



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

PROGRAMA DE DOCTORADO EN GEOGRAFÍA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS.

**TO ALTÉPETL TENTZON,
(NUESTRO TERRITORIO, NUESTRA VIDA)**

CONSTRUCCIÓN Y APROPIACIÓN SOCIAL DEL TERRITORIO,
NARRATIVAS, PRACTICAS TERRITORIALES Y TESTIMONIOS GEOGRAFICOS

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN GEOGRAFÍA

PRESENTA
DAVID JIMÉNEZ RAMOS

DIRECTOR DE TESIS

DR. ECKART BOEGE SCHMIDT
INAH- VERACRUZ

MORELIA, MICHOACAN. ABRIL, 2021.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Esta tesis se realizó en el espacio-tiempo,
vida, territorio, recursos, bienes materiales y humanos proporcionados
generosamente por los Pueblos y Comunidades de la Sierra del Tenzon.
También con los recursos familiares y beca CONACYT.



**TO ALTÉPETL TENTZON,
(NUESTRO TERRITORIO, NUESTRA VIDA)**

CONSTRUCCIÓN Y APROPIACIÓN SOCIAL DEL TERRITORIO, NARRATIVAS,
PRACTICAS TERRITORIALES Y TESTIMONIOS GEOGRAFICOS

DAVID JIMÉNEZ RAMOS

SIERRA DEL TENTZON, JUNIO 10. 2020.

Voto del Comité de Sinodales



Puebla de Zaragoza, a 15 de noviembre de 2020

Asunto: VOTO APROBATORIO

Dr. José Ramón Hernández Santana
Coordinador
Posgrado en Geografía, UNAM
Presente

Por este medio expongo los motivos para fundamentar mi voto para el estudiante DAVID JIMÉNEZ RAMOS (número de cuenta 51000219-2), **del Doctorado en Geografía**, quien presentó la tesis titulada: *TO ALTEPETL TENTZON (Nuestro territorio, nuestra vida). Construcción y apropiación social del territorio: narrativas, prácticas territoriales y testimonios geográficos*. Considero que su trabajo **es** satisfactorio y **cumple** los requisitos académicos para el nivel de doctorado, por los siguientes aspectos:

1. La Tesis propone una investigación innovadora, mostrando una amplia articulación desde diferentes disciplinas sobre el o los lenguajes cartográficos y sus diferentes posibilidades en la representación del mundo. Expresa la posibilidad del pensamiento interdisciplinario.
2. Se fundamenta desde una perspectiva crítica a los planteamientos de la geografía convencional, proponiendo el debate y reflexión sobre la necesidad académica para entender el espacio como un producto histórico-social-político-económico-cultural y lugar habitado, fundamento de la existencia social, relación con cosmovisión y caminar de comunidades humanas. Por lo que la investigación propone posicionar a la otras formas de hacer geografías.
3. Es una aporte a la investigación geo-cartográfica porque reconoce y valora los conocimientos de comunidades campesinas, indígenas, minorías (no científicos) con conocimientos fundamentales, resultado de la relación con el territorio, con amplio conocimiento en su caminar, en su palabra, en su memoria, en su sentido común, con tiempos circulares y helicoides, matizados por las historias, los actores, las carencias, el esfuerzo, desde su experiencia contextualizada, local, detallada, multidimensional, simbólicos, en donde todos tienen conocimientos y son importantes.



4. Es una contribución porque invita a repensar el conocimiento de la práctica y saber espacial desde los propios actores sociales, que históricamente han sido invisibilizados y negados en sus conocimientos por las academias modernas. Contribuye a visibilizar otras matrices y tradiciones de conocimiento geográfico, espacial y territorial. En ese sentido la tesis también es una invitación para realizar una lectura de la geopolítica del conocimiento, propone descentrar el lugar y sujeto de enunciación del conocimiento.

5. Finalmente destaco que la investigación del **Doctorante David Jiménez Ramos** es pertinente social y académicamente porque se adscribe a la muy reciente discusión y producción de la cartografía críticas, cartografías, radicales y contracartografías, en la que se interpela a los códigos, posicionamientos y utilidad de la cartografía ortodoxa, además de reivindicar la existencia, vigencia y vitalidad de practicas cartográficas alternativas en el que tiene un papel preponderante la participación de los actores locales, su conocimiento sobre el territorio y las diferentes posibilidades de plasmarlo.

Por lo anterior emito mi **VOTO APROBATORIO sin condiciones** para que **el estudiante lleve a cabo** la defensa de su tesis **y con esto cumpla** con los requisitos para obtener el grado de **Doctor** en Geografía tal como lo solicita la Universidad Nacional Autónoma de México.

Sin más por el momento, le envío saludos cordiales.

Atentamente

Dra. Valentina Campos Cabral
Académica Investigadora
Instituto de Investigaciones en Medio Ambiente Xabier Gorostiaga SJ

Morelia, Mich. A 30 noviembre de 2020

Asunto: VOTO APROBATORIO

Dr. José Ramón Hernández Santana
Coordinador
Posgrado en Geografía, UNAM
Presente

Por este medio expongo los motivos para fundamentar mi voto para el estudiante DAVID JIMÉNEZ RAMOS (número de cuenta 51000219-2), **del Doctorado en Geografía**, quien presentó la tesis titulada: *TO ALTEPETL TENTZON (Nuestro territorio, nuestra vida). Construcción y apropiación social del territorio: narrativas, prácticas territoriales y testimonios geográficos*.

Considero que su trabajo **es** satisfactorio y **cumple** los requisitos académicos para el nivel, por los siguientes aspectos:

- 1.- Es una investigación que plantea un tema novedoso y relevante para la geografía ambiental, abre un campo problemático para el estudio del territorio y territorialidades desde el pensamiento decolonial y busca integrar la voz de los excluidos (por la ciencia y la historia) en la construcción social del conocimiento.
- 2.- Es una investigación interdisciplinaria y transdisciplinaria, que se apoya en trabajo documental (de corte histórico y geográfico) y de campo (siete años); hay una un marco teórico bien planteado donde el eje analítico es el territorio; la metodología es acorde al mismo y con técnicas y métodos participativos.
- 3.- Hace una investigación a profundidad sobre una región de importancia ecológica, cultural e histórica: la sierra del Tentzon, que en la actualidad está sujeta a presiones asociadas con el despojo territorial por agentes económicos y el Estado, así como a una conflictividad social compleja por los agravios y actores participantes.

Por lo anterior emito mi **VOTO APROBATORIO** (sin condiciones) para que **el estudiante lleve a cabo** la defensa de su tesis **y con esto cumpla** con los requisitos para obtener el grado de **Doctor** en Geografía tal como lo solicita la Universidad Nacional Autónoma de México.

Sin más por el momento agradezco de antemano y envío saludos cordiales.

Atentamente



Dra. Patricia Ávila García
Investigadora Titular B
pavila@cieco.unam.mx

Ciudad de México 24 de noviembre de 2020

Dr. José Ramón Hernández Santana
Coordinador Posgrado en Geografía, UNAM

Presente

Asunto: VOTO APROBATORIO

Por este medio expongo los motivos para fundamentar mi voto para el estudiante David Jiménez Ramos con número de cuenta 51000219-2 del **Doctorado en Geografía**, quien presentó la tesis titulada: **To Altépetl Tenzon (Nuestro territorio, nuestra vida). Construcción y apropiación social del territorio, narrativas, prácticas territoriales y testimonios geográficos.**

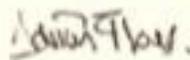
Considero que su trabajo es satisfactorio y cumple los requisitos académicos para el nivel, por los siguientes aspectos:

- 1.- Presenta una sistematización de posturas teóricas y metodológicas que sustentan la conceptualización del territorio desde una perspectiva transdisciplinaria y decolonial que facilita el diálogo epistemológico intercultural entre saberes comunitarios y científicos.
- 2.- Desde esta perspectiva reconstruye a partir de diversas narrativas locales el *Complejo Geosimbólico Sierra del Tenzon* empleando una serie de técnicas de investigación y documentación geocartográficas que fortalecen las capacidades locales para la reconstrucción del territorio con base en la organización comunitaria.
- 3.- El trabajo constituye una guía metodológica para impulsar procesos de reconstrucción comunitaria del territorio útil para elaboración de planes y programas de ordenamiento territorial comunitario.

Por lo anterior emito mi **VOTO APROBATORIO (sin condiciones)** para que el estudiante lleve a cabo la defensa de su tesis y con esto cumpla con los requisitos para obtener el grado de Doctor en Geografía tal como lo solicita la Universidad Nacional Autónoma de México.

Sin más por el momento agradezco de antemano y envío saludos cordiales.

Atentamente



Jorge Adrián Flores Rangel
Doctor en Geografía

24 de noviembre de 2020
San Pablo Apetatlitlán, Tlaxcala

Dr. José Ramón Hernández Santana
Coordinador
Posgrado en Geografía, UNAM

Presente

Asunto: Voto aprobatorio

Por este medio expongo los motivos para fundamentar mi voto para el estudiante **David Jiménez Ramos** con número de cuenta 51000219-2 **del Doctorado en Geografía**, quien presentó la tesis titulada: *TO ALTÉPETL TENTZON, (NUESTRO TERRITORIO, NUESTRA VIDA) CONSTRUCCIÓN Y APROPIACIÓN SOCIAL DEL TERRITORIO, NARRATIVAS, PRACTICAS TERRITORIALES Y TESTIMONIOS GEOGRAFICOS*.

Considero que su trabajo **es** satisfactorio y **cumple** los requisitos académicos para el nivel, por los siguientes aspectos:

- 1.- La investigación se fundamenta teórica y metodológicamente en los postulados de las geografías críticas, para evidenciar procesos materiales e inmateriales de construcción territorial en una región del estado de Puebla, México, fomentando el diálogo con otras epistemologías provenientes de enfoques alternos a las maneras tradicionales de investigar desde la modernidad. En este sentido, el esfuerzo por acercar a la geografía a la frontera del conocimiento es notable.
- 2.- Se apega a los requisitos de calidad estructural, sintáctica y de redacción que un documento para la obtención de grado doctoral debe poseer. El uso de referentes bibliográficos es correcto. Se aborda una problemática general, así como el planteamiento de preguntas detonadoras que son respondidas sistemáticamente durante el desarrollo del documento. La discusión de los hallazgos empíricos con los referentes teóricos utilizados está presente lo cual le da coherencia al trabajo y permite la contribución al debate teórico sobre las otras geografías.
- 3.- Demuestra una experiencia notable sobre los procesos metodológicos para el diálogo horizontal con pueblos y comunidades, con quienes se va construyendo la investigación y sistematizando los hallazgos. La investigación le ha permitido ir generando productos derivados de esta, materializados en publicaciones y diversas acciones divulgativas del conocimiento, así como la formación de otros estudiantes.

