares desde el origen mismo de los sistemas simbólicos? Que esta nueva interpretación y resignificación de los sistemas de género, sea en beneficio de la libertad e igualdad de oportunidades entre hombre y mujeres.

CONCLUSIONES

La sustentabilidad del territorio basada en las culturas locales

“El territorio, encarna el proyecto de vida de una comunidad” (Escobar , 2005).

La crítica a la modernidad no ha partido de una postura ética posmoderna, que propone que todas las voces son verdades relativas que deben escucharse con reserva. Mas bien, ha venido a bordo de los movimientos sociales de los pueblos originarios, que han sabido articular un discurso cultural propio, con las herramientas discursivas de la posmodernidad logrando con ello hacerse escuchar, cuestionando los supuestos hegemónicos de la modernidad. Los pueblos originarios, que son vistos (injustamente) por la modernidad, como culturalmente inferiores, han demostrado de manera digna y orgullosa, como su forma de vida ha sido sustentable a través de los siglos, en una relación simbiótica hombre-naturaleza. La visión del territorio de los pueblos indígenas ve en el sustrato natural, no un “objeto” sino un “sujeto” con el que se establece una relación, inclusive un diálogo. Presento a continuación una definición indígena del territorio que analiza Suralles:

(La) definición de territorio alternativa llamada "no-areolar", donde lo importante no son los atributos de cada zona, sino las relaciones que el espacio crea; es decir, no se trataría de un territorio como un conjunto de áreas sino como la extensión de un tejido relacional. El buen mantenimiento de los canales de relación permite una gestión del territorio donde los diferentes agentes implicados pueden resolver sus diferencias a través de un intercambio de intereses (Suralles & Garcia Hierro, 2004, pág. 20).

La visión indígena del territorio implica el entendimiento de la multi-territorialidad, no solo de los grupos humanos, sino de los seres vivos en su conjunto. La relación entre los territorios naturales y humanos, desde esta perspectiva deben mantenerse también en buen orden, so pena de que sobrevenga el desequilibrio y la calamidad. El uso indígena del territorio por ejemplo entre los Kogis de Colombia o los Aruacos en el Amazonas, parte de una lógica sustentable y racional, digna de admiración en su conocimiento de los niveles, ecológicos que la componen y de su frágil equilibrio. Conocimiento, que solo hoy en pleno siglo XXI, la ciencia a través de la biología ha empezado a apenas a comprender, sin llevar a la práctica el equilibrio de esta relación. El territorio, ha sido para todas las

culturas humanas, el elemento que ha permitido la reproducción vital de las necesidades biológicas, pero también ha sido el vehículo de las relaciones culturales entre los hombres y entre la naturaleza, como bien cavila Rogerio Haesbaert:

Si entendemos territorio en un sentido amplio, percibimos que esa necesidad territorial o de control y apropiación del espacio puede entenderse desde un nivel más físico y biológico en tanto seres con necesidades básicas, como agua, aire, alimento, lugar para reposar, hasta el más inmaterial o simbólico, en tanto seres dotados del poder de representación o dimensión, que en todo momento resignifican y se apropian simbólicamente de su medio, incluyendo todas las distinciones de clase socioeconómica género, grupo, etario, etnia, religión, etcétera (Haesbaert, 2011, pág. 279).

Es en el aspecto simbólico que el proyecto de la modernidad parece desvincularse con el territorio, si bien existen sin duda lazos simbólicos con el territorio, en las nociones de patria y patria, e identidad grupal, la simbolización de la naturaleza lleva siglos deteriorándose, acentuándose, porque el europeo se convirtió en un extranjero en las tierras ocupadas, sin un vínculo emocional y simbólico con el territorio ocupado. Llevando simplemente con el territorio una relación de explotación, sin tener un vínculo social emocional con su entorno social y natural, esta cultura de desvalorización de la naturaleza es pieza clave de la globalización económica actual como opina Enrique Left:

La globalización económica es insustentable porque desvaloriza la naturaleza al tiempo que desterritorializa, desarraiga a la cultura de *su lugar* el mercado erradicando al espacio vivido como proceso determinante de la transformación del medio (Left, 2001, pág. X).

La modernidad se muestra insostenible como proyecto civilizatorio, es necesario dar pie a un mundo, donde quepan otros mundos, es necesario revalorizar las relaciones culturales, que han existido entre el hombre y la naturaleza durante siglos, hoy los pueblos originarios levantan sus voces, en un reclamo de paz y dignidad, en respeto de su cultura y de su relación simbólica con el ambiente y el respeto a sus territorios, este punto ha sido un reclamo internacional por vía legal, impulsado en diversos tratados como el Convenio 169 de la OIT donde se expresa que “los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, y en particular, los aspectos colectivos de esa relación” (Suralles & Garcia Hierro, 2004). Desgraciadamente en la práctica casi todos los

gobiernos de América latina del norte y del sur independientemente del espectro político al que pertenezcan sean de derecha o izquierda siguen tratando el territorio, de los pueblos indígenas como botín colonial, como tierras baldías, de las que pueden disponer y decidir a su antojo, sin tomar en cuenta las aspiraciones de los pueblos que originalmente lo habitaron, como expresa Mamani Condori:

En América del Sur hay distintas formas de invisibilizar al indio, porque su sola presencia lo hace sujeto de derechos. Las palabras integración y reconocimiento dan cuenta de los juegos ideológicos y políticos de los grupos de poder que controlan el Estado. Integrar al indio es asimilarlo, aculturarlo, convertirlo en campesino que deambulará por las calles de las ciudades capitales u otras del ancho mundo. Reconocerlo, pero sólo en el papel, tal ha sido el destino del Convenio 169 de la OIT y puede serlo también de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. En tanto, la forma colonialista de considerar nuestros territorios como tierras vacías continúa vigente en los contratos que celebra el Estado con las corporaciones transnacionales (Mamani Condori, 2011).

El proyecto neoliberal centra su razón de ser, en la acumulación del capital, se basa en una política neocolonialista que pone un precio a la naturaleza, a los pueblos y a los territorios. El neoliberalismo como proyecto económico colonial, es centro de la crítica ejercida por los pueblos originarios, a su vez estas comunidades son percibidas por las lógicas de las cúpulas del sistema económico y político, como un obstáculo para la implementación de las políticas hegemónicas mundiales a nivel territorial. En la reflexión de pensadores latinoamericanos el neoliberalismo se percibe de esta manera:

El modelo neoliberal globaliza la barbarie: fabrica pobreza, destruye la naturaleza, militariza regiones enteras. Prospera con las guerras, pues éstas generan fortunas extraordinarias. También excluye a las mayorías, pues sus políticas han cerrado todos los caminos para millones de niños y jóvenes (Mamani Condori, 2011).

Estas circunstancias sociales han convertido de manera obligada, a los pueblos indígenas en actores fundamentales, de los nuevos movimientos sociales de resistencia global, la búsqueda de la autonomía local es una lucha por la vida, y por la supervivencia. Las acciones políticas de los pueblos originarios tienen como propósito indirecto, mostrar al mundo, que otros caminos son posibles, formas de vida alternativas, modelos de

crecimiento distintos son viables, basados en las culturas locales, fundados en lógicas comunales y solidarias. La resistencia de los pueblos indígenas una y otra vez se centra, en el rechazo de los modelos hegemónicos de desarrollo neoliberales, en un acto de rebeldía y autodeterminación. Esta lucha nunca concluida de los pueblos originarios por lograr la autonomía tiene una razón histórica obvia, como opina certeramente Francisco López Bárcenas:

Digámoslo con toda claridad. Los pueblos indígenas de América Latina luchan por su autonomía porque en el siglo XXI siguen siendo colonias. Las guerras de independencia del siglo XIX acabaron con la colonización extranjera –española o portuguesa– pero quienes accedieron al poder siguieron viendo a los pueblos indígenas como colonias. Colonias que las clases hegemónicas escondieron tras la mascarada de los derechos individuales y la igualdad jurídica, pregonadas por el liberalismo decimonónico y que, ante la evidencia de la falsedad de ese argumento, ahora se esconden bajo el discurso del multiculturalismo conservador, que se manifiesta en reformas legales que reconocen las diferencias culturales de las poblaciones de los Estados pero éste sigue actuando como si no existieran (López Bárcenas, 2011).

La movilización política presente de los pueblos indígenas se basa en la resistencia y movilización local en defensa de sus territorios, contra las acciones, que impone sobre ellos el capitalismo, por intermedio de la figura de los estados Nación, los cuales son los nuevos garantes del colonialismo interno. Sin embargo, la resistencia indígena, se sirve de la legitimización política global, que otorga el apoyo de diversos sectores multi-situados de la sociedad civil que reconocen la justicia y la razón, de sus demandas de autodeterminación. En este sentido la autonomía que propugnan los pueblos originarios es todavía, siguiendo la propuesta teórica de análisis de Holloway “un proceso”, “un proyecto”, una utopía inconclusa, que dentro del capitalismo no puede ser totalmente posible, no por lo menos sin un cambio de sistema económico y político:

No hay autonomía, no hay autodeterminación posible dentro del capitalismo. La autonomía (en el sentido de autodeterminación) sólo puede ser entendida como un proyecto que continuamente nos lleva en-contra y más allá de las barreras del capitalismo [...]. Cada paso

es prefiguración de la meta: autodeterminación social (Holloway, 2006) citado en (Modonesi, 2011).

Los nuevos procesos de desposesión son disimulados bajo la “bandera blanca” del desarrollo vertical, impuesto desde las lógicas culturales hegemónicas, sin tomar en cuenta las aspiraciones culturales locales. Los intereses de las empresas globales amparados en las estructuras políticas de los estados están puestos en las riquezas minerales, los bosques y el agua de los territorios de los pueblos indígenas. Para apropiarse de ellos, los estados naciones de América Latina, con algunas notables excepciones articulan un discurso legitimador del desarrollo que justifique el colonialismo interno; exponiendo de manera casi panfletaria que los proyectos impuestos harán salir de la “misericordia” a las comunidades, impulsando “el trabajo”, “el bienestar”, “el progreso”. Sin revelar que, en la mayoría de los casos, estos proyectos están diseñados desde la óptica de intereses económicos globales, sin tomar mínimamente en cuenta, las necesidades auténticas de los pueblos ni mucho menos su cultura. Lo que tiene como consecuencia una depredación material de los territorios y una aculturación progresiva de las comunidades, que deriva la mayoría de las veces en un etnocidio cultural.

El discurso desarrollista neoliberal, atribuye cínica y disimuladamente en un acto de “reviraje de culpabilidad histórica”, el origen de la condición en que se encuentran actualmente los pueblos originarios, a una supuesta “pobreza cultural” debido a una educación deficiente, a la marginación geográfica etc., etc., aduciendo que por ello, los modelos de desarrollo impuestos verticalmente son “necesarios” como parte del proceso de integración a los estados, privando desde la mayoría de los países de América latina una visión asistencialista frente a los pueblos originarios, creando una fachada donde él “progreso”, es un impulso “civilizatorio” necesario y obligado, escondiendo tras esta carátula de bienestar social, los mismos procesos colonialistas de despojo y explotación causas verdaderas de la marginación de los pueblos del presente, pretendiendo sanar estas heridas históricas, con las mismas herramientas que las causaron, como también reflexiona Elsie Rockwell:

La opinión predominante plantea un supuesto “choque de civilizaciones” para justificar acciones que responden a los intereses económicos y geopolíticos. El discurso de la

diferencia cultural, con sus atribuciones de superioridad e inferioridad cultural, se disemina como pólvora para encender el racismo y la percepción del “otro” como enemigo. La fragmentación que resulta de la política neoliberal se atribuye a las diferencias culturales, camuflando una guerra que se ha librado por décadas. Mientras tanto, se han establecido nuevas fronteras utilizando criterios de limpieza étnica (Rockwell, 2001).

Las nuevas políticas étnicas de países de América latina como es el caso de Brasil, tras el ascenso de la extrema derecha, han despertado la alerta y la atención de la comunidad civil internacional, al ser testigos de cómo los intereses económicos locales y mundiales, buscan despojar y desplazar a los pueblos indígenas de la selva del Amazonas, que son custodios de los territorios con la mayor riqueza hídrica y ecológica del planeta. El hecho es que la civilización occidental se ha percatado débilmente, de que el acoso y despojo ejercido sobre los pueblos originarios, es en perjuicio de la humanidad en su conjunto, y atenta al mismo tiempo, contra la sustentabilidad del género humano. En México los procesos de despojo se han reactivado desde hace algunos años con el extractivismo depredador ejercido por las empresas mineras internacionales, que dejan tras de sí una estela de devastación y contaminación de los territorios y nulos o escasos beneficios a los pueblos locales. Los recientes megaproyectos arrojan una sombra de duda sobre la pertinencia social de su realización, en un entorno donde no se han resuelto conflictos sociales y donde están latentes las tensiones del pasado, lo que deja abierta la interrogante sobre la fatalidad de repetir viejos modelos de desarrollo, sobre los pueblos originarios, sin tomar en cuenta su capacidad de autodeterminación y de decisión política de su destino.