Por lo anterior emito mi **VOTO APROBATORIO** para que el estudiante David Jiménez Ramos **lleve a cabo** la defensa de su tesis **y con esto cumpla** con los requisitos para obtener el grado de **Doctor** en Geografía tal como lo solicita la UNAM.

Sin más por el momento agradezco de antemano y envío saludos cordiales.

Atentamente,



Dr. Ángel David Flores Domínguez
Profesor-Investigador A
El Colegio de Tlaxcala, A.C.
angeldavid@coitlax.edu.mx



Coatepec, a 25 noviembre del 2020

Dr. José Ramón Hernández Santana
Coordinador
Posgrado en Geografía, UNAM
Presente

Asunto: VOTO APROBATORIO

Por este medio expongo los motivos para fundamentar mi voto para el/la estudiante **David Jiménez Ramos** con número de cuenta **51000219-2** del Doctorado en Geografía, quien presentó la tesis titulada:

TO ALTEPETL TENTZON (Nuestro territorio, nuestra vida). Construcción y apropiación social del territorio: narrativas, prácticas territoriales y testimonios geográficos.

Considero que su trabajo es satisfactorio y cumple con los requisitos académicos para el nivel, por los siguientes aspectos:

- 1.- Planteamiento de problema adecuado
- 2.- Marco teórico conceptual ajustado adecuadamente al planteamiento del problema.
- 3.- Desempeño y progresión argumentativa excelente. Bibliografía actualizada

Por lo anterior emito mi **VOTO APROBATORIO** (sin condiciones) para que el estudiante lleve a cabo la defensa de su tesis y con esto cumpla con los requisitos para obtener el grado de **Doctor en Geografía** tal como lo solicita la Universidad Nacional Autónoma de México.

Sin más por el momento agradezco de antemano y envío saludos cordiales.

Atentamente

Eckart Boege Schmidt
Comité de Tutores



29 de noviembre 2020
Ciudad de México

Dr. José Ramón Hernández Santana
Coordinador
Posgrado en Geografía, UNAM

Presente

Asunto: VOTO APROBATORIO

Por este medio expongo los motivos para fundamentar mi voto para el estudiante **David Jiménez Ramos** con número de cuenta **UNAM 51000219-2** del **Doctorado en Geografía**, quien presentó la tesis titulada: ***TO ALTÉPETL TENTZON (Nuestro territorio, nuestra vida). Construcción y apropiación social del territorio: narrativas, prácticas territoriales y testimonios geográficos.***

Considero que su trabajo es satisfactorio y cumple los requisitos académicos para el nivel, por los siguientes aspectos:

1. La combinación e integración de muchos años de trabajo de campo participativo empírico intensivo es muy impresionante. Hay muchos años de actividades de Investigación Acción Participativa dedicadas a esto, en la medida en que hubo implicaciones sociopolíticas y amenazas para el candidato.
2. El candidato tiene una profunda afinidad con la situación fundamentada. Sin embargo, ha dado pasos serios para investigar y analizar la realidad empírica observada, antes de pasar a sus construcciones y conclusiones más conceptuales.
3. Existe una sólida base de literatura teórica en conceptos relevantes de descolonización, ontología política, construcción territorial, identidad socio-

territorial y otros. Aunque existe un problema narrativo de demasiada repetición de estos en diferentes apartados de la tesis.

4. La investigación empírica participativa proporciona material perceptivo sobre actitudes, valores, afinidades, recuerdos, cosmovisiones, topónimos, relatos orales, etc. Pero es importante que también haya incluido algún información material y concreto sobre las prácticas cotidianas de la vida - actividades de manejo de tierras y terrenos, utilización de recursos, producción artesanal. Más de esto habría fortalecido el argumento principal de los "territorios vivos".

Por lo anterior emito mi **VOTO APROBATORIO** (sin condiciones) para que el estudiante lleve a cabo la defensa de su tesis y con esto cumpla con los requisitos para obtener el grado de Doctor en Geografía tal como lo solicita la Universidad Nacional Autónoma de México.

Sin más por el momento agradezco de antemano y envío saludos cordiales.

Atentamente



Michael Keith McCall
Investigador Titular
CIGA-UNAM
Comité de Tutores

En reconocimiento

*Yo soy Roberto Cuautle Lázaro¹ y me gusta Que me llamen
con mi nombre me gusta respetar y también me gusta
que me respeten cuando estamos ablando cosa seria
y cuando estamos de juego o relajo puro relajo
mi comunidad tiene una iglesia grande y tiene casa de evangelización
muy grande y tenemos terrenos comunales gracias Adios
mi comunidad como esta desarrollando poco a poco
tenemos nuestros comunales y lo cuidamos
tengo el gusto porque somos beneficiados por los
comunales y yo soy comerciante me doy mi tiempo
un mes por ejemplo estoy en comercio y un mes bigilando
por mi pueblo y por mis terrenos comunales y nunca
me olvido de mi comunidad mucho mas antes yba como tiempo
por 5 meses 6 meses y ahora estoy mejor un mes por la venta un mes por mi comunidad
(2006)...*

Gregorio Herrera²

.....
.....
.....
.....

Impunidad, represión, cárcel, muerte, criminalización de la protesta social y despojo a quienes cuidan los montes, el agua, el territorio y la vida. Acciones promovidas desde las entrañas más oscuras del Estado mexicano.

Roberto Cuautle (2009-2011), Comisariado ejidal de Tochmatzintla; secuestrado, torturado y asesinado en noviembre de 2010, cuando realizaba su trabajo de comerciante, en el cual llevaba más de 15 años, en la sierra Tarahumara, Chihuahua. Sobreviven su esposa, una niña de 6 años y un bebe de 3 años.

Gregorio Herrera Comisariado ejidal de Tochmatzintla (2006-2009), encarcelado desde el año 2010.

Agradecimientos

A Camila, con Camila,

A mi familia ampliada: Barrales Ramos, Ramos Báez y Jiménez Ramos.

Familia Cabral: Lucia Cabral, Valentina Campos.

A las comunidades y Pueblos de To Altépetl Tenzon.

A las Maestras y Maestros que contribuyeron con la lectura y sugerencia para la mejorar de la presente tesis: Valentina Campos, Patricia Ávila, Eckart Boege, Luis E. Fernández, Adrián Flores, David Flores, Mike Mc Call.

A todas aquellas personas que durante los últimos 10 años contribuyeron de diversas maneras: en la documentación, en la reflexión, en el acompañamiento, con el alimento y abrazos solidarios, para llevar a buen término el presente ciclo. Conocimiento situado, acuerpado, conocimientos comunitarios: desde la Península de Yucatán, Oaxaca, Coahuila, Sonora, Tamaulipas, Michoacán, México, Xalisco, San Luis Potosí, Nayarit, Nuevo León, Veracruz, y Puebla.

Personas, Comunidades y Pueblos que me recibieron en Abya Yala-AfroLatinoamérica y más allá: Perú, Colombia, Panamá, Guatemala, Brasil, Madrid, Barcelona, Morella, Estado Español. Sí, con las Geo-grafías Comunitarias.

A las Mujeres y Hombres Guardianes de la Vida y los Territorios, Defensores del agua, del bosque, biodiversidad, suelo, aire y fuego, que lamentablemente el Estado-gobierno mexicano sinisestro -desde el año 2006 con Felipe Calderón y a la fecha 2021 con Andrés M. López- por complicidad, omisión y coadyuvancia han arrebatado la vida.

Resumen

TO ALTÉPETL TENTZON

(*Nuestro territorio, nuestra vida*)

Construcción y apropiación social del territorio: narrativas, prácticas territoriales y testimonios geográficos

Esta tesis se realizó en el Territorio de la Sierra del Tentzon, Puebla, México. El objetivo de la investigación fue comprender los procesos de construcción y apropiación del territorio, enfatizando las narrativas, prácticas territoriales, testimonios geográficos y relaciones de poder que despliegan los actores comunitarios, en el ejercicio de su praxis territorializada y dinámicas sociales cotidianas. Las preguntas detonadoras fueron: ¿Cómo se construyen y apropian los territorios, de qué recursos simbólicos y materiales se valen los actores sociales?, ¿Cómo se expresan las territorialidades y cómo el territorio es representado desde el sentipensamiento y narrativas de los actores locales? y ¿Cuál es la noción de territorio que se cuida, gestiona y defiende? La investigación se posiciona desde la perspectiva teórica de la *Geografía crítica* en diálogo con los planteamientos de las *Pedagogías decoloniales* y con el empleo de herramientas metodológicas de la *investigación acción participativa* y con las *Geografías comunitarias*.

La reflexión se realizó con base en las categorías analíticas de: 1) Geopolítica del poder saber y decolonización del conocimiento territorial; 2) Procesos de construcción y apropiación socioterritorial y 3) Territorios como praxis política, a partir de las narrativas, testimonios geográficos y prácticas territoriales. Los resultados se analizan desde una perspectiva integradora y relacional que permiten posicionar y visibilizar a un sujeto político comunitario conceptualizado en las categorías de *Cuerpo-Tierra-Territorio*, *Pueblos-Territorio* y *Territorios movimiento*, engarzados a procesos y ejercicios de territorialidades múltiples concurrentes en un espacio concreto y que al mismo tiempo, pasan por el tamiz de procesos históricos étnicos, culturales y de un movimiento social contemporáneo de existencia y re-existencia. Con base en ello se explicitan los procesos de construcción y apropiación del territorio, dando lugar a los *Territorios de Vida* enmarcados en profundos procesos sociales y complejas relaciones de poder.

Palabras clave: Construcción y Apropiación social del territorio, Territorialidad, Cuerpo-Tierra-Territorio, Pueblos-Territorio, Territorios movimiento y Territorios de vida.

Contenido

Preámbulo	21
Introducción	24
Enunciando el Problema de investigación	26
Preguntas detonadoras	30
Justificación	31
Objetivo general	32
Objetivos particulares	33
Enfoque teórico y conceptual	33
¿La Sierra del Tentzon?	42
Enfoque metodológico	47
Estructura capitular	56
CAPITULO I. ¿DECOLONIZAR EL TERRITORIO?	61
1.1. Geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder-saber	
1.1.1. ¿Es posible pensar el territorio desde-con otra ética y epistemologías?	63
1.1.2. Colonialidad del poder-saber y colonialismo de la naturaleza ¿Cómo se construyó la relación con los conocimientos otros?	66
1.1.3. (De) Colonialidad del poder-saber	72
1.2. Decolonialidad y emergencia del sujeto social latinoamericano	
1.2.1. Decolonizar el conocimiento	78
1.2.2. Decolonialidad del poder-saber y Pedagogías decoloniales	83
1.3. Sentipensar el territorio desde las ontologías políticas	
1.3.1. Sentipensar el territorio, derecho al territorio y a la diferencia	88
1.3.2. Ontología política en el territorio	93
CAPITULO II. EL TERRITORIO COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL	98
2.1. (De) Construir el concepto contemporáneo de Territorio	
2.1.1. Revisión histórica-conceptual. Principales nociones y aportes clave.	99
2.1.2. El territorio un concepto contemporáneo: complejo, integrador e interdisciplinario	111
2.2. Construcción y apropiación social del territorio	
2.2.1. La noción de Construcción y Apropiación social del territorio	116
2.2.2. Territorio, Territorialidad y multiterritorialidades	120
2.3. Reafirmación de los Territorios de Vida	
2.3.1. Apropiación de los territorios comunitarios	123
CAPITULO III. SEMANAUAK, TO TALTIKPAC, TO TIPEUAC, TONANTZIN TLALI: narrativas entre la geografía sagrada y la cartografía histórica	128
3.1. Configuración histórica de la Sierra del Tentzon	
3.1.1. Entre la cartografía sagrada y la geografía histórico	129
3.1.2. El origen Ngiwa de la Sierra del Tentzon	132
3.1.3. La región Ngiwa durante los siglos XII al XVI	135
3.2. Sierra del Tentzon en la Historia Tolteca Chichimeca	
3.2.1. Llegada de los Tolteca-Chichimeca.	136
3.2.2. Configuración de la Sierra del Tentzon durante época colonial	153
3.2.3. Quatlatlauca y Huehuetlán	155
3.2.4. Encomienda y reinado de Tepexi de la Seda	156
3.2.5. La doctrina y el curato	162
3.2.6. Las Repúblicas de indios	167
3.2.7. Establecimiento de las haciendas en la región	168
3.2.8. Desamortización de tierras y fincas	170

3.3. Ancestralidad, legitimidad histórica y arraigo	170
--	-----

CAPITULO IV. TO ALTEPETL TENTZON: SENTIPENSAR EL TERRITORIO: NARRATIVAS, PRÁCTICAS Y TESTIMONIOS TERRITORIALIZADOS	180
---	------------

4.1. Narrativas territoriales que tejen el territorio de la Sierra del Tentzon	
4.1.1. Procesos de territorialidad y narrativas territoriales.	182
4.1.2. Territorio y ejercicio de territorialidades como proyecto político.	186

4.2. Narrativas de la memoria y cosmovisión: historia e identidad colectiva.	
4.2.1. Construcción del Complejo Geosimbólico Sierra del Tentzon: constitución de los lugares.	191
4.2.2. El Tentzon es como la Tomama, que en náhuatl significa la mamá de todos.	198
4.2.3. El cuerpo del Tentzon: vive y siente como las personas en sus lugares sagrados	201
4.2.4. El Abuelo Tentzon, su personalidad: su ánimo y su gusto.	210
4.2.5. El Tentzon es vida y nos da la vida	215
4.2.6. El Tentzon y sus ayudantes: atoros, nahualitos y lloronas.	218
4.2.7. Toponimia local: nombrar el territorio como una forma de aprehenderlo.	220
4.2.8. Oralituras, palabras ciertas y palabras grandes: oralidad y memoria colectiva, leyendas, narraciones y mitos.	228

4.3. Narrativas que vinculan organización e instituciones comunitaria: emergencia de los Pueblos territorios	
4.3.1. Poder social, poder comunitario: actores sociales e instituciones comunitarias propias.	237
4.3.2. Sistemas normativos propios: usos y costumbres.	241
4.3.3. Los trabajadores del tiempo: nahuales, nahualitos, graniceros, tiemperos, ahuízote, Tlamatines, Tlatlasquis, y Quizcales.	247
4.3.4. Sujetos políticos y actores sociales comunitarios	252
4.3.5. ¿En la Sierra del Tentzon, quiénes son los actores sociales?	253

4.4. Narrativas de las prácticas cotidianas: conocimientos, haceres-saberes en el territorio.	
4.4.1. Memoria social e identidad colectiva.	258
4.4.2. Los hijos y nietos del Tentzon: Prácticas cotidianas, haceres-saberes y conocimientos cotidianos en el territorio.	260
4.4.3. Kalmil y Milpa nahua de la Mixteca poblana	269
4.4.4. Construcción de casas habitación Kalmil	270
4.4.5. Recolecta de palma, carrizo y otate.	274
4.4.6. Uso de plantas silvestres	277
4.4.7. Elaboración de leña	283
4.4.8. Cacería de animales.	285
4.4.9. Prácticas y procesos económico productivos emergentes de reapropiación del territorio	285
4.4.10. Re-apropiación contemporánea: uso, acceso, control de recursos naturales	286

4.5. Narrativas contemporáneas de lucha, resistencia y defensa del territorio	
4.5.1. Extractivismo y relaciones de poder.	298
4.5.2. Los avatares de la modernidad: megaproyectos externos o proyectos de muerte.	304
4.5.3. Expresión territorial del movimiento social: cuidado, defensa y resistencias sociales.	313

CAPITULO V. CONSTRUCCIÓN, APROPIACIÓN Y RE-APROPIACIÓN DEL TERRITORIO: ANÁLISIS DE LAS NARRATIVAS, TESTIMONIALES Y PRÁCTICAS TERRITORIALES EN LA SIERRA DEL TENTZON	325
--	------------

5.1. Decolonizando el conocimiento geo-cartográfico	
5.1.1. Decolonizar las disciplinas geocartográficas	326
5.1.2. Decolonizar el territorio desde la praxis política	336
5.1.3. Sentipensar el territorio desde lo propio: emergencia del sujeto político comunitario.	342
5.1.4. Emergencia de los territorios de Vida	346
5.1.5. Ontología política en el territorio	349
5.1.6. Sentidos del territorio y emergencia de los territorios movimiento	352

5.2. Construcción y apropiación del territorio a partir de sus narrativas, prácticas y	
---	--

testimoniales geográficos	360
5.2.1. Procesos de territorialidad: construcción y apropiación del territorio	375
5.2.2. Territorialidades socioidentitarias en la Sierra del Tenzon.	377
5.2.3. Emergencia de To Altépetl Tenzon, un territorio histórico simbólico.	381
5.2.4. El territorio explicado por las relaciones sociales que se presentan.	383
5.2.5. Componentes del territorio.	
5.3. Identidades socioterritoriales en la Sierra del Tenzon	
5.3.1. Re-apropiación territorial y reorganización social	391
5.3.2. La Sierra del Tenzon en tensión: territorios en riesgo y/o amenazados	394
5.4. Reapropiación y sentidos del territorio: territorios de Vida	398
Conclusiones	412
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	425

To Altépetl Tentzon

Nuestro Abuelo, Nuestro Viejito, Nuestro Territorio.

Con su dignidad y generosidad familiar, ya vamos al encuentro del Abuelo, con los animalitos, y la honda masticada de palma y con los tacos pa'l monte.

Ya vamos por la palma y el otate, por los guajes, por la pípicha y por el pápalo, por la leña y por las plantas que curan. Ahora por los hongos de cazahuate, después por la miel de avispas.

Al encuentro con el corazón del cerro, que baja del Tepeyolo, del Zimpatlauac, del Cuezco y que atraviesa el Timicho, Él San Miguel, todo un corazón mismo, que despierta a la vida en otros tantos cerros.

Y sí, el corazón ya se divisa en las alturas, en la cumbre donde nacen las nubes y se abre, se extiende a todo lo largo y ancho de la sierra, baña y humedece las flores rojas de biznagas y las hojas del tempemquixtle, las espinas de los gigantes y, ya se resbala sobre los texcales.

Ahora transfigura serpiente-agua que desparrama en la puerta mixteca de Huehuetlán. En la historia Ngiwa de las casas de piedra palma y cuilotes, se atrapa en los pretiles de San Antonio y, en las presas-terrazas de San Nicolás y en la casa nahua, donde se preparan las tortillas, con el maíz, el chile y el frijol, con los quíntoniles y las cuetlas.

Viento seco, el corazón del cerro, sigue, se desliza, se esconde aquí y brota allá, sale a borbotones, respira en el Oxtoc de Huajuapán, inunda de humedad y calor la piel, la tierra de los viejos y de los conejos.

Ahora es la carne de coyote, de gato montés, de venado, de otros viejos de monte y barbas largas. Es el viejito de blanco calzón, es el payasito de las machincuepas, es la paloma, el colibrí, el cardenal, la liebre. Es el petate de palma.

Es la humildad, el cariño, el amor. Es nuestro respeto, es la vida de todos, es la vida de las mujeres y los hombres del Tentzon. Somos sus hijos, sus nietos.

Somos nosotros: los ayudantes, los compañeros, los nahualitos y las lloroncitas. Es el ejido y los bienes

Toaltepew Tentzon

Tokoltsin, Towewetsin, Totlaltsin.

Ika imawisso wan itlasohkatlapalewil, ye tiyaske tiknamikiske Tokoltsin, inwan yolkameh, wan in soltik soyatematlatl nō iwan toihtaka tlein tepetla tik-kwaske.

Ye tik-walwikaske soyatl wan ohtlatl nōihki waxin, pipitsa, papalokilitl, pahxiwitl wan nōihkon tikwakwawitih. Axkan onka inanaka kwawtsawatl, satepan chilpan inekwyo.

Timonamikiske iwan Tepeyolotl, tlein itepepan, Simpatlawak wan Kwesko waltemo, nalpano ipan Timicho, ipan San Miguel, san inewiyan iyolo, wan oksepa moyolitia ipan oksekintin tepemeh.

Aw kema, iyolo ye moita ahkopa, Ompa tepekwapan in kampa moewa mixtli wan nohwiyan moxehxelowa ompa tepetla, kialtia wan kiixkwechawa in ichichilxochiyo in witskomitl wan ixiwyo in tempeskixtla, iwitso in nochkwawitl wan ik tlami texkallan moalawa.

Axkan ye mokwekwepa in mixkowatl tlein monechikowa itech ikalakowayan mixtekapan, ompa Wewetlan. Itech tlatempowilistli Ngiwa itechpa inkal ika tetl, soyatl wan kwilotl, Itepanko San Antonio mokawa wan nō itetsakwalpan San Nicolás wan inkal nawatlakah, in kampa tlaxkalchiwalo, ika tlaolli, chilli wan etsintli, ika kiltotonilli wan pochokwiltin.

Wakehekatl, mosentoka in tepeyolotl, motilana, motlätia nikan wan kisa ompa, meya, moihyotia itech Ostok ompa Waxohapan, kikwechawa, kitotonkilia teewayo, intlal wewetke wan totochtin.

Axkan onka koyonakatl, tepemistonnakatl, masanakatl, noso oksekinti tepeyolkameh tlein wewetke wan tentsoneh. Yehwatl in wewetsin ika itlasal, in moawiltiani tlein momatsinkwepa, yeh wilotsin, yeh witsilin, yeh tonaltototl, yeh sihtli. Yehwatl in soyapetlatl.

Yeh neiknomatlistli, yeh tetlasohtlalistli. Yeh tomawistilis, yeh tonemilis tinochtin, in siwah wan tlakah in Tentzon tiichanehkawan. Ye timopiltsitsiwan, timoixwiwan.