Tenemos que transformar nuestra cultura, nutriéndonos de la interacción con otros pueblos, aprendiendo de ellos, valorando sus formas de vida, aprendiendo a convivir en la diferencia. Acercándonos al territorio como quien se acerca a un abuelo, como quien se acerca a una madre, como quien se acerca a un sabio, que nos nutrirá de conocimiento de un saber ambiental, la cultura occidental de la modernidad tiene que cambiar, escuchar otras voces, dejar de hablar en monologo y empezar a dialogar con los otros y con el territorio mismo. Encerrarse en los discursos hegemónicos de la modernidad de “progreso y desarrollo” ha ocasionado gran daño a la humanidad, debemos de comprender, que los logros “civilizatorios” se han dado gracias al dialogo cultural, al intercambio de saberes,

debemos valorar el conocimiento, que durante siglos los pueblos indígenas, han mantenido con el mundo natural. Necesitamos sin duda entender su noción de territorialidad como plantea Suralles, para realizar una buena gestión territorial:

Esta noción de territorialidad, inspirada en la que los pueblos indígenas proponen, encuentra en la corporalidad su lenguaje: pulsión vital de cuerpos (individuales y sociales) que establecen canales a medida que se desarrollan, relacionándose con otros cuerpos sociales y naturales; el territorio es este espacio donde los apetitos de unos y otros se plasman. La gestión territorial es la buena gestión del conjunto de estas pulsiones a través de la relación (Suralles & Garcia Hierro, 2004, pág. 20).

La lógica existente tras las políticas de ordenamiento territorial, no serán exitosas mientras partan de una visión colonialista, pues parten del supuesto que los territorios no tienen orden, esto es falso por supuesto, ya lo he expuesto anteriormente, la cultura ha ordenado a los territorios desde la antigüedad. Lo que si sucede es que los territorios y la cultura no han podido adaptarse a los cambios vertiginosos impuestos por la globalización, degradándose a veces sin control. La lógica de la modernidad no puede de improvisto imponerse como la solución, a un daño que ella misma ha provocado, pues los pueblos han luchado por décadas por el territorio y sus recursos de la manera más sustentable posible, debemos estudiar las otras lógicas territoriales de las culturas y aprender de ellas. Al respecto es de gran interés la visión del territorio de los pueblos de las amazonas, que definen el territorio, a través de una metáfora de canales de intercambio entre territorios:

La especialización del territorio genera un tejido relacional con los territorios de otros seres. Una característica fundamental de esta noción territorial es su forma de red y su estructuración a partir de lo que denominamos "canales". *Canal* es definido como apropiación de energía o sustancia vital de otro territorio, que deviene o bien en la dominación, o en el conflicto y competencia, o en el establecimiento de relaciones ordenadas. La síntesis y apropiación de algunas nociones tomadas del pensamiento indígena, nos permite formular un modelo de especialización de la pulsión vital en un entretejido de relaciones, que denominamos territorio, y definir el ordenamiento territorial como el ordenamiento de los flujos de sustancias vitales que recorren esos canales y que conllevan frecuentemente a la competencia o disputa entre diferentes apetitos (Suralles & Garcia Hierro, 2004, pág. 264).

Esta visión del territorio es cercana a la reflexión contemporánea de redes y nodos que han propuesto teóricos como Rogerio Haesbert o Milton Santos, curiosamente sudamericanos, el territorio es para ellos una red donde circulan los individuos, los recursos las comunicaciones, donde los territorios se unen a los otros. La diferencia, estriba en que los pueblos indígenas del Amazonas son conscientes que el “apetito humano” debe moderarse, para no destruir el frágil equilibrio entre los territorios humanos y los naturales. El territorio es para los pueblos que lo habitan, motivo de proyecto de vida e identidad como afirma certeramente el antropólogo Arturo Escobar:

Si el territorio es el espacio para una apropiación efectiva del ecosistema, el territorio-región se concibe como una *construcción política* para la defensa de los territorios y su sostenibilidad. Dicho de otra manera, y en sentido contrario a los enfoques tradicionales, la sostenibilidad no puede ser concebida en términos de ciertas actividades, o sólo en términos económicos. Debe responder al carácter multidimensional de las prácticas de apropiación efectivas del ecosistema. Por lo tanto, se puede decir que el territorio-región articula el *proyecto de vida* de las comunidades con el *proyecto político* del movimiento social (Escobar , 2005, pág. 137).

La globalización, al actuar como la consecuencia del proyecto capitalista global, reduce a todo inclusive a la naturaleza y a la humanidad a fórmulas económicas de pérdida/ganancia, estas visiones utilitaristas de la realidad, tienen que cambiar, pues la lógica cultural de la modernidad ha llevado una crisis ambiental y a una depredación de los territorios que no puede ser sostenible, sin que existan consecuencias ambientales o sociales. La depredación ambiental esta prefigurada en la concepción cultural occidental. Una visión antropocéntrica, donde el hombre es amo del mundo y no parte integral, aunada, a una visión lineal del desarrollo en escala evolutiva, una ideología apocalíptica del fin del mundo que implica un “comer y beber, pues un mañana no ha de haber” en fin, un devastar el mundo sin esperar un mañana, una lógica donde otras racionalidades son negadas, donde la relación con los otros se basa en la explotación, en una cultura de la depredación. Frente a los ojos, de muchos pueblos originarios que han luchado por su territorio, como los Huicholes aquí en México o los indios Kogis, de Colombia, el ser occidental es un bárbaro, un hermano menor que debe ser educado, en el respeto de la naturaleza de los seres vivos, y de las demás culturas. Tenemos que operar un cambio

cultural radical en las nuevas generaciones, recuperando saberes ancestrales, formas de vida más justas y dignas para el entorno y para los demás seres vivientes. Una lógica cultural no basada en la ganancia, sino en la sustentabilidad, una lógica de la vida, y no de la muerte, tenemos que reestructurar nuestra vida cotidiana, pues el conjunto de las acciones individuales generan toneladas de desechos, cada acto hasta el más sencillo, repetido por millones de habitantes, genera una explotación de recursos desmedida a escala global, deben racionalizarse de manera sustentable nuestro consumo, modificando formas de comportamiento y rescatando saberes que durante siglos hemos estado ignorando; necesitamos escuchar pluralmente a las voces hoy ignoradas, que luchan por la vida y la dignidad del hombre y de la tierra.

Reflexión final

*Sois lugar, piedra, roca, musgo,
templo y oquedad, sitio de llanto, y de oración.*

*Eres lugar, nido, recuerdo, flor,
plaza abierta y jardín, sitio de juego y dolor.*

*Sois lugar; paisaje, cuerpo, territorio,
catedral, calvario y sepultura,*

Eres lugar...

(Velázquez, Amaury, 2019).

El trabajo de campo a lo largo de esta investigación ahondó en lo que denomino los “lugares-memoria colectivos”, lugares públicos que reúnen diversos sentidos simbólicos, los lugares-memoria son una especie de “textos” en el paisaje, lugares de importancia simbólica para la localidad de Chiepetlán. El estudio de los lugares, a través de la metodología etnográfica, requirió de la exégesis e interpretación en conjunto con los pobladores, fue notable durante el transcurso de la investigación, como ciertas características culturales de origen mesoamericano permean la vida cotidiana actual, estas concepciones configuran los sentidos rituales del paisaje local. Durante el proceso del

trabajo de campo, descubrí la manera en que los sentidos del paisaje local están ligados, con las concepciones corporales de los pobladores. Se concibe desde esta perspectiva que ciertos “sujetos” son participes del control y destino del agua, en una interrelación simbiótica entre el hombre y el paisaje, como es el caso de los niños denominados localmente *Chipiles*, ligados a sitios como los manantiales.

La etnohistoria y la antropología se entrelazan, para entender esta confluencia de sentidos, que unen semánticamente entre sí, los cuerpos, con los lugares y los elementos geográficos, esta interrelación de significados es parte de la cosmovisión de los pueblos originarios. La percepción del paisaje con sus elementos no es universal sino social y culturalmente situada. El estudio de los significados sociales del espacio, el lugar y el territorio, fueron abordados desde el caleidoscopio de análisis conjunto de la antropología, la etnohistoria y la geografía. En cualquiera de los casos, se descubre que la significación social del espacio nos precede. La construcción de los significados sociales del territorio se basa en una lenta sedimentación de “capas de sentido”, acumuladas a lo largo de la vida cotidiana de múltiples generaciones. A las concepciones culturales nahuas del espacio, se sumaron las concepciones europeas, en un mestizaje semántico, no exento de contradicciones y conflictos. Los significados de los lugares sobrevivieron, a través de la transmisión oral, en la forma de mitos, leyendas y narraciones. Estos sentidos están anclados a el pasado de alguna manera, pero se resignifican de manera constante y cotidiana, lo que los mantiene vivos.

Los lugares a través de la acumulación sucesiva de las acciones, tanto individuales como colectivas adquieren un sentido gradual. Un espacio particular como un templo o una iglesia adquieren un significado para las personas que lo ocupan⁶⁸, porque en el lugar se realizaron actos sociales cruciales, como; misas, bautizos, comuniones, bodas, ceremonias fúnebres, etc., etc. Los lugares son relevantes entonces, porque están

⁶⁸ La metáfora de la percepción particular del significado, de un lugar “sacro” como lo es una catedral, es tratada por Gaston Bachelard en su obra *La poética del espacio* donde expresa: “En una frase breve Víctor Hugo asocia las imágenes y los seres de la función de habitar. Para Quasimodo, dice, la catedral había sido sucesivamente "el huevo, el nido, la casa, la patria, el universo". "Casi podría decirse que había tomado su forma lo mismo que el caracol toma la forma de su concha. Era su morada, su agujero, su envoltura... se adhería a ella en cierto modo como la tortuga a su caparazón. La catedral rugosa era su caparazón." (Víctor Hugo) en (Bachelard, G. 2012).

imbricados en la vida misma de las personas, que concurren a ellos, los lugares son dotados de esta manera de un sentido afectivo, de un significado personal anclado siempre en la colectividad. Estos significados personales son originados en una “vivencia” individual, denominada por Dhilltey (Erlebnis)⁶⁹ pero son filtrados por “tamices culturales colectivos” y por aspectos tan diversos como la edad, el estatus, el género, el rol social, etc., etc., las experiencias individuales, se filtran a través de las “visiones del mundo compartidas” o (Weltanschauungen) como así las denominara (Dhilltey) creadas siempre en colectividad. En los lugares vemos transitar nuestras vidas, por lo que los lugares cobran una dimensión socioafectiva crucial, para nuestra identidad social. El lugar es la escala espacial, después del cuerpo, más cercana a nosotros. En los lugares desarrollamos nuestra identidad tanto personal como colectiva, los lugares son algo más, que escenarios de nuestras apetencias, querencias y lamentaciones. Comparto en este sentido una experiencia individual, que considero me fue reveladora, en torno al proceso de formación de significados de los lugares:

Al asistir a una ceremonia religiosa, en el templo de la catedral de la Asunción, lugar donde firmara Morelos, los Sentimientos de la Nación en la ciudad de Chilpancingo Guerrero, me fue “revelado” en una especie de “hierofanía” al escuchar el reverberar el eco del sonido de los cantos, y las letanías religiosas al interior de la catedral; la manera en que los lugares adquieren una carga emotiva o significativa, como le sucediera a Castillejo Cuevas en su texto los Archivos del dolor. Yo no soy una persona educada en alguna religión particular, por lo que no tengo una relación afectiva previa, con lugares como templos capillas o iglesias. Las iglesias carecían de un sentido emocional para mí, eran cascarones vacíos, que tenían solamente una relevancia histórica, estética, arquitectónica o antropológica. La importancia emocional surgió entonces gradualmente, tras diversas experiencias personales en esos lugares, pude entonces comprender, como es que dotamos de significación al espacio. En la catedral había sido velado recientemente en una misa de cuerpo presente, mi difunto padre Rafael Alfonso Velázquez Salas, de pronto recordé el suceso, y sentí que el lugar por fin cobraba un sentido personal para mí; a tal experiencia

⁶⁹ El concepto de vivencia o Erlebnis creado por Dhilltey considera que: “La vivencia (Erlebnis) se distingue así de la experiencia: la experiencia (Erfahrung) es el término que se identifica con la elaboración de los contenidos de la conciencia que nos llegan a partir del comercio con el mundo en la percepción; la vivencia o experiencia vivida (living experience) es un tipo de experiencia cuyo carácter es el ser sólo para mí, inmediata e intransferible, y al mismo tiempo, su significado en el ser dado sólo para mí depende de su ser mediado por visiones del mundo (Weltanschauungen) compartidas”(Dhilltey) en (Boronat 2012).

en la catedral, se sumaban las visitas sucesivas con mi familia a las misas dominicales, y a la ceremonia de primera comunión de mi hija mayor. Comprendí entonces, por qué los sentidos de los lugares pueden llegar a ser tan fuertes emocionalmente, pues son a veces el resultado de la acumulación de vivencias de toda una vida o recuerdan sucesos personales significativos. Es por ello por lo que, algunos lugares nos atañen de una manera muy individual y cercana, es por ello también, que las personas se vuelcan en la mayoría de los casos a la defensa de ciertos sitios, que son confluencias sensibles de sentidos sociales.