Ye tehwantin: titlapalewianimeh, titeikniwan, tinawaltin wan tichokanimeh. In tepetla wan toaltepew yehwa

<p>comunales y nuestra reserva campesina. Es la asamblea del Pueblo.</p> <p>Ahora, somos aguacateños, huilotes, cuereros, tochmatzintlaneros, sanjuaneros, luego hormigas bravas Sanmigueleros y también juareños.</p> <p>A cada rato, a cada tanto: oramos y pedimos para todos, por las plantas y los animales por el arcoíris, las nubes y el viento por el agua, por el maíz, por nuestros Pueblos.</p> <p>Por nuestra tierra y, para los hermanos que están, pero no están, que caminan en la oscuridad, que se hallan en el desierto, en la gran ciudad, construyendo sueños, haciendo casas, vendiendo soles como alimento.</p> <p>En la selva, en la montaña, en la playa, soñando, caminando, volando. Compartiendo la sonrisa con juguetes de madera. Ya llevamos el trabajo de la palma y el sótolin y, también la frescura de una paleta roja y otros sabores-colores de aguas dulces.</p> <p>En esas tierras, en esos montes, en las selvas también los hijos y los hermanos lloran, se quedan, riegan con su sudor y sangre esas extrañas tierras y también amigas que los acariciaron y cobijaron por mucho tiempo.</p> <p>Unos lloran y otros callan. Otros resisten y sueñan la tierra blanca, ahora llena de cruces, entre muros rojos y barrotes verdes de la triste casa grande de piedra gris. Y, extrañamos al hijo, al abuelo, a las estrellas al cielo, al monte.</p> <p>Ya quiero ser libre, caminar y sentir el viento fresco, oler y sentir la tierra en la piel, el olor a humo, a maíz, a sentir el petate de palma. De regreso con el Tentzon.</p> <p>Sierra del Tentzon, Puebla (julio 2013).</p>	<p><i>toaxka, to millah. Yehwatl inechikol Toaltepew.</i></p> <p><i>Axkan ye, tiawakatekah, tikwilomeh, tikwetlaxtekah, titochmatsintlakah, tisanjuaneros, niman tichilaskameh, tisanmigueleños wan tijuareños.</i></p> <p><i>Ahachika, semilwitika: timoteochiwan wan titlatlawtian topampa, ipampa tlatoktli wan yolkameh ipampa kosamalotl, mixtli wan ehekatl, ipampa atsintli, ipampa tlaolli, ipampa Toaltepew.</i></p> <p><i>Ipampa totlaltsin wan impampa toikniwan tlein amo yetikateh, tlein tlayowayan nehnemin, tlein teotlalpan moahsin, in weyaltepepan, kiahxiltian intlanekilis, kalchihchiwan, tonalnamakan ye intlakwal.</i></p> <p><i>Kwawtla, tepetla, teoatempa, tlatemikin, nehnemin, patlanin. Ixwetskilitika kitemakan in kwawahawilli. Ye otik-wikahke totekiw ika soyatl wan sotolin, nōihki titesenamakatoh, in chichiltik wan okse iwelihka in sesek tsopelatl.</i></p> <p><i>Ipan inon tlalli, ipan inon tepetl, ipan kwawtla nō tepilwan wan teikniwan chokan, mokawan, ika inneitonilis wan inesso kichipinian tetlal wan nōihki intlal tlein okinnahnawahke wan okinselihke wehkawtika.</i></p> <p><i>Sekintin chokan, oksekintin amo ihkon. Sekintin tepitsawin wan istatlalnehnekin, axkan ye mihkan, chichiltepantsallan, xoxowtlatsakwaloyan iaxka weyi nexkalli. Aw, tiktehtemowan topiltsin, tokoltsin, in sisitlaltin, in ilwikatl, in tepetl.</i></p> <p><i>Nikneki nimomakixtis, ninehnemis wan nikmachilis in ehekatl, nonakayotika nikihekwis wan nikmachilis tlalli, poktli, tlaolli, soyapetlatl. Oksepa iwan Tentzon.</i></p> <p>Tentzon itepetla, Puebla (julio 2013). Traducción libre. Fausto Aguilar (Dic. 2020).</p>
---	--

Preámbulo

¿Por qué iniciar una tesis de posgrado en geografía con una oralitura alusiva a la Sierra del Tenzon?

*Este abordaje representa en primera instancia una invitación para “abrir y deconstruir la mentalidad” del observador-lector, que se permita conocer otras experiencias espacio-temporales, en tanto expresiones validas, que deben ser escuchadas y visibilizadas en los emergentes procesos de diálogos y ecologías de saberes. En consecuencia me propongo un acercamiento **en, desde, con** y **no sobre** los territorios comunitarios. Porque el estudio del territorio mediante sus narrativas y territorialidades ayudan a comprenderlo como el espacio concreto donde ocurren hechos valorados significativamente por las personas y sus relaciones entre humanos con lo no humano, sean estos de índole productiva, sensorial, erótica, simbólica, psicológica o una combinación de todos estos factores. En otras palabras, se trata de explorar y reflexionar sobre aquellos procesos de la memoria situada, encarnada y corporizada, del acercamiento a los espacios cotidianos de vida, sagrados y ritualizados y, sí también a la develación de las relaciones inherentes de poder, entretejidas o subyacentes.*

***To Altépetl Tenzon**, es una breve introducción para enfatizar precisamente la mirada de las personas enraizadas en el territorio; se nutre de una descripción sensible de la experiencia de convivir, de los afectos y sentimientos en el territorio, de paisajes y lugares que son significativamente habitados. Dicha mirada se proyecta desde la noción de los **Territorio de Vida, como espacios percibidos, pensados, representados, reapropiados, vividos y en movimiento**. Es el habitar la palabra, corporizar la memoria, encarnar y sembrar la tierra. Donde él territorio se asume como un cuerpo vivo, y este es continuidad de la carne montaña, que requiere la íntima y erótica relación entre las personas con sus cerros, cañadas, arroyos y que da lugar a formas específicas o modos de ser y estar. Lo que su vez representa usos específicos de sus bienes naturales e identifica espacios tangibles e intangibles, relaciones de lo humano con lo no humano. Las cuales se despliegan en narrativas, prácticas y testimoniales geográficos, que configuran emergentes territorialidades y territorios.*

*En la narrativa de **To Altépetl Tenzon: Nuestro Abuelo, Nuestro Viejo**, se recrea el territorio vivido por las personas. Este se expresa por las palabras y lenguaje propio, dando los fundamentos de la comprensión y relaciones de la intensa y compleja interacción, similitudes-diferencias que tienen las comunidades sentipensadas en su organización social y relación con el entorno. El territorio es la vida misma, desde la corporalidad que se expresa en los espacios concretos, lugares percibidos, vividos y recuperados en el soy yo con él, yo soy ella, en el NosOtros con los otros: estados de ánimo, colectividades, subjetividades e intersubjetividad, todo en el mismo plano. **Somos los habitantes del Tenzon**: hijos, nietos, entenados, madres, padres, padrinos, compadres, amigos y camaradas; quienes hablan de sí, con, entre y por ellos mismos. Son quienes tejen finamente la trama y urdimbre del petate de palma, la cubierta de cielo del capizayo resultado de la geometría sagrada de la palma.*

*Comunidades humanas que llevan consigo su espiritualidad, sus conocimientos, su cosmovisión y que tienen por compañeros a **Tepéyolotl** -corazón del cerro-serpiente de agua-, entreverado con fragmentos de microhistorias y de la relación a veces violenta y dolorosa con el Estado nacional: casas grises -cárcel-, represión y muerte. Pueblos que llevan la vida en el andar, la tierra en la piel y el viento al caminar: la milpa, el kalmil, la matria, el chante a espaldas como los antiguas abuelos que llevaban los Altépetl y la cuenta de los tiempos en la espalda. Así se tiene acceso a otros espacios de relación*

con los elementos naturales, vivos y no vivos, con el clima: la humedad, el viento seco, el arcoíris y las nubes cargadas de humedad que desparraman por los cerros a lo largo y ancho de la sierra.

Vivir, habitar el ser del territorio mismo, es el cuerpo-tierra-territorio de los ancestros, es una experiencia multisensorial. De ahí que, muchas de las descripciones sean puntuales, dando relevancia a los detalles de los lugares: “ahora es la carne de coyote, de gato montés, de venado, es la carne de los viejos de monte y barbas largas. Es el viejito de blanco calzón, es el payasito de las machincuepas, es el hermano venado, la paloma, el colibrí, el cardenal, la liebre, la serpiente”, son los **Territorios de vida**. Que están vivos porque tienen olor, y éste huele a esperanza por una vida libre y digna de quienes habitan, cuidan y defienden la sierra.

Este emotivo relato, nos habla de manera contundente y sencilla de la Sierra del Tenzon, sus actores y relaciones con el espacio. En ello se reconocen y visibilizan otras ontologías y epistemologías, otras formas de ser y estar en el mundo. Son otras éticas del espacio concreto donde se conjugan dimensiones y planos, temporales, reales, imaginarios, cotidianos, sagrados, míticos, rituales y espirituales, y también, es el espacio de libertad donde somos y donde se encuentran las cosas que nos gustan. Al proponerlo así, se pretende orientar nuestro trabajo por ese tipo de derroteros; con una intencionalidad compleja, integradora y explicativa, no sólo descriptiva del territorio físico y sus habitantes.

Sin embargo la Sierra del Tenzon, no escapa a los avatares de la modernidad presentes. También es el espacio donde se ensaya la destrucción y expoliación extractivista, por lo tanto, también es espacio del movimiento social, de las luchas y procesos culturales de resistencia y re-existencia de sus comunidades, frente a diversas intenciones de despojo: políticas públicas clientelares, proyectos inmobiliarios, turísticos y de conservación biológica, minería a tajo abierto, crimen organizado, entre otras. A pesar de ese contexto, también ahí se construyen diversas alternativas, resistencias y proyectos, alimentados y fortalecidos por la relación particular con el entorno, que reafirman modos de vida diferentes al modelo progresista y economicista hegemónico.

Territorialidades y modos de vida otros, que se observan en el fortalecimiento y reorganización étnico-territoriales, por ejemplo, con la creación de reservas ecológicas campesinas, cooperativas de producción agropecuaria, organizaciones y colectivos comunales, grupos de trabajo cultural-ambiental con jóvenes y niños, con colectivos ambientalistas y culturales y, por supuesto con una mayor visibilización y protagonismo de las mujeres. To Altépetl Tenzon, es pues, un Territorio Vivo, un territorio ancestral, espiritual, sagrado, indígena y campesino que habla por su propia gente.

Cierto, también la sierra es el escenario de contradicciones internas e históricas, que también llegan a expresarse con violencia: asaltos, linchamientos, conflictos intercomunitarios, disputas por la tenencia de la tierra y presencia de crimen organizado. Todo ello, sin embargo, ha tenido respuestas negativas desde el Estado y gobiernos en turno, de agentes empresariales y crimen organizado: incursiones policiacas, militares, y paramilitares, represión, asesinato de líderes, encarcelamiento, fragmentación del tejido social y debilitamiento de instituciones comunitarias.

Respecto de la reflexión teórico-conceptual, la sierra es un espacio, sí multicultural, multidimensional, multiescalar, un espacio geográfico, pero antes es un espacio social, cultural y simbólico. Es el sujeto político comunitario interactuando con la naturaleza y expresándolo en su sentipensamiento que escucha, ilustra y cuestiona. La Sierra del Tentzon es una totalidad, es “un todo” frente al contexto y la agresión externa, que se defiende por su propia gente, con sus sueños, sus organizaciones, su lucha, con sus palabras, su poesía, sus cantos y sus cuentos.

*Es la expresión del territorio de vida, que se defiende con la “lógica del cerro”; del abuelo Tentzon. Es la palabra que habitan las personas, es la reafirmación del **Cuerpo-Tierra-Territorio**, de la memoria social de los **Pueblos Territorio y de los Territorio movimiento**, categorías sentipensadas desde y con los actores, que interpelan desde otra lógica espacial, con otra ética del espacio; otras formas de percibir, vivir y representar lo geográfico. Es el reconocimiento de la emergencia de otras sociedades geográficas históricamente invisibilizadas y negadas. En los espacios con lugares resignificados y revalorados: emotivos, mágicos, simbólicos, productivos, políticos e históricos, del deseo, de lucha y resistencia cultural, es la expresión de los **Pueblos-Territorio que caminan, los territorios de vida, de existencia y re-existencia**. Espacios que se recrean y reproducen, desde los abuelos a los niños, así es el habitar y acuerpar desde él Tentzon. Sí, también es el espacio geográfico que nos habla de manera contundente y sencilla al mismo tiempo de espacios de vida, de “geografías vivas que son lo que son”, precisamente por la existencia y persistencia de lo humano, de lo colectivo y lo simbólico.*

David Jiménez Ramos
Sierra del Tentzon, 10 junio 2020.

Introducción

Esta investigación surge de la colaboración que comenzó con la Comunidad y Bienes comunales de Tochmatzintla, Huatlatlauca Puebla, a partir del año 2006. A raíz de la solicitud de un técnico *“porque necesitamos un biólogo para que ayude a estudiar los montes, las plantas y animales del Tenzon, porque estamos protegiendo y en las oficinas del gobierno nos dijeron que podemos hacer una UMA para cuidar los montes y recibir recursos para su protección”*. En esa fase inicial, me dedique a realizar actividades para cuidar la diversidad biológica con las personas, y no desde un enfoque ambientalista o estrictamente técnico. Por ello, junto con comuneros, ejidatarios y habitantes del Tenzon durante el periodo 2006-2013, nos dedicamos a aprender a caminar la sierra, a investigar, *escuchar y preguntarle al territorio*, a colaborar con ejidatarios y comuneros, a realizar proyectos, gestionar y conseguir financiamiento con organizaciones sociales, con instituciones académicas y de gobierno.

A raíz de esa primera intervención-acompañamiento con la Comunidad de Tochmatzintla, comencé un proceso profesional de re-conocimiento de la Sierra, ubicada a una hora de la Ciudad de Puebla. La sierra era el lugar fantástico, del que había escuchado durante la infancia y en pláticas familiares, cómo un monte muy especial donde se presentaba el diablo, “el chivo, el mal”, al que se ofrendaban almas de las personas a cambio de riquezas y beneficios personales. Con ese antecedente de trabajo comunitario, se construyeron y ampliaron relaciones de confianza y afectividad en la sierra; paralelamente, con otras comunidades y organizaciones se gestaron procesos de trabajo similar: capacitar en lo organizativo, en lo técnico, con la reflexión permanente de cómo cuidar, proteger, defender el territorio y sus recursos, cómo defender a los pueblos, su cultura y sus derechos. Así, anduve varios años caminando en la sierra: convivir y trabajar en su cotidianidad, en la fiesta, en el ritual y las celebraciones, a *aprender cómo vivimos los campesinos nahuas de la mixteca poblana*. Así recorrí la sierra: conociendo a las personas, sus Pueblos y Comunidades, caminando el territorio, dibujarlo, sentirlo, entender al

Abuelo Tentzon, a *Nuestro Viejito* en sus humores, sus gustos, sus bromas y sus enojos. ***Cuándo sí puedes subir a la cumbre y cuándo no.*** Cómo llegar a sus cerros más altos y recorrerlo entre las veredas, a escucharlo por sus lenguajes diferentes: aves y sonidos del viento, en su diversidad de formas y voces nahuatlacas encarnadas en toponimías que cantan: Huatlatlauca, *Zimpatlahuac*, *Azumiatla*, *Tzicatlacoyan*, *Tlatlauquitepec*, *Tecali*, *Tepexi*, *Tepenene*, *Tepeyolotl*, *Oztoc*, *Huehuetlán*, *Tochmatzintla*, *Ahuehuetla*, *Huajuapan*, *Atzompa*, *Atoyatempan*, *Yanhuitlalpan*, *Molcaxac*, *Cohetzala*, *Epatlán*, *Teopantlan...*

En esa segunda fase, la relación con la sierra fue muy significativa porque me permitió empezar a “pensar y preguntarme conscientemente” sobre el reconocimiento relacional, amoroso, afectivo, ético y de compromiso político que expresaban las personas en torno al Abuelito: empezar a *cuestionar a escuchar, caminar, dibujar, andar, preguntar, escribir de y para el Abuelo Tentzon*. Derivado de esos esfuerzo, múltiples iniciativas y proyectos, surgieron para comprender las significaciones del territorio, desde las motivaciones internas y también de los intereses expresados por agentes externos ¿Cómo entender la riqueza humana, cultural, social, política; la complejidad y contradicciones en la Sierra del Tentzon, más allá del *mito del diablo* del que hablé inicialmente?, ¿Por qué la gente del Tentzon, piensa lo que piensa de la sierra?, ¿De dónde viene y cómo se originan las relaciones afectivas con la sierra? ¿Frente a la agresión del gobierno y de empresas extractivistas, cuáles son las motivaciones personales y colectivas para movilizarse en el cuidado y la defensa de la sierra del Tentzon? y ¿Por qué ahora el interés de diversos agentes externos trasnacionales a estas tierras, a los cerros del Tentzon?

Las respuestas se dieron en la medida en que caminó la investigación, así fue emergiendo-reconstruyéndose y visibilizándose el sentipensar de los habitantes de lo que se denomina teóricamente como “*la lógica del cerro Tentzon*” o del *complejo geo-simbólico Tentzon*, para develar la continuidad histórica y evidenciar una relación milenaria y pluricultural de sociedades preexistentes al Estado nacional, entendidas

como una ética, epistemología y ontologías diferentes a la concepción occidental y eurocentrada del territorio.

Sin embargo, el disfrutar, convivir, también significó ser observador de la escalada y violencia necropolíticas promovidas desde el Estado mexicano, que no se han detenido y que por el contrario se ha agravado al igual que en otras partes de México, impulsadas, promovidas y toleradas desde el gobierno y por grupos criminales desde el año 2010. Asumir las consecuencias *por estar ahí, con nosotros*, entre una espiral de violencias, asesinatos, represión y cárcel a líderes indígenas y campesinos. Dicha situación llegó a tornarse en riesgo para mi persona y familia, por recomendación de las propias comunidades y considerando que mi integridad se encontraba en peligro (fui blanco de amenazas y cierta persecución policiaca), decidí suspender temporalmente los estudios de posgrado y la investigación, así como la relación con comunidades de la sierra por los próximos años.

Enunciando el Problema de investigación

En la Sierra del Tentzon se observan diversas expresiones socioculturales e interacciones que mantienen las personas con su entorno, por lo que es fundamentalmente un territorio apropiado simbólicamente, es decir, un espacio social y geográfico donde se expresan distintas identidades históricas territorializadas, preexistentes a la presencia político-jurídica del Estado nación. Es decir, las personas se reconocen en una relación -vigente- que recupera la memoria histórica y colectiva, las narrativas, prácticas y testimonios geográficos de un pasado mesoamericano, con rasgos culturales milenarios y con interacciones con las sociedades contemporáneas.

La sierra es el lugar donde conviven diferentes comunidades con ascendencia multicultural: mixtecos, nahuas, ngiwas y campesinos mestizos; quienes habitan a lo largo y ancho de su geografía. Dichas comunidades comparten un entorno biológico-geográfico e inmaterial definido por la presencia de un geosímbolo, identificado éste, como *El Abuelito o el viejo de las barbas blancas*, mismo que retoma su nombre del *Cerro Tentzon*, que da nombre a toda la sierra. Este geosímbolo es entendido como

un “testimonio geográfico” que contribuye a recrear y reproducir de manera cotidiana referencias naturales, culturales y políticas. Con él, los actores se sienten identificados y fortalecidos en su identidad, expresando sus intereses de manera colectiva, con reivindicaciones culturales ancestrales y por el derecho a la diferencia a vivir y ser-estar de otros modos, frente a las tensiones provocadas por factores endógenos y exógenos del presente (Bonemaissson, 1981; Giménez, 1996, 1998; Damonte, 2011; Jiménez, 2019a).

Actualmente, el *complejo geo-simbólico del Tenzon*, es apropiado y reivindicado para fortalecer la movilización comunitaria, conduciéndola a diferentes experiencias de articulación social contemporánea expresadas en el manejo, cuidado y defensa del territorio, dando lugar a diversas estrategias de movilización social y cultural. Es entonces que el territorio de la sierra, primordialmente responde a una reivindicación cultural-histórica y ontológica-política de territorios de diferencia (Escobar, 2000, 2010, 2015); expresada en necesidades materiales, sociales y económicas, ante la imposición de nuevos patrones de valoración y uso del espacio en donde priva una faceta utilitaria, por un lado y, por otro es la representación de una concepción particular del mundo: *Territorios de vida, territorios socioidentitarios*, que por su sola presencia, ya se opone a territorialidades instrumentales-funcionales y en abstracto (Giménez, 1998). Es así que el tema de investigación se inscribe en los procesos de construcción y apropiación del territorio, lo que implica un abordaje para identificar y explicar desde el ser-hacer comunitario que ejerce múltiples territorialidades: históricas, simbólicas y contemporáneas.