Cuando regresamos a un lugar tan íntimo como lo es el hogar⁷⁰, encontramos objetos que nos recuerdan las acciones pasadas, una fotografía en la pared, un libro, una libreta con apuntes y esbozos, son objetos “huellas” de los sucesos acaecidos, a través de la contemplación de los “objetos-memoria” presentes en los lugares reactualizamos, con su presencia lo vívido. La experiencia íntima pretérita la reactualizamos en los “lugares-recuerdo” los cuales son depósitos de elementos significativos, cuyo sentido solo está realmente presente en la mente del que los observa. Dentro de esta perspectiva emotiva, los lugares y los objetos dejan de serlos y se convierten en sujetos:

<i>Montaña-abuela,</i>	<i>camino escrito</i>
<i>roca sedimentada, libro de piedra,</i>	<i>en un milenio,</i>
<i>paisaje, montaña, códice,</i>	<i>por los pasos</i>
<i>templo y libro abierto en dos</i>	<i>que le precedieron.</i>
<i>al sol y al tiempo,</i>	<i>(Velázquez Amaury, 2019).</i>

El estudio del lugar y el paisaje desde un enfoque semántico implica que lo simbólico se concibe como una representación de una realidad distinta y diferente a la que figura. Los símbolos poseen, un valor “atribuido”; un valor significante “abstracto”, dado por una

⁷⁰ Leonor Arfuch define el espacio íntimo del hogar, como el espacio “autobiográfico” por excelencia, donde: “También los objetos, que se intercambian y atesoran en acumulaciones fuertemente simbólicas, dan cuenta de la frágil sensibilidad que apela a la memoria y a ese lugar central de lo íntimo, que se inviste de todos los valores, el corazón: recuerdos, relicarios, joyas, miniaturas, cartas de amor, flores secas, lazos, pañuelos, piezas de tocador, cajas, cofres, rarezas, reliquias”. (Arfuch, 2005).

definición cultural local concreta y específica, más ello no implica que lo simbólico, no tenga un referente real concreto y material tangible. De esta manera cuando me referí en esta tesis a elementos simbólicos como el “paisaje” la “tierra” o el “maíz”, estos “símbolos” hacen referencia a un “ente abstracto” por supuesto, pero también refieren a un “lugar real”, a un territorio concreto, a un elemento natural específico. Cuando hablo de la “importancia simbólica del maíz”, implica que el maíz como símbolo, es un referente semántico dominante, dentro de una estructura de significados “totales” dentro del sistema cultural de los pueblos originarios. Sin embargo, la importancia simbólica implica a su vez, que el maíz como “elemento material”, tiene una importancia innegable, dentro de la reproducción de la vida y de la subsistencia física material y cotidiana de las comunidades indígenas. Quiero enfatizar el hecho de que, para los pueblos originarios, los símbolos agrícolas y del paisaje, no son entonces, concebidos únicamente como “objetos abstractos de sentido”, sino como “sujetos” reales, con los que se dialoga, con los que se negocia, son sujetos de los que se depende incluso, para subsistir.

La cosmovisión de los pueblos originarios, va más allá de nuestra concepción binaria “objeto-sujeto”, este hecho fundamental repercute en la estructura de todo su sistema simbólico, dentro de este razonamiento, todos los elementos naturales, son “seres” de distinta relevancia, para el ser humano, así podemos hablar de un sistema simbólico, que incluye “capas” y relaciones entre diversos niveles, entre distintos seres, donde lo que para nosotros son “objetos”, para los pueblos originarios son concebidos como “sujetos”.

<i>Ustedes mis venerables abuelos:</i>	<i>cerros abuelo y abuela</i>
<i>maíz y tierra, cantos y palabras,</i>	<i>durmiendo juntos,</i>
<i>esteras de palma trenzadas,</i>	<i>tomados de la mano</i>
<i>valles, cumbres, mapas y tejidos,</i>	<i>por más de un siglo.</i>
<i>casa, pueblo, nido y territorio,</i>	<i>(Velázquez Amaury 2019).</i>

En el presente, los sistemas simbólicos locales referentes al paisaje, no son homogéneos, pues con diversos grados de transculturación se han ido hibridando, adaptando a las nuevas circunstancias sociales, incorporando nuevos símbolos, y

perdiendo otros. El énfasis dentro de las comunidades de origen indígena actualmente no está centrado en la esfera simbólica del territorio, aunque este aspecto se manifiesta frecuentemente con gran fuerza dentro de la ritualidad agrícola. El interés se ha desplazado hacia el aspecto “funcional estructural” del territorio, como el sitio de la reproducción material del sustento que, dicho sea de paso, siempre ha estado presente en la motivación de trabajo de los pueblos originarios. La diferencia estriba en que en el pasado a la “eficacia simbólica”⁷¹, se le concedía un mayor poder de incidencia sobre lo material, que en el presente. Actualmente, a pesar del creciente escepticismo sobre las prácticas tradicionales, que ha ocasionado la cultura educativa oficial, impuesta como “sistema simbólico hegemónico” en las nuevas generaciones; la reacción ante un periodo prolongado de sequía, por parte de los pobladores locales, es que nuevamente se refugien dentro de la “seguridad” que implica la creencias del sistema simbólico local, dentro del cual se concibe que a través de la acción ritual dirigida al paisaje, a los cerros, o a los santos locales, se puede propiciar el ciclo pluvial. Multitud de elementos externos, modifican el “sistema simbólico” actual de los pueblos originarios, pues al interior de las comunidades existe un proceso de pérdida de los referentes simbólicos propios, frente a los foráneos debido a la aculturación ejercida por los sistemas oficiales de educación que desvalorizan la cultura local y a la sobresaturación de los modelos culturales que los medios de comunicación imponen. Lo que lleva paulatinamente a que, en las nuevas generaciones, la lengua originaria, este en un proceso de desaparición, con el subsecuente desplome de las demás estructuras simbólicas sustentadas en el lenguaje. La identidad como pueblos originarios da paso gradual entonces, a una identidad centrada en el campo a una identidad campesina, que tiene en el territorio y en su principal fruto, el maíz, la razón de ser. Esta identidad rural, sigue anclada, sin embargo, en una cultura cotidiana

⁷¹ La eficacia simbólica es un concepto acuñado por el Frances Claude Levi Strauss. Musso (2016) lo describe de esta manera: “la eficacia simbólica es el fenómeno por el cual una persona, una narración o una imagen cobra, en un determinado momento, la categoría de símbolo, y a partir de entonces se constituye en el instrumento por el cual un acontecimiento en la vida de una persona adquiere un sentido misterioso, tras lo cual dicho elemento (símbolo) logra operar transformaciones en el ámbito de lo real. Sin embargo, para que la eficacia simbólica pueda concretarse el símbolo tiene que operar dentro de un sistema de referencia que lo sustente, es decir dentro de un colectivo que crea y tenga fe en él” (Musso, C. G., Enz, P. A., & Werbin, E. 2016).

con raíces en el pasado, que se reproduce de manera rebelde y silenciosa, en actos tan sencillos como preparar el nixtamal, al depositar la semilla de maíz en la tierra, etc.

¡Madre tierra, abierta y montañosa!

el hambre abandono tus campos,

cuando el maíz

nació en tu vientre.

(Velázquez, Amaury 2019).

Las condiciones adversas tanto geográficas como climáticas, sumadas a el abandono que, durante años ha sufrido la Montaña de Guerrero, por parte de las políticas públicas neoliberales, implementadas en el campo mexicano, ha obligado a que sus habitantes migren, algunos de manera temporal, otros de manera definitiva, en la búsqueda de ingresos para subsistir, creando una dependencia en la economía local de las remesas que envían los migrantes a sus comunidades. Debido a la frágil estructura productiva de la Montaña de Guerrero, sigue siendo frecuente, la baja producción del grano de maíz, debido a la irregularidad de los ciclos pluviales, y a la falta de insumos agrícolas adecuados. La situación es delicada en la Montaña de Guerrero, en cuanto a autosuficiencia alimentaria, un pequeño desbalance altera la delicada estructura territorial, que tiene en el cultivo del maíz, su principal motor. Los sistemas culturales, basados en el maíz, se encuentran en un proceso de cambio, la adopción de nuevos modelos productivos, acarrear una serie de transformaciones culturales, que inciden en la vida cotidiana, la incorporación tecnológica del uso de herbicidas y pesticidas, deterioran el ecosistema, contaminan el agua y reducen diversidad de plantas silvestres, además de que son un factor del aumento en la incidencia de enfermedades para el campesino, que aplica dichos insumos. Grandes intereses de empresas transnacionales están puestos en la generalización del uso de agrotóxicos, el capital se aprovecha de los cambios sociales, que obligan al productor rural, a utilizarlos para aumentar su capacidad de trabajo, ante ello los campesinos, recurren aun a sus conocimientos tradicionales, para asegurar su producción de algún modo, a través de los abonos orgánicos.

Desgraciadamente los procesos de transformación cultural, han ocasionado que el conocimiento tradicional del manejo de la milpa como cultivo diverso, se haya convertido en monocultivo, en base de un paquete tecnológico que incluye fertilizantes, herbicidas, pesticidas, y en algunos casos semillas “mejoradas”, esto incide en una cada vez mayor dependencia, de productos externos, donde en última instancia, los únicos beneficiados con ello, son las grandes empresas transnacionales, productoras de estos insumos y sus intermediarios. Durante sexenios la atención al campo se convirtió en un botín político, dejando a un lado las necesidades reales, dando aspirinas para solventar la enfermedad que sufre el sector rural popular, se necesita de una inversión en la producción agrícola de las comunidades, invertir en las áreas que son puntos débiles dentro de la estructura productiva de la Montaña de Guerrero, como el acopio y almacenamiento del agua, fomentar la producción de abonos orgánicos, el rescate de las semillas nativas, la creación de centros de educación, para la enseñanza y la producción de una agricultura orgánica y sustentable, que de importancia a las prácticas culturales y simbólicas tradicionales, se necesita también de proyectos de investigación, que den cuenta de los aspectos ligados a la agricultura de la realidad rural de la Montaña de Guerrero, y sobre todo, se necesita favorecer la participación de las comunidades, en el diseño de las políticas públicas locales de desarrollo rural, pues en primera instancia son ellos, los que conocen las necesidades y aspiraciones en torno al campo. Es necesario por último para el éxito de las políticas públicas del campo, conocer las particularidades culturales, de la vida rural de los productores campesinos de la Montaña de Guerrero, pues los pueblos que en ella habitan, tienen una relación distinta con el campo, con la tierra, y con el paisaje que es necesario comprender, pues frecuentemente la implementación de políticas públicas vinculadas al campo fracasan, al ser impuestas desde cúpulas técnicas, ignorando la realidad material y cultural local. Es vital en este momento crítico de las circunstancias ecológicas mundiales atender la problemática del campo, desde un cambio de paradigmas. Problemas centrales del planeta, como el cambio climático, necesitan para frenar su avance, de grandes cambios en nuestro estilo de vida, detener el consumo desmedido de recursos naturales, proteger y cuidar los bosques, las selvas, los ríos, los mares, los manantiales encontrar fuentes alternativas y sustentables de energía al alcance de las poblaciones

rurales. La producción de alimentos debe fomentarse, sin el uso de sustancias químicas que envenenen los suelos, el agua y los alimentos.