Por otra parte, la Sierra del Tenzon también se caracteriza por diversas determinaciones estructurales y funcionales, históricas, geográficas, ecológicas, económicas, sociales, culturales y políticas; que son percibidas y vividas de manera diferencial, haciéndola atractiva para diversos grupos de interés, entre ellos: comunidades y organizaciones locales (que han dejado huella de sus procesos históricos: librepastoreo, extracción de leña, recolecta de plantas alimenticias, combustible, medicinales, cacería de mamíferos, pesca y aprovechamiento de

minerales). También de actores económicos, generalmente representados por agentes externos: empresas privadas nacionales y transnacionales del sector urbano-inmobiliario, turístico y minero. Entre estos últimos, también se identifica al Estado y sus instituciones, como promotor, gestor o coadyuvante en beneficio de las empresas, en todos los niveles de gobierno (SMRN, 2010; Ayuntamiento del Municipio de Puebla, 2006; Africam Safari, S.A. de C.V, 2008; Australian Minerals, 2010; Promotora Cola de Lagarto, 2016; Lagoons Country Club, 2016; Gobierno del Estado de Puebla, 2020).

De manera grave se observa que los agentes externos imponen territorialidades funcionales, instrumentales, sujetas de expoliación y destrucción, que sólo buscan el usufructo de los recursos presentes en la sierra y la ganancia económica. En consecuencia la sierra tiende a convertirse en el territorio de la anomia. Ambas realidades, sentimientos, percepciones y representaciones, hoy se encuentran inmersas en conflictos y disputas constantes, precisamente provocados por las formas de interactuar con el espacio geográfico de la sierra, lo cual lleva a situaciones de vulnerabilidad y fragilidad social, contribuyendo a agravar las injusticias ambientales y desigualdades territoriales. En respuesta, los actores locales tienden a movilizarse activamente con él geosímbolo, como recurso ético-político para reforzar sus múltiples territorialidades y para revertir dicha situación.

Es así que, el aparentemente contexto adverso y de relativa debilidad interna, favorece la emergencia de respuestas y movilización social espacialmente situadas. Lo que ha promovido la reorganización de la vida cotidiana, las instituciones comunitarias, las relaciones sociales y por supuesto las economías locales. Estas adecuaciones se despliegan bajo dinámicas propias, tales como la negociación, reorganización, resistencia, movilización, propuestas orgánicas, de cuidado, defensa y lucha de sus pueblos y comunidades. Lo cual da lugar a la emergencia de **un sujeto político comunitario**, enraizado en profundas cosmovisiones dadas por su origen étnico, sus conocimientos y filosofías otras. Resultando en el despliegue de movimientos sociales como evidencia de la reapropiación y valoración simbólica de

realidades interculturales contemporáneas y, no sólo espacios geográficos de disputa y conflicto, sino también de una mayor gobernanza y gobernabilidad (Barkin, 2013). Es aquí, donde se recrean las formas de reapropiación y percepción, en su dimensión simbólico-expresiva, concreta y diferenciada. Mediante narrativas y metáforas territoriales, que incluyen prácticas, relatos y testimonios geográficos.

En síntesis, las observaciones empíricas del complejo tejido territorial me permiten identificar un conjunto de prácticas, estrategias y movilización social, indicativas de una forma particular de valorar, resignificar y por lo tanto de relacionarse con el territorio. Planteado así, significa entonces la manifestación explícita y concreta de una particular organización del espacio, que es ética y socialmente diferente a las formas convencionales del tratamiento geográfico (Jiménez, 2011:273; 2016a, 2019a). Por lo que es pertinente hablar de la emergencia y movilización de *otras geografías* (Barrera *et. al*, 2009), o de *sociedades geográficas* (Bonnemaison, 2001) y que conlleva a retomar la expresión de *geo-grafías comunitarias* encarnadas, corporizadas, situadas histórica y espacialmente, en tanto movimiento social (Porto-Gonçalves, 2001) y plantearse las cartografías como instrumentos para la emancipación (Katuta, 2020), dando lugar a un emergente enfoque latinoamericano y decolonial del estudio de los territorios, en tanto práctica política definida por los movimientos sociales (Mansilla *et., alt.*, 2019, Haesbaert, 2020, 2021).

Es decir, somos testigos privilegiados de un espacio-tiempo donde emerge una posible explicación reivindicativa del vivir y representar el espacio desde otra cosmovisión, ontologías y epistemologías diferentes a la mirada occidental, convencional y positivista (Escobar, 2010). Es una mirada integral, integradora y relacional dada por prácticas y actores sociales en movimiento. En virtud de lo anterior el problema de investigación explora la construcción y apropiación social del territorio, mediante un acercamiento interdisciplinario a un estudio de caso en la Sierra del Tenzon, Puebla, donde una dimensión específica de espacio-tiempo geohistórico y social es recreado simultáneamente.

Preguntas detonadoras

En México y Latinoamérica el estudio del territorio ha tenido particular atención con múltiples acercamientos, enfoques disciplinarios y publicaciones debido al *modelo de desarrollo neoextractivista* actualmente en marcha e Latinoamérica (Acosta, 2012; Gudynas, 2013; Paz y Risdell, 2014; Machado, 2015a; Carvajal, 2016; Delgado y Lara, 2017; Aguilar y Echavarría, 2019; Svampa, 2019; Zarembek, 2019; Azamar y Rodríguez, 2020). Por lo que abundan los estudios desde la antropología simbólica, de desarrollo- economía, geopolítica territorial, procesos de descentralización y gobernanza, ordenamiento ecológico, procesos de extractivismo, y despojo en diferentes modalidades. Siempre desde una perspectiva normativa y disciplinaria del territorio sea anglosajona o eurocentrada (gestión administrativa y ordenamiento), que considera al territorio como dimensión inmanente al Estado nacional y su administración económica (Haesbaert, 2020).

Sin embargo, la *categoría de Territorio*, desde una *perspectiva geográfica comunitaria*, no ha sido suficientemente tratada, es decir, que priorice la relevancia de la construcción de dichos espacios concretos y las relaciones *con, desde y entre los actores* explicitado por ellos mismos, como *categoría de la praxis y herramienta política de movilización* (Haesbaert, 2020: 142). Es decir, se trata de problematizar sobre el contexto, los procesos y los entramados socioterritoriales en el que se presenta la experiencia de vivir el territorio desde la mirada propia de los actores sociales, con la finalidad de develar los sentidos que se tienen del territorio. Por ello, el problema de investigación propone un acercamiento al territorio como *categoría de la praxis política*, porque involucra el concepto de territorio basado en el sentido común, en el cómo ocurre desde el pensamiento y vida cotidiana de las comunidades humanas. Por ello se indaga en las narrativas de las personas, del cómo perciben, representan, se apropian del territorio y le resignifican con sentidos propios, lo que conlleva la búsqueda de la comprensión de los actores sociales como “creadores y usuarios de territorios”.

En ese tenor surgen preguntas de investigación básicas para entender lo que ocurre durante la configuración de los territorios en clave comunitaria:

¿Cómo se construyen y apropian los territorios y de qué recursos (simbólico o materiales) se valen los actores sociales?

¿Cuáles son las narrativas y prácticas territoriales y cómo se expresan en el territorio desde el pensamiento y palabra de las comunidades locales?

¿Cuáles son los componentes específicos del territorio que actualmente se encuentran en conflicto en el contexto contemporáneo?

Justificación

La Sierra del Tenzon, es un territorio que refiere a ancestralidad y memoria milenaria, un conjunto de Pueblos y Comunidades con una larga historia de permanencia, cuidado y defensa de sus territorios. Territorios que se han fragmentado y reconstituido durante cientos y miles de años, manteniendo rupturas y continuidades. Dichos elementos expresan y representan otras cartografías, es decir, los contraespacios, otras formas de pensar, sentir y vivir la experiencia en el espacio, para reconocer otras maneras de ser y estar en este mundo. Resultando en motivo de interés para las disciplinas geo-cartográficas, porque es necesario visibilizar y reconocer otras formas, lenguajes y aproximaciones a los territorios locales para no elaborar sólo cartografías hegemónicas. Este es un tema poco explorado desde las academias disciplinarias, no lo es tanto, sin embargo, desde los movimientos sociales, colectivos, organizaciones y comunidades, es decir de los grupos subalternizados.

En términos conceptuales, se propone un abordaje novedoso y crítico a la mirada geográfica convencional externa y experta (corología, coremática), ya que, no sólo considera al espacio desde la dimensión hegemónica geográfica-económica-administrativa, estructurada por la geopolítica del conocimiento y poder central sino que, también se basa en la visibilización de las estrategias de los actores, sus

procesos y sus relaciones. En donde los resultados obtenidos, contribuyan a la comprensión de los territorios y las territorialidades. Por ello surge el interés académico por explicar y comprender de manera científica, crítica e integral, una problemática que toca de manera transversal procesos de configuración del territorio, explicados desde la mirada propia, que dan luz sobre otras formas de elaborar y entender la geografía, *los territorios en clave comunitaria desde la autodefinición de los actores y movimientos sociales y cómo herramienta de lucha*. Que tiene la finalidad de defender los modos de vida basados en la mirada integral e integradora de sus territorios, que garantizan la existencia y re-existencia de vida digna.

Finalmente, la investigación tiene su anclaje empírico en diversos factores que detonaron el interés profesional del autor durante el periodo 2006-2015. El vivir por temporadas y asistir de manera frecuente a pueblos y comunidades de la Sierra del Tenzon –como promotor comunitario, asesor en manejo de recursos naturales y cómo investigador-, me permitió observar, registrar, cuestionar, e incluso ser testigo presencial de diferentes expresiones sociales que tenían que ver con la movilización política-cultural del geosímbolo Tenzon, con sus bienes naturales, su protección, vigilancia uso y su control. Así, se pudo constatar la estrecha relación entre las formas culturales de organización basadas en lazos comunitarios y también observar y documentar la emergencia de nuevas colectividades territorializadas.

Objetivo general

Comprender los procesos de construcción y apropiación del territorio, enfatizando las narrativas, testimonios geográficos, prácticas y relaciones de poder concretas, que se presentan en la emergencia del *sujeto político comunitario*, en el ejercicio de su praxis política territorializada, a partir del análisis de las dinámicas históricas y cotidianas en la Sierra del Tenzon, Puebla.

Objetivos particulares

1. Determinar los procesos históricos de larga duración que subyacen en la construcción y apropiación del territorio de la Sierra del Tenzon.
2. Comprender las dimensiones subjetivas y afectivas, mediante las narrativas, prácticas y testimonios territoriales que dan lugar a los procesos de territorialización.
3. Analizar los elementos principales en la construcción y apropiación social del territorio mediante el análisis de sus territorialidades y la emergencia del sujeto político comunitario.
4. Contribuir al debate teórico conceptual de la geopolítica del conocimiento territorial en el contexto contemporáneo y en torno a las territorialidades emergentes que dan lugar a la categoría del territorio como praxis política.

Enfoque teórico y conceptual

La reflexión se organizó considerando los siguientes ejes:

1. Geopolítica del poder saber y decolonización del conocimiento territorial

La investigación se realiza desde las perspectivas de la *Geografía crítica* y en diálogo con las *Pedagogías decoloniales*, considerando que el ser, estar, vivir en este mundo es expresado por un sujeto político comunitario y pensamiento territorializado. En los procesos actuales de creación de conocimiento de la realidad latinoamericana, se aspira a develar nuevas formas de pensar y construir el conocimiento desde el ser-saber-conocer-hacer- desplegado por las disciplinas geo-cartográficas que tienden a invisibilizar y negar a otras formas de conocimiento producido en otros ámbitos no académicos. En ese tenor la reflexión se centra en *la construcción comunitaria del conocimiento y saberes-haceres territoriales*¹, en tanto reflexión y vivencia en ámbitos

¹ Se refiere a un conjunto de prácticas, narrativas y sentidos territoriales, elaboradas en procesos colectivos de mapeo comunitario y cartografía sociales, donde las comunidades locales: afrodescendientes, indígenas y campesinos, y barriales entre otros, son los protagonistas, es decir los autores de representaciones y mapas del territorio (Jiménez, 2018c).

y contextos de diálogo con la academia, pero que toma distancia de la tradición eurocéntrica y anglosajona ², para posicionarse desde la emergencia de nuevos procesos de producción de conocimientos válidos, "científicos y no científicos", y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas territorializadas de los grupos sociales.

Al respecto, con la noción de *decolonizar el territorio*³, se trata de posicionarse y reconocerse como un planteamiento ontológico-ético y político situado, que no sólo responde a una reflexión epistemológica, sino que atiende a realidades empíricas e históricas concretas, por lo que involucran profundas cosmovisiones y múltiples formas de estar y ser en el mundo, que dicho sea de paso, cuestionan el actual modelo civilizatorio. *Decolonizar*, entonces se asume como compromiso con la praxis en la investigación, así como el promover la *alfabetización multiepistémica* entendida como aprendizaje y diálogo entre mundos epistémicos, es decir, el diálogo entre una diversidad de enfoques y epistémicos/éticos/políticos, en la aspiración para representar un mundo pluriversal (Sundberg, 2017) y con *gramáticas otras* (Segato, 2016), incluso desde el planteamiento de una perspectiva latinoamericana del territorio (Haesbaert, 2020, 2021), con una adscripción más relacionada con otras ciencias sociales de corte crítico diferenciándose de las teorías espacialistas clásicas de la geografía (Escobar, 2015).

Particularmente en la producción de conocimiento territorial, el enfoque decolonial considera que las experiencias negras e indígenas están enraizadas en la modernidad colonial y están inevitablemente enmarcadas por la supremacía blanca y las categorizaciones raciales. La colonización impuso las divisiones de trabajo colonial-moderno, la racialización de los no europeos y las jerarquías intersectoriales de raza, género, clase y conocimiento (Lugones 2008). En este sentido, los principios

² Se utilizará dicho término para referirme a un dispositivo conceptual que enmarca a Europa como el principal arquitecto de la historia mundial y portador de valores universales, razón y teoría (eurocentrismo, eurocentrico).

³ Referido a exponer la violencia ontológica e injusticias epistémicas ejecutadas por las epistemologías eurocéntricas tanto en la erudición como en la vida cotidiana.

y las historias persistentes de la esclavitud y el colonialismo produjeron la modernidad con y a través de la negrura mientras que el colonialismo socavó la soberanía indígena (Mc Kittrick, 2014 citado en Radcliffe, 2017). En las disciplinas geográficas la racialización es fundamental para comprender la producción de conocimiento en disciplinas que son mayoritariamente blancas, lo que resulta en que no se preste suficiente atención a la racialización en la teoría, la práctica y las instituciones geográficas (Kobayashi 2002; Pulido 2002). Por ello es pertinente hacer visibles las consecuencias materiales y epistémicas de la supremacía blanca en la geografía, hacer consientes los vínculos entre el colonialismo, el racismo y otras formas de deshumanización.

En ese sentido, en diversas investigaciones indican que la colonialidad en las disciplinas geográficas se ha expresado principalmente como herramienta para la vigilancia y el despojo de los territorios de pueblos y comunidades indígenas. Además de un conjunto de omisiones y silencios racializados respecto del conocimiento y prácticas geográficas-cartográficas, donde juega un rol predominante la *blancura insoportable de la geografía* (Sundberg, 2014; Derickson, 2016; Radcliffe, 2017, Halvorsen, 2018). De ahí que la propuesta decolonial sea un proyecto ético-político y analítico (Maldonado-Torres 2008), que posiciona desde el origen, desde el conocimiento situado, encarnado y corporizado hasta *desde dónde nos posicionamos*, con los diversos conocimientos en una relación más horizontal, conjuntando los conocimientos de diferentes matrices de pensamiento, que contribuyen a disminuir las injusticias epistémicas (Fricke, 2019) y elaborar estudios antirracistas desde *una disciplina blanca* (Derickson, 2016).

En palabras de Nelson Maldonado “descolonizar el conocimiento requiere cambiar la geografía de la razón, lo que significa abrir la razón más allá de los horizontes eurocéntricos y provinciales, así como producir conocimiento más allá de lo estrictamente disciplinar” (Maldonado-Torres 2011:10). Lo que se pretende es la búsqueda de interacción y articulación entre diversas epistemologías para provocar

una *alfabetización multiepistémica* (Kuokkanen citado en Sundberg 2013:34) en la que el pensamiento fronterizo se suma y no reemplaza a los diversos conocimientos occidentales (Grosfoguel 2012:100). Una aproximación así, es enunciada por diversas autoras en las llamadas *Pedagogías decoloniales y prácticas otras, subalternas y feministas* (Leyva *et. alt.*, 2015; Tihuwai, 2016; Rivera, 2016; Walsh, 2018). Sin dejar de lado que las metodologías decolonizadoras requieren el construir en un ambiente de interculturalidad ampliada⁴, además de precaución, orientación y humildad, y siempre en un contexto de complejidad y polémica, porque provocan e incomodan a las academias hegemónicas institucionalizadas (Radcliffe, 2017), con un pensar-actuar descolonizante y ámbitos de lucha epistémica, ontológica y política desde los movimientos sociales.

Por otra parte, también se ha criticado a la geografía académica por haber obscurecido otros modos de conocimiento geográfico construidos por la gente común y cómo el conocimiento geográfico también es producido por personas fuera de la academia, quienes sólo han sido reconocidos como maestros en las habilidades prácticas, dado que la ciencia occidental ha tomado como exclusivo el estatus de 'conocimiento' (Collignon 2004, citado en Barrera-Bassols, 2008). Así desde la mirada crítica de las epistemologías del sur (Santos, 2011) se enuncian la producción de ausencias en el pensamiento geográfico (Mansilla *et. alt.*, 2019). Al atender los cuestionamientos anteriores se enuncia la posibilidad del diálogo intercultural, con otras formas de ser, pensar y estar los territorios, por lo que se sugiere el cambio del *sujeto y lugar de enunciación* en la construcción de conocimientos territoriales expresadas por la *emergencia del sujeto social latinoamericano* (Zemelman, 2011).

⁴ Interculturalidad más allá "de lo educativo bilingüe" y extendida hacia el interior de las instituciones colonizadas (universidades y centros de investigación). Situada en procesos y proyectos político-epistemológicos, como procesos pedagógicos amplios, no acotado a lo educativo, sino en un planteamiento freireano de reconstitución de saberes, actores y metodologías; para ir más allá de la simple relación entre grupos, prácticas o pensamientos culturales, sino desbordar la incorporación de los históricamente excluidos de las estructuras educativas, disciplinares y de pensamiento hegemónico (Walsh, 2005).

2. Procesos de construcción y apropiación socioterritorial

Este eje de reflexión se refiere a las formas específicas de cómo los actores sociales interactúan con sus territorios (simbólicos y materiales). Se elabora desde una teoría sobre la construcción social del territorio, que conjuga las teorías y conceptos como una acción reflexiva e interpretativa ante los territorios, con la finalidad de desarrollar una visión crítica, integradora, sistémica y compleja de dichos procesos. Se parte en la noción de territorio como construcción social, espacial, geográfica e históricamente situada, trascendiendo la mirada monodisciplinaria convencional de la geografía y economía clásica, al considerar a los territorios en relación únicamente a los Estados Nación. Dicha narrativa disciplinaria ha tenido repercusiones hasta el presente, ya que niega, oculta y oscurece otras formas de territorio y ejercicio de territorialidades.

De manera particular, se propone analizar las tensiones y relaciones de poder que se presentan en los procesos de construcción social del territorio -relaciones de poder-saber expresadas como geopolítica del conocimiento- a partir de la observación, experiencia, análisis, ontologías y prácticas cotidianas de comunidades indígenas y campesinas. Se propone como una contribución al debate y reflexión en torno al reconocimiento y visibilización de estrategias y prácticas de aproximación investigativa al reconocimiento de los territorios, frente a las formas fragmentadas dadas por las disciplinas geográfica-cartográficas convencionales, que tienden a subordinar actores y territorios a una mirada centralizada.

En ese sentido, es necesario precisar que, la reflexión se aborda desde lo más general a lo particular, es decir, considerando las determinaciones históricas que dieron lugar a la Sierra del Tenzon hasta las territorialidades contemporáneas como referentes concretos que vincula a los actores sociales con sus espacios y vida cotidiana. En ese sentido se considera que La Sierra del Tenzon, es un territorio de larga duración e intensidad histórica. Lo cual lleva a identificar y explicar las diferentes territorialidades que han fragmentado y dado continuidad social. Por ello el acercamiento histórico se basa en la recuperación de los estudios y documentos de la

zona central de México. Entre ellos los *Anales y Mapas de Cuauhtinchan*, elaborados entre los siglos XIV al XVI; los cuales permitirán reconstruir y comprender a cabalidad la emergencia del *Complejo Geosimbólico del Tenzon*. Cabe precisar, que también se recurrirá a la memoria colectiva contemporánea de los actores y sujetos sociales, para posicionarse y visibilizar como procesos socioidentitarios, situados y encarnados en pueblos, comunidades y organizaciones con reivindicaciones étnico- nacionales a la luz de procesos autonómicos, epistémicos y políticos contemporáneos.

Considerando que la transformación y apropiación del territorio implica el estudio a diferentes escalas, dando como resultado el reconocimiento de los fundamentos que constituyen la territorialidad, es decir, los procesos espaciales específicos de los actores sociales. Es ahí donde los rasgos ecológicos, sociales y culturales, producen y reproducen identidad y diferencia, pero expresados de manera conjunta enfatizan relaciones de retroalimentación con el entorno material e inmaterial del territorio.

3. Narrativas, testimonios geográficos y prácticas territoriales

La investigación enfatiza el papel que tiene la presencia de un geosímbolo como promotor de la identidad y por lo tanto como inscripción de la cultura (Jiménez, 2008). Dicho proceso es reconocido como promotor de narrativas e identidades socioterritoriales; que se generan por la valoración, subjetivación, resignificación y prácticas, resultado de la interacción del binomio cultura-espacio.