<i>Los poderosos del mundo,</i>	<i>por defender la tierra,</i>
<i>buscan envenenar la tierra,</i>	<i>plantaron árboles,</i>
<i>talan los bosques,</i>	<i>hicieron reverdecer los montes,</i>
<i>secan los campos y el agua,</i>	<i>sembraron maíz y agua.</i>
<i>roban el maíz.</i>	<i>Yo hoy siembro una semilla de llanto,</i>
<i>Nuestros abuelos</i>	<i>junto con otras de esperanza.</i>
<i>cayeron muertos,</i>	<i>(Velázquez Amaury, 2019).</i>

Dentro de estas circunstancias, la relación de los pueblos originarios alrededor del planeta se convierte en un ejemplo, de que otra relación con la tierra es posible. Los recientes incendios en la selva del Amazonas son una alerta, a escala mundial de que el estilo de vida impulsado por el capitalismo nos lleva al borde del abismo de la extinción global. La denuncia de líderes indígenas de Sudamérica como Raoni Metuktire, cobran una vigencia enorme, en un contexto donde los líderes nativos alrededor del mundo son asesinados, por defender el territorio y la vida. Raoni denunció valerosamente desde hace años los megaproyectos de muerte que destruyen la selva Amazónica, protestando contra la agricultura a gran escala que deforesta agresivamente la selva auspiciada por empresas globales como Monsanto, que fomentan el cultivo de soya transgénica con un uso masivo de agrotóxicos que envenenan la tierra y el agua. Los pueblos indígenas alrededor del mundo se levantan en una lucha contra de la minería tanto legal como clandestina que depreda, erosiona, envenena y acaba la vida. En México se escuchan las voces de activistas indígenas como los abuelos indígenas Raramuris de la sierra Tarahumara de Chihuahua, denunciando la tala de sus bosques por parte de personas ajenas a el territorio de las comunidades, más hacia al sur, los pueblos Huicholes o Huixárikas defienden su territorio sagrado, Wirikuta, tierra del venado y el peyote, al cual defienden contra la minería, levantando el grito: ¡Wirikuta no se vende, se defiende!, los pueblos Mayas

Zapatistas en Chiapas, defienden la selva Lacandona, contra megaproyectos como el tren maya que son ilógicos, en una zona aun en guerra, este tipo de megaproyectos impuestos sobre los territorios indígenas, no resuelven en ningún caso la problemática local si no que la agravan. Los recientes sucesos en Ecuador muestran que los pueblos indígenas son los nuevos protagonistas, en los procesos de lucha contra el neoliberalismo. Los defensores indígenas de toda América Latina caen luchando, no sin antes hacer oír su voz, de levantar su espíritu en protesta. Por otra parte, voces jóvenes, hijos privilegiados de las circunstancias globales, alrededor del mundo despiertan y protestan aun dentro de los límites del capital, como la célebre niña sueca, Greta Thunberg que expresa: "La gente está sufriendo, la gente está muriendo, los ecosistemas están colapsando. Estamos en el principio de una extinción masiva y de lo único que ustedes hablan es de dinero, y cuentos de hadas sobre crecimiento económico eterno" (Thunberg, 2019). Esta voz nos interpela, a pesar de las múltiples críticas, porque habla con la verdad. La situación actual, es que los gobiernos del planeta continúan modelos de desarrollo inerciales, que contemplan un crecimiento indefinido, sin tomar en cuenta que los límites naturales agravados por el cambio climático creado por el ser humano, demandan acciones inmediatas para detener la catástrofe ambiental creada por la humanidad, la cual amenaza si no hacemos algo al respecto, acabar con la vida entera del planeta, y con la especie humana.

*Cantos indígenas defienden la floresta,
un coro de guerreros Kayapó levantan
sus lanzas al cielo,
no claman por venganza,
claman por esperanza,
luchan por la tierra,
por la selva,
por la vida,
por detener las llamas,
un líder viejo de la tribu,*

llamado Raoni Metuktire

levanta su mano

y cierra su puño,

mientras

abre su corazón en lucha

al mundo.

(Amaury Velazquez 2019).

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, P. I. (2007). *Amuzgos de Guerrero. Pueblos indígenas de México contemporáneo*. México: CDI.
- Alpuche Garcés, Ó. (2015). *El saber tradicional del cuezcomate en Morelos*. México: Universidad Autónoma del estado de Morelos.
- Arfuch, L. (2005). Cronotopias de la intimidad. *Pensar este tiempo*, 237- 290.
- Arriaga. (2018). Entrevista. (A. Velázquez, Entrevistador)
- Arriaga Torres, A. (2007). Entrevista. (A. Velázquez, Entrevistador)
- Auge, M. (1992). *Los no lugares. espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- Ayala, R. (2019). Entrevista. (A. Velázquez, Entrevistador)
- Bailly, A. S. (1989). Lo imaginario espacial y la geografía: en defensa de la geografía de las representaciones. *Anales de geografía de la Universidad Complutense*, 11-20.
- Bachelard, G. (2012). *La poética del espacio*. Fondo de cultura económica.
- Bajtín, M. (1987). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza Universidad.
- Balutet, N. (2009). La importancia de los enanos en el mundo maya precolombino. *In ndiana*(26), 81-103.
- Barbera, C. (2010). Genero y diversidad entre mujeres. *Cuadernos Kore*.
- Berdan, F., & Anawalt, P. (1997). *The Essential Codex Mendoza*. University of California Press.
- Berdoulay, V. (2012). El sujeto el lugar y la mediación de lo imaginario. En A. Lindón, D. Hiernaux, & V. Berdoulay, *Geografías de lo imaginario* (primera ed., págs. 49-65). Mexico City, Mexico : Anthropos Editorial.
- Bertrand, G. (2010). Itinerario en torno al paisaje. *Ería: Revista cuatrimestral de geografía*, 5-38.
- Blaut, J. M. (1979). Some Principles of Ethnogeography. En S. Gale , & G. Olsson , *Philosophy in Geography* (Vol. 20, pág. 469). Dordrecht Holanda: Springer Verlag. doi:https://doi.org/10.1007/978-94-009-9394-5_1

- Broda, J. (1982). *El culto mexica de los cerros y el agua*. México: Multidisciplina .
- Broda, J. (2008). Leonhard Schultze-Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la Montaña de Guerrero1. *En Anales de Antropología.*, 42.
- Brown, N. (2001). *Friedrich Ratzel, Clark Wissler, and Carl Sauer, Culture Area Research and Mapping*.
- Boronat, S. N. M. (2012). *Experiencia y lenguaje en Dilthey y Collingwood: autobiografía intelectual y pretensión de verdad de la ciencia histórica*. *Éndoxa*, 1(29), 113-132.
- Buffington, R. (2001). *Forjando patria. Antropología, criminología y discurso posrevolucionario sobre ciudadanía*. México: Siglo XXI.
- Cassirer, E. (2016). *Filosofía de las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castillejo, A. (2009). *Los archivos del dolor. Ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Uniandes- Ceso Departamento de Antropología.
- Cazés, D. (1996). *Hombres del siglo 21. Alteridades*.
- Chavez, R. G. (2007). El Altepétl como formación sociopolítica de la cuenca de México. Su origen y desarrollo durante el posclásico medio. *Arqueoweb*, 8(2).
- Claval, P. (1999). Los fundamentos actuales de la geografía cultural. *Anales de geografía*, 25-40. Obtenido de age.ieg.csic.es/hispengeo/documentos/clavalcultural.pdf
- Claval, P. (2012). Mitos e imaginarios en geografía. En A. Lindon , & D. Hiernaux, *Geografías de lo imaginario*, (págs. 29-48). Barcelona: Anthropos.
- Dehouve, D. (1976). Dos relatos sobre migraciones nahuas en el Estado de Guerrero. *Estudios de cultura Náhuatl*(12), 171.
- Dehouve, D. (1995). *Hacia una historia del espacio en la montaña de guerrero* (Primera edición ed.). México D.F.: CIESAS, CEMCA.
- Delgado Maecha, O. (2003). *Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Della Porta, D., & Keating, M. (2013). ¿Cuántos enfoques hay en ciencias sociales? introducción epistemológica. En *Enfoques y metodologías de las ciencias sociales. Una perspectiva pluralista*. Madrid: Akal.

- Diaz Gómez, F. (1998). *Principios comunitarios y derechos indios. La Comunalidad*.
- Don Esteban. (2019). Entrevista. (A. Velázquez, Entrevistador)
- E.Mundy, B. (2014). *Place Names in Mexico. Tenochtitlan*. Ethnohistory.
- Escobar, A. (2005). *Mas allá del tercer mundo globalización y diferencia*. Bogota, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Espinosa, G. (2014). Feminidades rurales emergentes y viejas estrategias gubernamentales. En I. Vizcarra, *La feminización del campo Mexicano en el siglo XXI. Localismos transnacionalismos y protagonismos*. (págs. 47-73). México: Plaza y Valdés.
- Fábregas Puig, A. (2000). *Mesoamérica: pasado y presente de un concepto*. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, .
- Faggeti, A. (2010). Ixtlamatki versus nahualli: Chamanismo, nahualismo. *Revista pueblos y fronteras digital*, 4-23.
- Fernandez Christlieb, F., García, Z. J., & (coords.). (2006). *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. México: FCE Instituto de Geografía UNAM.
- Galarza, J. (1972). *Lienzos de Chiepetlan; manuscrits pictographiques et manuscrits en caractères latins de San Miguel Chiepetlan, Guerrero, Mexique*. Mexico: Mission archéologique et ethnologique française au Mexique.
- García de León Loza, A. (1989). La metodología del valor del índice medio. *Investigaciones geográficas*(19), 69-87.
- Geertz, C. (1996). "Culturas" en *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*. Barcelona: GEDISA.
- Geronimo de Mendieta, & Joaquín García Icazbalceta. (1945). *Historia eclesiástica indiana*. Mexico D.F.: Editorial Salvador Chávez Hayhoe .
- Gibson, C. (1978). *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. Siglo XXI.

- Gimenez, G. (2004). Territorio cultura e identidades. En R. Gonzales Ortega, *Globalización y regiones en Mexico*. México: UNAM.
- Giménez, G. (2005). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Gomez Serafín, S. (2011). *Altepetl de Huaxtepec modificaciones territoriales desde el siglo XVI*. México: INAH.
- González Quezada, R. F. (16 de Marzo de 2019). Historia Antigua de Tlamimilolpan Arqueología de San José de los Laureles, Tlayacapan. *El Tlacuache INAH*.
- González González, C. J. (2005). Ubicación e importancia del templo de Xipe Tótec en la parcialidad tenochca de Moyotlan. *Estudios de cultura náhuatl*, 36(36).
- González Martínez, R. (2011). *El nahualismo*. México: Univ. Nacional Autónoma de México, Inst. de Investigaciones Históricas.
- González Pérez, D. (2014). *Llover en la sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al Rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca*. México: UNAM Instituto de investigaciones antropológicas.
- Grajaes, & Hernández, M. (2015). *Xochimilco en época prehispánica*. Durango: XVIII Coloquio Internacional de Antropología Física Juan Comas.
- Guber, R. (2001). *La etnografía método, campo y reflexividad*. Bogota Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Gutierrez, G. (2004). *La organización Política- territorial del reino de Tlapa, siglos XV y XV*. Mexico DF.: INAH.
- Gutierrez, G. (2014). *El Códice Azoyú 2 política y territorio en el señorío de tlapa Tlachinollan siglos XIV XVI*. México D.F.: CONACULTA INAH SEP.
- Gutiérrez, G. (2016). *La heraldica de Chiepetlán Tlapa*. Ciudad de Mexico: Leonel Rivera.
- Gutierrez, G. (2017). Aztec provinces of the southern highlands. En D. L. Nichols, & E. Rodríguez Alegria, *The oxford handbook of aztecs*. New York: OXFORD University Press.

- Gutiérrez, G., & Brito, B. (2014). *El códice Azoyú 2 Política y territorio en el señorío de Tlapa Tlachinollan siglos XIV XVI*. México D.F: SEP, CONACULTA, INAH.
- Gutiérrez, G., & Mary, E. P. (2016). Interpretación indígena de una cueva con evidencia arqueológica, en el corazón de la Sierra Madre del Sur. *Arqueología Mexicana*.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios a la multiterritorialidad"*. Mexico DF.: Siglo XXI.
- Hall, S. (2010). Estudios culturales, dos paradigmas. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, 29-40.
- Herbert, B. (1982). *El interaccionismo simbólico, perspectiva y método*. Barcelona: Hora.
- Hernández, R. A. (2013). Del estado multicultural al estado penal indígenas presas y criminalización de la pobreza en México. En M. T. Sierra, R. Sieder, & A. Hernandez, *Justicias Indígenas y estado. Violencias Contemporáneas* (págs. 299-338). México: FLACSO/CIESAS.
- Hiernaux Nicolas, D. (1995). La región insoslayable. *EURE. Revista Latinoamericana de Estudios Urbanos Regionales*, 31-50.
- Hill Boone, E. (2000). *Stories in red and black pictorial histories of the aztecs and mixtecs*. Texas: University of Texas Austin.
- Ibarra Manríquez, Cornejo-Tenorio, G., González-Castañeda, N., & Piedra-Malagón. (2012). El género *Ficus L.*(Moraceae) en México. *Botanical Sciences*, 389-452.
- Isidra. (2019). Entrevista. (A. Velázquez, Entrevistador)
- Juárez Becerril, A. M. (2015). *Observar, pronosticar y controlar el tiempo: apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*. . México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Kirchhoff, P. (1960). Mesoamérica sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Suplemento de la revista Tlatoani*.
- Lamas, M. (1996). *La antropología feminista y la categoría género. El género la construcción cultural de la diferencia sexual*. .
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.

- Left, E. (2001). Prológo. En C. Porto-Gongalvez.
- Lenkersdof, C. (2005). *Filosofar en clave Tojolabal*. México: Porrúa.
- Lindón, A., & Hiernaux, D. (2012). *Geografías de lo Imaginario*. México: Anthropos Editorial.
- Lopez Austin, A. (1996). *Los mitos del tlacuache*. México: Universidad Nacional Autónoma.
- López Austin, A. (2004). La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana. *Arqueología mexicana*, 12(69), 20-29.
- López Bárcenas, F. (2011). Las autonomías indígenas en América Latina. En *Pensar las autonomías alternativas de emancipación al capital y al estado*. México D.F.: Bajo Tierra ediciones, SISIFO ediciones.
- López, A. (1963). *La fiesta del fuego nuevo según el Códice Florentino*. México: Anuario de Historia .
- Lopez, C. (2003). López, C. (2003). *The endurance of Mexican amate paper: Exploring additional dimensions to the sustainable development concept*. Phs Dis., ITC.
- Lopez, C. A., Quintana , I., & Meeren, M. V. (2009). Papel amate. *Biodiversitas*, 11-15.
- López, L. (2012). *Humo aromático para los dioses: una ofrenda de sahumerios al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lupo, A. (1995). *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes : Instituto Nacional Indigenista.
- Maffesoli, M. (2001). *El instante eterno. El retorno de lo tragico en las sociedades posmodernas*. Buenos Aires: Paidós.
- Mamani Condori, C. (2011). El camino de la descolonización. En L. Meyer, *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global. Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente Americano*.
- Martínez Rescalvo, M. (2010). *Chiepetlán un pueblo en la montaña : más de 520 años de historia*. Chilpancingo Gro.: Universidad Autónoma de Guerrero.
- Máynes, P. (2002). *"El calepino de Sahagún." Un acercamiento*. México: FCE ENEP.

- Mazzeto, E. (2016). La veintena de ochpaniztli una posible metáfora del crecimiento del maíz. En J. Pablos, *El maíz nativo en México una aproximación crítica desde los estudios rurales*. México: UAM.
- McDowell, L. (2000). *Género identidad y lugar: un estudio de las geografías feministas*. Universitat de València.
- Melgar Tísoc, E. R. (2014). *Comercio, tributo y producción de las turquesas del templo mayor de Tenochtitlan*. México D.F.: UNAM.
- Mendizabal, N. (2006). *Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa*. Barcelona: GEDISA.
- Miguélez., M. M. (20 de diciembre de 2017). *La Etnometodología y el Interaccionismo Simbólico*. Obtenido de <http://prof.usb.ve/miguelm/laetnometodologia.html>
- Miralbés Bedera, M., & Higuera Arnal, A. M. (1993). Reflexiones sobre el espacio geográfico. *Geographicalia*(30), 283-294.
- Modonesi, M. (2011). El concepto de autonomía en el marxismo contemporáneo. En *Pensar las autonomías, alternativas de emancipación social al capital y al estado*. Mexico D.F.: Bajo Tierra ediciones.
- Montañez Gomez, G. (2001). *Espacio y territorios. Razón y pasión e imaginarios*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Morante Lopez, R. (2000). El universo mesoamericano: Conceptos integradores. *Desacatos*, 5, 31-34.
- Mundy, B. (1998). *Mesoamerican Cartography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Musso, C. G., Enz, P. A., & Werbin, E. (2016). El símbolo y su función terapéutica: en busca de sus fundamentos científicos. *Arch Argent Pediatr*, 114(5), 403-404
- Nogué, J. (2007). *La construcción social del paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Oettinger, M. (1982). The Lienzo of Petlacala: a pictorial document from Guerrero, Mexico. *Transactions of the American Philosophical Society*, 1-71.
- Olivier, G. (2005). "Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica. *Estudios de cultura náhuatl*(36).

- Osorio, J. M. (2015). La antropología de Alfred Kroeber. *Estudios de Filosofía*(52), 181-196.
- Pedraza Calderón, L. A. (2012). *La tradición del Maque en Uruapan Michoacán. Historia de una tecnología artesanal*. Tesis, El colegio de Michoacán A.C., Centro de Estudios de las Tradiciones.
- Peñafiel, A. (1897). *Nomenclatura geográfica de México: etimologías de los nombres de lugar correspondientes a los principales idiomas que se hablan en la república*. México: Oficina Tipográfica de la Secretaria de Fomento, .
- Pérez Jiménez, J. (2017). Canales asociados a una escultura de serpiente. *Gremium*, 4(8), 7-16.
- Pimentel, L. (1904). *Relacion de los obispos de Tlaxcala, Michoacan, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI: manuscrito de la coleccion del señor don Joaquín García Icazbalceta*. (Vol. 2). En casa del editor.
- Portilla, L. (2006). *La filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes* . México: Unam.
- Porto-Gonçalvez, C. (2001). *Geo-grafías movimientos sociales nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI.
- Presidencial, R. (1956). *Plano de confirmación de terrenos comunales titulados Pob. de San Miguel Chiepetlán y barrios*. México: Departamento Agrario.
- Raffestin, C. (1982). Remarques sur les notions d'espace, de territoire et de territorialité. *Espaces et sociétés*, 167-171.
- Raffestin, C. (2012). Space, Territory, and Territoriality. *Environment and Planning D: Society and Space*, 121-141. doi:10.1068/d21311
- Rajagopalan, A. H. (2018). *Portraying the Aztec Past: The Codices Boturini, Azcatitlan, and Aubin*. University of Texas Press.
- Razak, V. (2007). From culture areas to ethnoscaapes: an application to tourism development. *Journal of regional policy*(373), 199-212.
- Reguillo, R. (2000). La vida cotidiana y su espacio temporalidad. En A. Lindon Villoria, *La clandestina centralidad de la vida cotidiana*. Mexico: Anthropos.
- Restrepo, E. (24 de diciembre de 2011). *Técnicas etnográficas*. Obtenido de Técnicas etnográficas: www.ram-wan.net/restrepo/documentos/tecnicas%20etnograficas-borrador.docx

- Robelo, C. (1966). *Nombres geográficos indígenas del Estado de México*. Cuernavaca: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Robert, W. C. (2003). *La organización social de la masculinidad*. Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales.
- Rockwell, E. (2001). El trabajo educativo y cultural en tiempos de guerra. En L. Meyer, *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global: Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente americano*.
- Rojas, E. I., & González, S. S. (2009). Áreas culturales o regiones históricas en la explicación de relaciones sociales de pueblos indígenas de Nicaragua y Costa Rica de los siglos XV y XVI. *Anuario de estudios centroamericanos*, 37-60.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo.
- Rota, J. A. (2009). *El concepto de cultura en la antropología contemporánea*.
- Salazar Ramírez, H., & Flores, M. R. (2015). *Miradas en el territorio: Cómo mujeres y hombres enfrentan la minería. Aproximaciones a tres comunidades mineras en México*.
- Santos, M. (1986). Espacio y método. Algunas reflexiones sobre el concepto de espacio. *Gestión y Ambiente*, 12.
- Santos, M. (1997). *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo razón y emoción*. Barcelona: Ariel S.A.
- Sauer, C. (1-7 de 1997). Geografía cultural. *Espacio e cultura*(3).
- Schneider, D. (1976). *Notes toward a theory of culture. Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New México Press.
- Schuster, F. (2002). *Del naturalismo al escenario postempirista*. (F. y. sociales, Ed.) Buenos Aires: Manantial.
- Schütz, A. (1962). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu, editores.
- Scott, J. W. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. (págs. 265-302). México: PUEG.

- SEDESOL. (28 de 06 de 2019). *Catalogo de localidades*. Obtenido de <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=12&mun=045>
- Seler, E. (2016). *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos*.
- Serafino, G. (2015). La fiesta de san Miguel en La Montaña nahua de Guerrero. *Cuicuilco*(22), 207-227. Recuperado el 27 de mayo de 2019, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592015000200008&lng=es&tlng=es.
- Smith, N. (2015). Geografía, diferencia y políticas de escala. *XVIII*(19).
- Suralles, A., & Garcia Hierro, P. (2004). *Tierra adentro. territorio indigena y percepción del entorno*. Lima Perú: Tarea Gráfica educativa.
- Tibón, G. (1982). *Olinalá, un pueblo tolteca en las montañas de Guerrero*. México D.F.: Editorial Posada.
- Tirado G., L. A. (2004). Barriendo en lo ya barrido. Un nuevo repaso a Ochpaniztli. . *Estudios de Cultura Náhuatl.*, 157-77.
- Tlahmaquetl, Jesus. (2019). Entrevista. (A. Velázquez, Entrevistador)
- Urrejola Davanzo, L. (2005). *Hacia un concepto de Espacio en Antropología. Algunas consideraciones teórico-metodológicas para abordar su análisis*. Tesis de licenciatura, Universidad de Chile , Facultad de Ciencias Sociales Departamento de Antropología, Chile. Obtenido de http://repositorio.uchile.cl/tesis/uchile/2005/urrejola_1/sources/urrejola_1.pdf
- Valadez, R., & Blanco, A. (2005). *Perros, maíz, el México prehispánico*. .
- Valle, T. (1991). El espacio y el tiempo en las relaciones de género. *Kobie*, 223-236.
- Velázquez Martínez, A. A. (2016). *Tlahmaquetl los sabios olvidados analisis de la plegaria en la ritualidad nahua de San Miguel Chiepetlan*. Tesis, Universidad Autónoma de Guerrero., Antropologia social, Tixtla Guerrero.
- Velázquez Rodríguez, P. (1975). *Códice Chimalpopoca : anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles*. México: Univ. Nacional Autónoma de México.

- Villela F., S. (1996). El codice panel de Chiepetlan y las migraciones nahuas a la montaña de Guerrero. *Estudios de cultura Náhuatl*(26).
- Villoria, A. (2000). *La espacialidad como fuente de las inovaciones de la vida cotidiana. Hacia modos de vida cuasi fijos en el espacio. La vida c.*
- Villoro, L. (1996). *Lo indígena manifestado por la acción y el amor*. México: El colegio de México.
- Vogt, E. (1979). *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Economica.
- Williams, R. (1994). *Hacia una sociología de la cultura. Sociología de la cultura*. Paidós: Barcelona.
- Wodak , R., & Meyer, M. (2003). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa.
- Wolf, E. R. (2001). *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*. cieras.

ÍNDICE DE CUADROS

Mapa 0. Ubicación de la comunidad de San Miguel Chiepetlán en el municipio de Tlapa de Comonfort. Elaborado por: (Amaury Velázquez 2018)	v
Cuadro 1. Flujo de los objetivos teóricos de la investigación. Esquema (Amaury Velázquez 2019).	viii
Cuadro 2. Flujo de las preguntas secundarias que resuelven la pregunta central de la investigación. Esquema (Amaury, Velazquez 2018).	x
Cuadro 3. Mapa 1 Regiones culturales indígenas propuestas en base al valor índice medio utilizando como base la variable lengua indígena fuente INEGI (2010) Elaboración propia (Amaury, Velázquez 2018).	23
Cuadro 4. Mapa de Mesoamérica y sus regiones. Imagen de (Yavidaxiu, 2006).	26
Cuadro 5. El cerro Coatépetl como un cerro donde brota el agua, prototipo mítico del altépetl. Imagen del Códice Tovar manuscrito, hoja número 89.	27
Cuadro 6. Diversos altépetl representados en el Códice Colombino, el cual narra la fundación del señorío de Tututepec en Oaxaca. Imagen del códice colombino- Becker.	28
Cuadro 7. Cosmografía indígena de los niveles celestes. Imagen del códice ríos.	31
Cuadro 8. Cipactli el lagarto como la superficie terrestre. Imagen del Códice Borgia.....	31

Cuadro 9. La pareja de abuelos primigenios Cipactónal y Oxomoco. Imagen: lamina 21 del Códice Borbónico.	32
Cuadro 10. La división del espacio en cuatro rumbos organizaba la distribución de los calpullis o barrios en la ciudad de Tenochtitlan Imagen: Códice Mendocino.....	32
Cuadro 11. Los diversos altépetl muchas veces tenían referencias míticas aun pasado común, es el caso de las siete tribus nahuatlacas salieron en el siguiente orden de la cueva mítica de Chicomoztoc los Xochimilca, Chalca, Tepaneca, Acolhua, Tlahuica, Tlaxcalteca y por último los Mexica. Imagen: Códice Historia Tolteca-Chichimeca.	33
Cuadro 12. Mapa de tlapa Tlachinollan. Imagen de (Gutiérrez & Brito, 2014).	34
Cuadro 13. La compleja estructura tributaria, del conglomerado del conjunto de los altépetl, subyugados por los Mexicas en diversas partes de Mesoamérica, y la posición geográfica del señorío de Tlapa (provincia numero 22) puede verse en el Mapa modificado de (Mundy, 1998).	35
Cuadro 14. Tributos de la provincia de Tlapa, Imagen del Códice mendocino donde aparece hasta abajo, la toponimia de la población de Chiepetlán, fol. 39r.....	36
Cuadro 15. En esta imagen B. Mundy describe un cautivo xochimilca: “aquí el emperador Tizoc viste el disfraz de la deidad mexica Huitzilopochtli, y domina a su enemigo. Sobre el guerrero enemigo, un pictograma identifica el nombre de Xochimilco altépetl, uno de los pueblos conquistados por los mexicas; Esta figura también lleva emblemas distintivos. De la deidad tutelar de Xochimilco” Imagen piedra de Tizoc (Mundy, 1998).	37
Cuadro 16. Copia del lienzo II en el museo comunitario, que narra la peregrinación y el recorrido por distintos altépetl, hasta que fundan la comunidad de Chiepetlán. Foto (Amaury Velázquez 2019).	40
Cuadro 18. Mapa de Tenochtitlan y sus cuatro Barrios. imagen recuperada de: https://slideplayer.com/slide/14665824/90/images/3/Plan+of+Tenochtitlan.jpg	43
Cuadro 19. Moyotlan en Tenochtitlán y los migrantes. Fragmento del Lienzo II, imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).	43
Cuadro 20. Mapa de la parcialidad de Moyotlan donde se ubicaba el templo de Yopico. Imagen en (González González, 2005).	44
Cuadro 21. Escultura Xochimilca de pez. Imagen de (Arreola Guitérrez, 2015).	47
Cuadro 22. Tlacuilo pintando un códice. Fresco “La cultura Zapoteca”, en Palacio Nacional, autor Diego Rivera.	47
Cuadro 23. El señor Michitzin. Fragmento Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016). ...	47
Cuadro 24. Imagen del Códice Mendocino, Folio 67.	48

Cuadro 25. Imagen del Códice Aubin, Folio 59.	49
Cuadro 26. Machacadores para la elaboración de papel, encontrados en la comunidad de Chiepetlán. Foto (Amaury Velázquez 2019).	50
Cuadro 27. Cihuapoloyan. Fragmento del Lienzo II. Imagen de (Gutiérrez, 2016).	52
Cuadro 28. Cerro Cihuapapaloyan en el estado de Morelos. Google Maps.	53
Cuadro 29. Cerro con figura de mujer llamado Tonantzin en san José de los Laureles (foto web).	54
Cuadro 30. Toponimia de Cihuapaloyan. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).	54
Cuadro 31. Toponimia de Huaxtepec. Fragmento del lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).	55
Cuadro 32. Ubicación Geográfica del actual Huaxtepec. Imagen Google Maps.....	56
Cuadro 33. Tlayacapan. Fragmento del Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).	57
Cuadro 34. Toponimia de Tlactapilcaya. Fragmento del Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, La heraldica de Chiepetlán Tlapa, 2016).	58
Cuadro 35. Tabla comparativa de estancias de las migraciones de Xalatzala Ocotequila y Chiepetlán, Tomada de (Dehouve D. , Dos relatos sobre migraciones nahuas en el Estado de Guerrero., 1976).	59
Cuadro 36. Coacalco en el estado de Puebla. Imagen de Google Maps.	60
Cuadro 37. Vista de la comunidad de Coacalco imagen recuperada de https://www.facebook.com/pg/COACALQUITO/posts/	60
Cuadro 38. Toponimia de Coacalco. Fragmento del lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).	60
Cuadro 39. Tehuaxtitlan. Fragmento del Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).....	61
Cuadro 40. Distancia actual a pie de Tehuaxtitlán a Ocotequila. Imagen de Google Maps.	63
Cuadro 41. Localización de Quiauteopan según Smith Y Berdan (1996:329). Imagen tomada de (Melgar Tísoc, 2014).	64
Cuadro 42. Mapa de Quiauteopan según Barlow. Imagen tomada de http://geog.berkeley.edu/ProjectsResources/Glyphs/ProvinceMaps/Province25/Province25.html	64
Cuadro 43. Toponimia de Quiauteopan. Imagen códice Mendocino.....	64
Cuadro 44. Toponimia de Quiauteopan. Fragmento del lienzo II Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).	64
Cuadro 45. Quiauteopan. Imagen del Códice Mendocino.	65

Cuadro 46. Correspondencia de sitios arqueológicos y comunidades contemporáneas, según tabla e investigaciones del Dr. Gerardo Gutiérrez. (Gutiérrez, Aztec provinces of the southern highlands, 2017).....	66
Cuadro 47. Toponimias con similitud semántica con Quiauteopan. Imagen elaborada en Google Earth (Amaury Velázquez. 2019).	66
Cuadro 48. Otro grupo de migrantes dentro de la misma travesía. Fragmento del Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).	67
Cuadro 49. Toponimia de Cuatecotzinco representada con un árbol de Tecomate. Fragmento de Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).....	68
Cuadro 50. Ubicación de la localidad actual de Cuatecontzingo con coordenadas 17°49'07.2"N 98°38'17.4"W y la ruta probable hacia él. Imagen Google Maps.	50
Cuadro 51. Toponimia de Tlascalco o Teascalco representada por una canoa con personas. Fragmento del Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).....	70
Cuadro 52. Ubicación del Tlascalco actual 17°46'22.8"N 98°37'45.7"W. Imagen Google Maps.	71
Cuadro 53. Abrevadero natural o Teacalli. Imagen Google Maps.....	71
Cuadro 54. Toponimia de Cualác. Imagen del códice Mendocino.	72
Cuadro 55. Las glosas indican Qualaque. Fragmento del Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, La heraldica de Chiepetlán Tlapa, 2016).	72
Cuadro 56. Ubicación del Cualác actual Coordenadas 17°44'31.8"N 98°39'35.1"W. Imagen Google Maps.	73
Cuadro 57. Comunidad actual de Coatlaco coordenadas 17°41'56.5"N 98°38'20.3"W. Imagen de Google Maps.	74
Cuadro 58. Toponimias de Coatlaco y Chiepetlán. Fragmento del Lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).	74
Cuadro 59. Linderos de la comunidad de Chiepetlán. Fragmento del lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).	76
Cuadro 60. Toponimias de los linderos de Chiepetlán que aparecen en el lienzo II en un mapa actual del departamento agrario llamado “confirmación de terrenos comunales titulados” (Presidencial, 1956). Localización e interpretación de las toponimias de (Amaury Velazquez 2019).	83
Cuadro 61. Visita de los migrantes a los principales. Fragmento del lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).	84

Cuadro 62. Migrantes van a al señor Ocizaltecuítl. Fragmento del lienzo II. Imagen derivada de (Gutiérrez, 2016).....	84
Cuadro 63. Vista de la comunidad de Chiepetlán desde el cerro de Ahuaquiahuitl al fondo se observa el cerro del calvario (Ahuacoztempa) y más al fondo el cerro Tlacuilotzin. Foto (Amaury Velazquez, 2019).	89
Cuadro 64. Recorrido por los terrenos de la comunidad con los pobladores para la dotación de tierras de labor. Foto (Amaury Velázquez 2019).....	91
Cuadro 65. Participación de los pobladores en la fiesta comunitaria por la fundación de la comunidad dedicada a Xipe Totec. Foto (Amaury Velázquez, 2019).	92
Cuadro 66. Abrevadero en el cerro Ahuaquiahuitl. Foto (Amaury Velázquez, 2019).....	93
Cuadro 67. Alimentación de borregos con maíz molquite. Foto (Amaury Velázquez, 2019).....	94
Cuadro 68. Delimitación de linderos cerca del punto trino Zacualpan/ Tlacuiloyan Tenango. (Amaury Velázquez, 2019).	95
Cuadro 69. Efigie del santo patrono de la comunidad San Miguel en recorrido por las calles de la comunidad Foto (Amaury, Velázquez 2009).....	95
Cuadro 70. Imagen cuatripartita del cosmos en la cruz de maíz del museo comunitario Xipe Totek de Chiepetlán. (Autor Amaury Velázquez).	97
Cuadro 71. Iglesia de la comunidad Foto (Amaury Velázquez 2019).....	99
Cuadro 72. Ofrenda a las primicias Foto (Amaury Velázquez, 2018).....	101
Cuadro 73. En la época prehispánica se realizaban ofrenda de Mazorcas similares. imagen de el codice Borbonico.	102
Cuadro 74. Troje todavía en uso con su dueño don Nino. Foto (A, Velázquez 2019).....	103
Cuadro 75. Detalle de troje de varas de acahual. (A. Velázquez 2019).....	103
Cuadro 76. Mazorca denominada “culebra” o “coatl”. Foto (A, Velázquez 2019).	104
Cuadro 77. Dios olmeca del maíz con la serpiente en brazos y el cosmograma de cuatro granos de maíz. Imagen tomada de Florescano, E. (2016).....	104
Cuadro 78. Cosmograma primordial olmeca Esta placa parece explicar la disposición del troje actual al centro la cruz “colotzin” o mazorca triple, rodeado de cuatro maíces o mazorcas dobles abajo un símbolo que recuerda al cerro del mantenimiento o Tonacayotl y las piedras fundadoras de la troje. Imagen tomada de Florescano, E. (2016).....	104
Cuadro 79. Procesión con milpas el día de San Miguel. Foto (A, Velázquez 2009).	106
Cuadro 80. Representación de la veintena de Hueyztotzotli, Ofrendas de cañas verdes de maíz Códice Florentino.....	106

Cuadro 81. Diosa Chicomecoatl cultura México con el bastón característico de Xipe Totec. Recuperado de (museumsyndicate.com).....	107
Cuadro 82. Dios del maíz, en una representación maya, ornado de mazorcas en cruz, brota del interior de la tierra, representada por un cráneo. Imagen de Florescano, E. (2016).	107
Cuadro 83. Pobladores desgranando maiz en maquina. (A, Velázquez 2019).	108
Cuadro 84. Tlapanco donde se seca el maiz antes de desgranarlo y guardarlo (A, Velázquez 2019).	108
Cuadro 85. Forma tradicional de desgranar con la red llamada “vaca”. Foto (A, Velázquez, 2019).	109
Cuadro 86. Ofrenda de dia de Muertos en Chiepetlán (Amaury Velázquez 2018).	110
Cuadro 87. Cerro de Tlacuilotzin visto desde los campos de cultivo de Chiepetlán. Foto (A, Velázquez, 2018).	112
Cuadro 88. Pobladores en un ceremonial desde el cerro del calvario, con el cerro de Quiautepec al fondo a la izquierda y a un costado su pareja la montaña Ahuaquiahuitl. Foto (A, Velázquez 2019).	113
Cuadro 89. Cruz en el cerro de Ahuaquiahuitl es limpiada por el tlahmáquetl Jesus. Foto (A, Velázquez 2018).	113
Cuadro 90. El tlahmaquetl Jesus “pastorea” una parvada de Guajolotes. Foto (A, Velázquez, 2019).	114
Cuadro 91. Restos de un sahumador prehispanico con mango de cabeza de serpiente encontrado en la comunidad. Foto (A, Velázquez 2019).	115
Cuadro 92. Vista del paisaje local desde la ladera del cerro Quiautepetl (A, Velázquez 2019).	117
Cuadro 93. Glifo del cerro de Quiautepec según Galarza en la copia expuesta en el museo comunitario. Foto (A Velázquez 2018).	117
Cuadro 94. Autoridades de bienes comunales del periodo 2016/ 2019 junto a la grieta donde sale el aire. Foto (A, Velázquez 2018).	119
Cuadro 95. Petróglifos en el cerro del calvario dañados con grafitis. Foto (A Velázquez 2019).	121
Cuadro 96. Una deidad prehispánica que descendía de cabeza era Tzontemoc (el que baja de cabeza) Foto Lapida de Tepetzintla en el museo de Antropología. oai:mexicana.cultura.gob.mx:0010000/0195552	122
Cuadro 97. Niños de la comunidad comiendo Sandía. Foto (A, Velázquez 2019).	122
Cuadro 98. Manantial de Apalancatl (agua hedionda) (A, Velázquez 2018).	123

Cuadro 99. Manantial de Tonalaatl, donde se recoge agua para curar la perdida de sombra. Foto (A, Velazquez 2019).	124
Cuadro 100. Manantial de atl tzopelic o agua buena. Foto (A, Velázquez, 2019).	125
Cuadro 101. Punto conocido como el tanque en la barranca de los Ahuehuetes. Durante su construcción se encontro un entierro de piedras redondas de rio. Foto (A, Velázquez 2019).	126
Cuadro 102. Representaciones de puntos con nombre de piedras redondas, en la copia del lienzo III hecha por el artista Baltazar Godoy Teodocio. Foto (A Velázquez, 2019).	127
Cuadro 103. Piedras bolas en el museo comunitario de Chiepetlán Foto (A, Velázquez 2019).	127
Cuadro 104. Deidad de la lluvia de la comunidad mixteca de Cahuatachi, Gro., rodeada de bolas de piedra que simbolizan las gotas de la lluvia, según Schultze-Jena. Imagen en (Broda J. , 2008).	128
Cuadro 105. Piedra conocida como las “constelaciones” en la barranca Teyahualco Foto (A, Velazquez 2019).	128
Cuadro 106. Fotografía 312. Constelación de las Pleyades o Cabrillas. Imagen compuesta de las Pléyades Imagen Digitized Sky Survey.	129
Cuadro 107. Representacion prehispanica de las pleyades “tianquiztli” en nahuatl. Fuente: Imagen de los Primeros Memoriales, compilados por Fray Bernadino de Sahagún.	129
Cuadro 108. Nana Isidra con sus tres nietos, en el sito llamado la mujer de piedra. Foto (A, Velazquez, 2019).	130
Cuadro 109. Interior del pequeño nicho natural donde se colocan las veladoras a la mujer de piedra. (A, Velázquez 2019).	131
Cuadro 110. Punto conocido como la piedra blanca, en la orilla de la carretera de terracería Foto (A, Velázquez 2009).	132
Cuadro 111. Tecpatl el pedernal. Imagen proveniente del Codex Magliabechiano pag 11	134
Cuadro 112. Iztapaltotec. Imagen del Codice Vaticanus B.	134
Cuadro 113. La diosa itzpapalotl de la que nacen las piedras de pedernal. Imagen del Codice Borgia.	135
Cuadro 114. Representación de Xipe Totec con un pedernal en la mano. Imagen del Codice Borgia.	135
Cuadro 115. Cuchillos de pedernal y hachas de piedra encontradas en la comunidad.(A, Velázquez 2019).	135
Cuadro 116. Cerro de Cohtepetl en primer plano, y en segundo plano la cima del Cuauhtetl. Foto (A, Velazquez 2019).	136

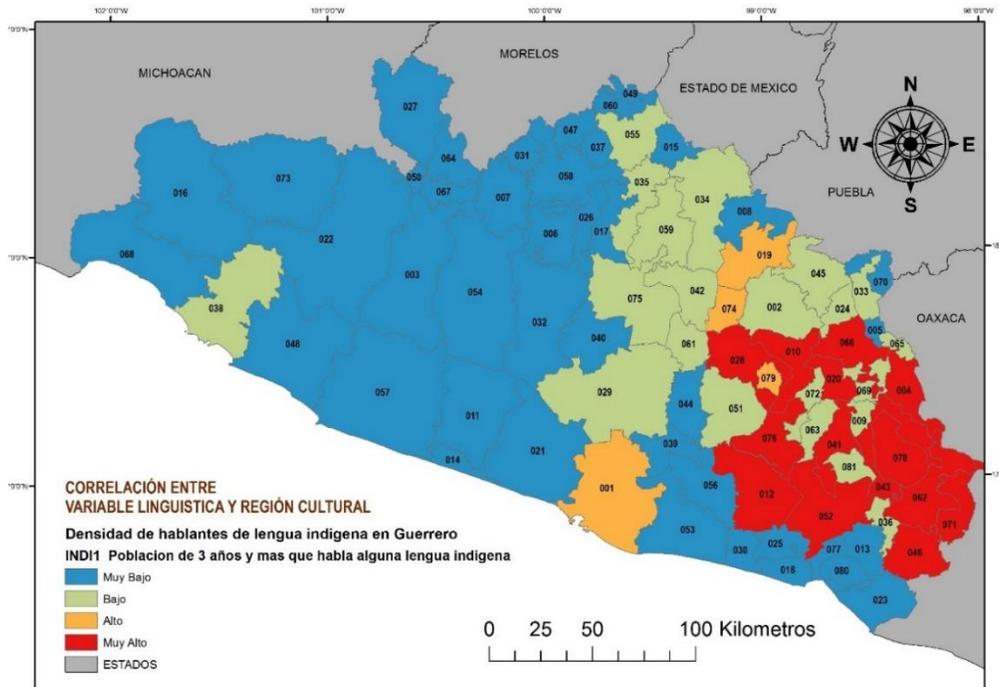
Cuadro 117. El cerro de Cohtepetl en los lienzos de la comunidad. Foto (A, Velázquez 2019).	145
Cuadro 118. Don Esteban recolectando resina en un árbol de copal santo. Foto (A, Velazquez, 2019).	142
Cuadro 119. Vista de los montes de la comunidad desde el cerro de Quiauhpetel. Foto (A, Velázquez 2019).	143
Cuadro 120. Niños frente al mural, de la biblioteca comunitaria cuando se estaba pintando. Foto (Gelacio Gatica 2009).	144
Cuadro 121. Arbol de anono (Annona squamosa) sobre una piedra donde se cuenta se abre un encanto. Foto (A, Velázquez 2019).	146
Cuadro 122. Mascara de la danza de tecuanes hecha por don Fidel. (Foto A, Velazquez 2019).	147
Cuadro 123. Jaguares con coronas en el Lienzo V en Chiepetlán Foto INAH.	148
Cuadro 124. Árbol de Amate en el centro de la comunidad. Foto (A. Velázquez, 2019).....	150
Cuadro 125. Árbol de amate en los campos de la comunidad de Chiepetlán. Foto (A, Velázquez, 2019).	152
Cuadro 126. Doña Rosa Ayala preparando las velas para la ofrenda de día de muertos. Foto (A, Velázquez 2018).	173
Cuadro 127. Casa de cañuelas de maíz y ollas de barro para recoger agua de la lluvia. Foto (A, Velázquez 2019).	175
Cuadro 128. Ofrenda para día de muertos en casa de Doña Rosa. Foto (A, Velázquez 2018). Foto (A, Velázquez).	128
Cuadro 129. Fogón de banco y metate en cocina de varas de acahual. Foto (A, Velazquez. 2018).	129
Cuadro 130. Señora de la comunidad haciendo tortillas. (Foto A, Velazquez 2019).	130
Cuadro 131. Ofrenda de día de muertos en casa de don Manuel. Foto (A. Velázquez 2018). ..	180
Cuadro 132. Mapa 2. Población de tres años y más que habla alguna lengua indígena. Datos (INEGI, 2010). Elaboración propia. (Amaury, Velazquez 2018).	220
Cuadro 133. Mapa 3. Población de tres años y más que habla alguna lengua indígena y no habla	220
Cuadro 134. Mapa 4. Población de tres años y más que habla una lengua indígena y habla español.	221
Cuadro 135. Mapa 5. Población de cinco años y más que habla alguna lengua indígena.	221

Cuadro 136. Mapa 6. Población de cinco años y más que habla una lengua indígena y no habla español.	222
Cuadro 137. Mapa 7. Población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena y habla español	222
Cuadro 138. Mapa 8. Hogares censales indígenas. Datos (INEGI, 2010). Elaboración propia.	223
Cuadro 139. Colindancias de la comunidad de Chiepetlán: Cualác, Zacualpan, Tlacuiloyan, Tenango	224

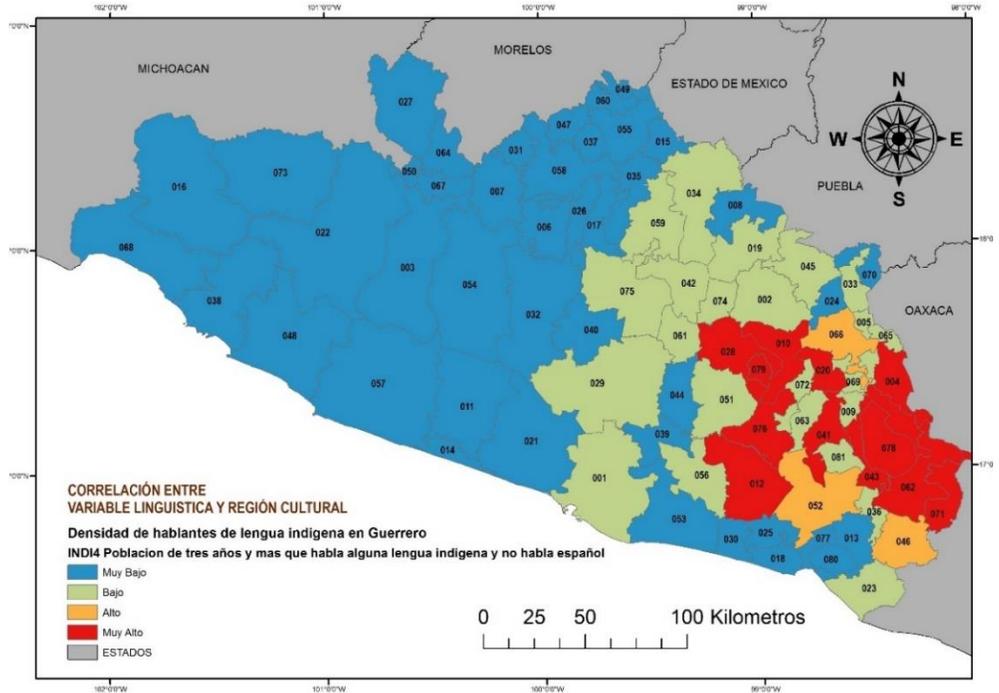


Imagen: Ceremonial por el aniversario de la comunidad en el cerro del calvario en Ahuacoztempan (foto: A Velázquez 2018).

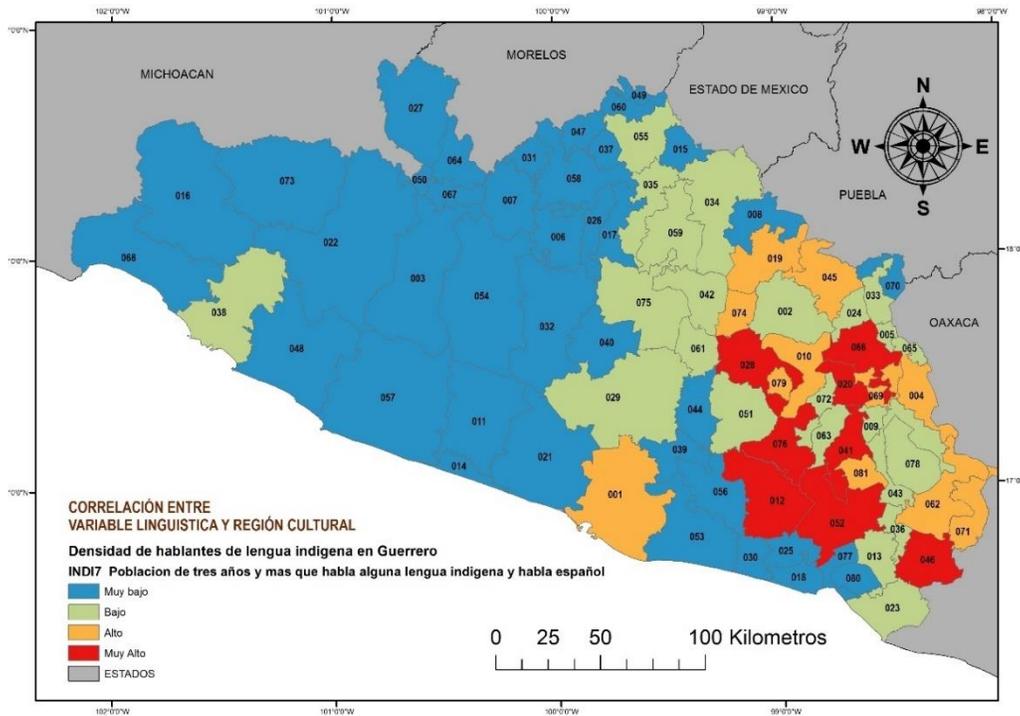
APENDICE:



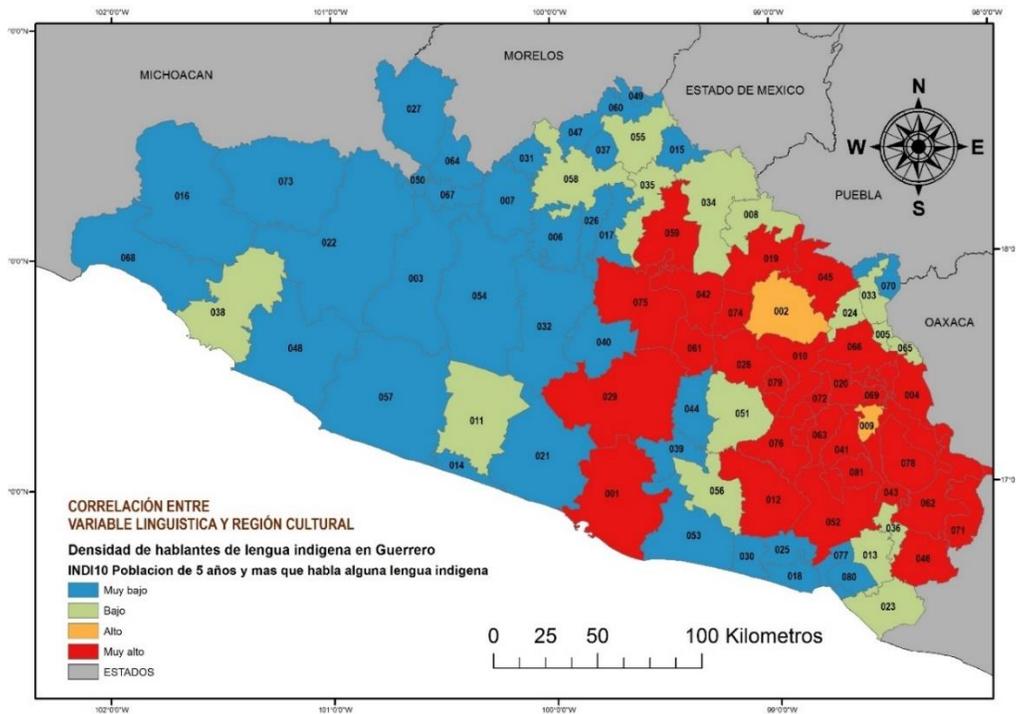
Cuadro 132. Mapa 2. Población de tres años y más que habla alguna lengua indígena. Datos (INEGI, 2010). Elaboración propia. (Amaury, Velazquez 2018).



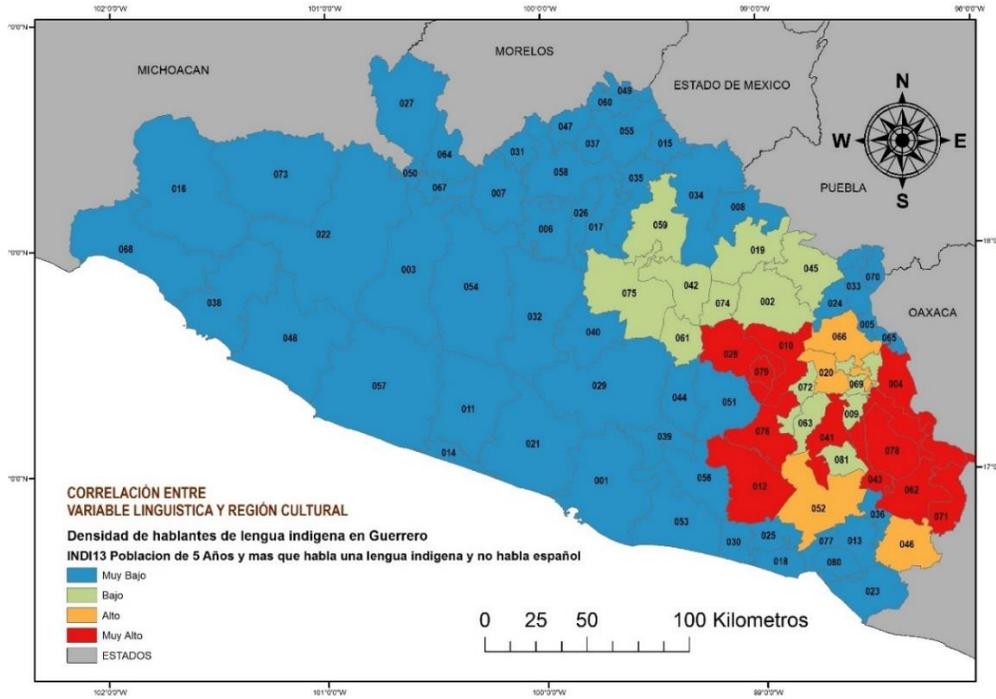
Cuadro 133 Mapa 3. Población de tres años y más que habla alguna lengua indígena y no habla Español. Datos (INEGI,2010). Elaboración propia. (Amaury, Velazquez 2018).



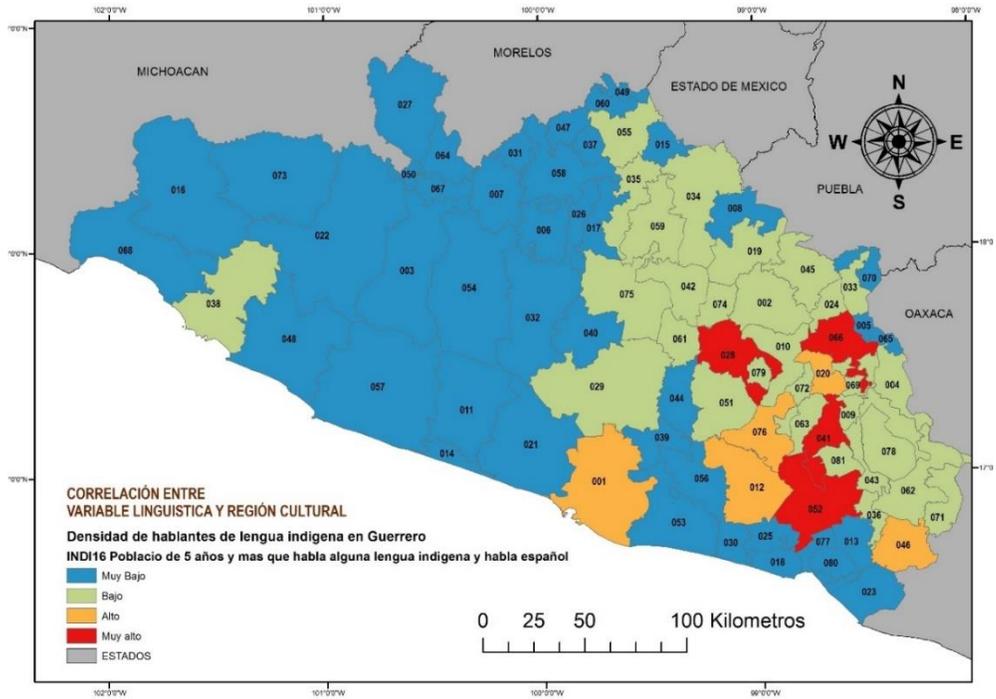
Cuadro 134. Mapa 4. Población de tres años y más que habla una lengua indígena y habla español. Datos (INEGI, 2010). Elaboración propia. (Amaury, Velazquez 2018).



Cuadro 135. Mapa 5. Población de cinco años y más que habla alguna lengua indígena. Datos (INEGI, 2010). Elaboración propia. (Amaury, Velazquez 2018).

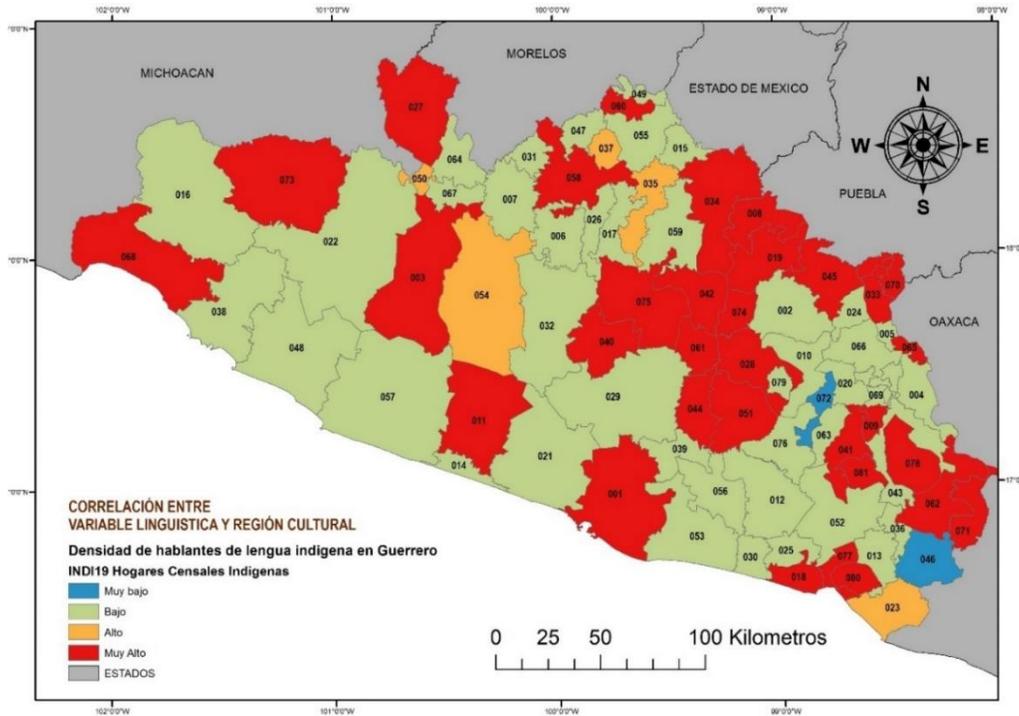


Cuadro 136. Mapa 6. Población de cinco años y más que habla una lengua indígena y no habla español. Datos (INEGI 2010). Elaboración propia. (Amaury, Velazquez 2018).

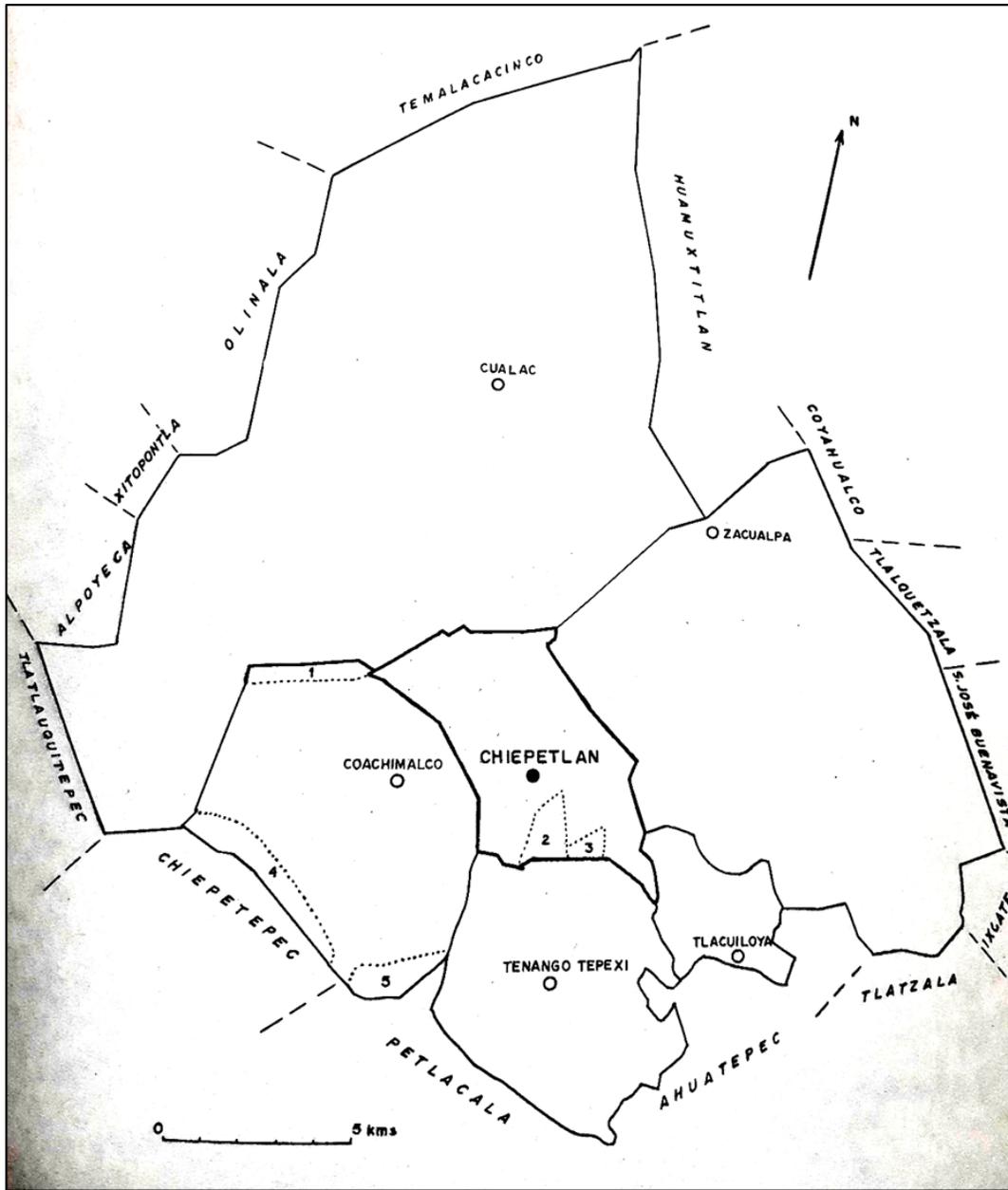


Cuadro 137. Mapa 7. Población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena y habla español

Datos (INEGI 2010). Elaboración propia. (Amaury, Velazquez 2018).



Cuadro 138. Mapa 8. Hogares censales indígenas. Datos (INEGI, 2010). Elaboración propia. (Amaury, Velazquez 2018).



Cuadro 139. Colindancias de la comunidad de Chiapetlán: Cualác, Zacualpan, Tlacuiloyan, Tenango y Coachimalco. Mapa de departamento de asuntos agrarios en (Galarza, 1972).

*Sabía bien que no
encontraría la poesía
entre los libros.*

*La busque entonces entre las piedras,
subiendo a los cerros con los abuelos,
escuchando sus rezos,
oyendo sus suplicas.*

*La encontré desnuda entonces,
como una verdad dormida,
allí estaba...
la poesía
recostada en el paisaje.*

(Amaury Velázquez, 2019).