En ese sentido, las narrativas, prácticas territoriales y testimoniales geográficos, son la consideración a los procesos sociales en su expresión y representación simbólica, que catalizan o funcionan como poderosos instrumentos para analizar las transformaciones del espacio geográfico, a partir de la historicidad, de la experiencia y vida cotidiana de los actores locales; con lo cual se espera obtener una lectura propia de los actores, basada en la organización social y en la búsqueda de las relaciones simbólicas de las sociedades con su pasado y con el entorno natural. Para nuestro caso, es la expresión del *complejo geosimbólico*, que se despliega en el marco de la

“lógica del Abuelo Tenzon” o *una lógica del monte*, que son conjunto de representaciones y expresiones sociales determinadas por la presencia del geosímbolo. En otras palabras, es la naturaleza antropizada, un numen, una entidad divina, una fuerza y un personaje mítico, sagrado, e histórico, que vincula a las comunidades actuales con su devenir espacial e histórico en el territorio.

4. Ontologías políticas del territorio y emergencia del sujeto político comunitario

La ontología política del territorio, es entendida como el registro de las acciones, respuestas, estrategias y prácticas de los actores sociales locales expresadas desde su propia forma de ser, estar y vivir en el mundo. Por ello se propone identificar aquellos elementos influyentes de la territorialidad, desde la palabra de los propios actores sociales en su vida cotidiana. Por ejemplo retoma cuestionamientos *como ¿Cuáles son las motivaciones para negociar, defender, proteger y vigilar el territorio y sus recursos naturales?*

Es en los movimientos sociales y procesos comunitarios donde se generan respuestas simbólicas, subjetivas, materiales, concretas, discursivas y rituales que mueven o activan los resortes para *“dar la vida por los bienes comunales”, para “quedarse en la raya por cuidar el monte”, para dar su tiempo, para hacer una asociación civil, asistir a cursos para aprender, a talleres para cuidarlos, para enfrentarse a los otros pueblos, para defenderlo ante el gobierno, para evitar despojos de mineras, para gastar dinero en procesos judiciales, para aguantar golpes, cárcel, intimidación, asesinatos, despojos, temor, entre otras cosas y, finalmente ¿Qué hacen y cómo responden los actores sociales frente a la permanente interacción-negociación con otras territorialidades presentes en el mismo espacio?*

En virtud de lo anterior, el acercamiento se realiza desde la identificación de las *geografías comunitarias*, en tanto movimientos sociales de reafirmación y reivindicación como geografías específicas de vida, resistencia y r-existencia. En otras palabras,

son los conocimientos producidos por las narrativas y prácticas colectivas de los pueblos (Porto-Gonçalves, 2001: 129), apoyándose en los recursos que proporciona la cosmovisión, la espiritualidad, la memoria, el lenguaje, la identidad, la experiencia en la vida cotidiana y las resistencias en el movimiento social.

Así la propuesta teórico-metodológica de estudio es recreada desde los sujetos y los movimientos sociales, en un diálogo de saberes permanente con la academia comprometida. Ahí donde imaginarios y prácticas cotidianas son movilizados para generar una visión integradora que adquiere concreción en las narrativas e imaginarios de los *Territorios de vida*: territorios movimiento, territorios sagrados, territorios de colores y sabores, de música y de danza, de ríos y montañas y sus árboles, desde ese horizonte comunitario se construye una propuesta crítica, epistémica, interdisciplinaria y de compromiso político, que surge de lo social comunitario, que desafía y subvierte las convenciones geográficas producidas por el Estado y sus múltiples dispositivos (militares, administrativos, entes privados y académicos (Jiménez, 2018, 2019).

Es precisamente con la emergencia de las ontologías políticas relacionales (Oslender, 2002; Escobar, 2008, 2015, Ruiz, 2017), como se evidencia la práctica espacial de las comunidades humanas (colectivos, organizaciones y comunidades); porque los posiciona frente a las condiciones hegemónicas de desarrollo económico y cultural actual. Son actores, que frente a las disputas y conflictos por el territorio, generan alternativas y estrategias en los territorios que habitan, por lo que se espacializan las resistencias y alternativas por recursos estratégicos concretos.

Por ello, en la investigación, es protagónica la perspectiva de los actores, respecto de las formas en que perciben, piensan y viven la experiencia espacial. Con caminos e itinerarios propios, dando lugar a bagajes, repertorios y culturas específicas; son quienes viven en los mismos lugares con las mismas intersubjetividades que se comunican, produciendo palabras y nombrando objetos que tienen la misma connotación. Actores que se encuentran espacialmente situados o localizados y, que

dan lugar a los estamentos de la vida social y de la realidad cultural (Giddens, citado en Claval, 2002), pero que reaccionan ante los imperativos de agresión, generalmente promovidos desde el exterior. Lo que lleva a plantear la emergencia y reconocimiento del territorio desde sus propios creadores, es decir, de la visibilización de lo geográfico desde otras miradas –experiencia vivida-, más allá de la academia y de aspectos técnicos. De esa manera se está en posibilidad de realizar el diálogo intercultural, con otras formas de ser, pensar y estar los territorios, que sugieren el cambio del *sujeto y lugar de enunciación* en la construcción de territorios expresadas por la emergencia del sujeto social latinoamericano. Con base en los planteamientos decoloniales se elaboran *geografías otras*, y en el marco de una *pluriversalidad* que conlleva la idea de imaginar la representación performativa de ontologías o mundos múltiples, distintos, que se hacen realidad cuando interactúan y se articulan unos con otros en circunstancias asimétricas (Escobar, 2015).

Con el último numeral indicado, se cierra la investigación; este tiene que ver con la reflexión sobre el papel de constitución y reafirmación de identidades territorializadas, pero articuladas en nuevas formas de hacer política o ser ***sujeto político comunitarios desde los territorios*** y de cara a los procesos de transformación acelerada que ocurren en el territorio Sierra del Tenzon, en tanto relaciones de poder y reconfiguración del espacio local que lo amenazan o ponen en riesgo.

En conjunto, estos ejes propuestos, se enfocan en el posicionamiento epistémico-político de los saberes-haceres territoriales, en tanto reflexión y vivencia en ámbitos y contextos de diálogo con la academia, pero que toman distancia de la tradición eurocéntrica, para posicionarse desde la emergencia de nuevos procesos de producción de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de los grupos sociales, en sus relaciones entre lo humano con lo no humano.

Así la investigación se propone ir más allá de la mera descripción geográfica convencional. Se trata de avanzar con un planteamiento de interculturalidad,

pluriversalidad y alfabetismo epistémico, que se desborda con la incorporación de los sujetos históricamente excluidos del "pensamiento existente y hegemónico", para posicionar, transformar y hacer visibles las prácticas, grupos e instituciones que siguen un orden racial, sexual, moderno y colonizado (Walsh, 2005). Se trata de reconocer y visibilizar la emergencia de los *Territorios de vida*, mediante las *geografías comunitarias*, *sujetos político comunitarios* y *sociedades geo-gráficas otras*.

¿La Sierra del Tenzon?

La Sierra del Tenzon, es un espacio de alta densidad histórica, geográfica, cultural e identitaria al mismo tiempo. Espacio y tiempo dan origen a un espacio simbolizado, significado y re-apropiado. Las personas que habitan en el interior y en los alrededores de la Sierra del Tenzon, recuerdan y viven con el espacio, que ha sido transformado, adaptado, moldeado, recordado y recreado constantemente en la vida cotidiana, según las necesidades de sus habitantes y por la naturaleza misma. De ahí que, los procesos históricos de los pueblos basados en la cultura, mediante los cuales modifican su entorno quedan grabados en el territorio. En ese sentido, se hace referencia a los testimonios que indican la ubicación, la cultura, el ambiente y la gente que habita actualmente en la Sierra del Tenzon.

Hasta aquí, en Huatlatlauca terminan los que hablamos en náhuatl, cruzando el Río Atoyac se encuentran los otros, los popolocas, a esos no se les entiende nada, hablan diferente, porque es otro dialecto, otro idioma pues.

(Artesanos de flores de Huatlatlauca, 2010).

En los terrenos de Huehuetlan, en donde iniciaba la Mixteca, aquí vivieron los antiguos mixtecos. Huehuetlan era el primer pueblo, para irse a las tierras de Oaxaca.

(Pedro Viveros, comunero de Huehuetlan, 2010).

El Tenzon –la sierra- es la entrada o puerta a las tierras de la Mixteca, según se quiera ir para allá. Por aquí siempre han pasado los arrieros y los comerciantes desde endenantes. Pasaban por Izucar y por Huehuetlan; aquí, en El Aguacate descansaban, en las barrancas porque había agua. Los abuelos nos contaban que venía gente desde Guerrero y Oaxaca con mercancías y animales. Iban caminando,

cruzaban por aquí, por la barranca del diablo,- ahí donde ahora esta Valsequillo-, para ir a las haciendas, de San José y de Balvanera

(Ángel Meza, ejidatario de El Aguacate, 2010).

Nosotros somos indígenas nahuas de la Mixteca, nahuas porque hablamos el idioma, mixteca porque aquí empieza la Mixteca hasta Oaxaca y, me parece que en Guerrero también

(Sixto Cuautle, comunero de Tochmatzintla, 2007).

Dichos testimonios, confirman la ascendencia del origen común, fragmentos de historias compartidas; que a la luz de estudios contemporáneos y diversas fuentes documentales, confirman que la Sierra del Tenzon es parte en un territorio construido en un proceso histórico de larga duración de carácter pluriétnico, habitada por comunidades descendientes de popolocas, nahuas y mixtecas. Así lo refieren diferentes documentos histórico-cartográficos, producidos en los siglos XV al XVI, como anales, mapas, códices y más recientemente en las fuentes cartográficas, históricas, antropológicas, lingüísticas y sociológicas contemporáneas.

Cabe destacar, que también al Tenzon, se le identificaba con el nombre de **Zoyapetlayo yyacac**; entidad reconocida desde tiempos prehispánicos. Se encuentra representado en documentos que narran la historia regional desde el siglo XII, conocidos como *Historia Tolteca-Chichimeca*, en *Los Mapas de Cuauhtinchan* y en *las Relaciones Geográficas de la Nueva España* (Heinrich y Rendón, 1947; Bittman, 1968, Commons, 1971; Kirchhoff, y colaboradores 1976; Reyes 1988; Acuña, 1985; Rosquillas, 1986; Yoneda, 1981, 1994; 2002; Odena, 1995; Fagetti, 1998, Cruz, 2007; Gámez, 2003; 2008; Carrasco y Sessions, 2007; Tucker y Montero, 2008).

Con base en información oficial, la Sierra del Tenzon se ubica en la zona centro sur del estado de Puebla, entre los paralelos 18° 42' 26'' y 18° 58' 20'' y en los meridianos 98° 26' 30'' y 97° 55' 14'' (**ver figura 1**; SMRN, 2010). Comprende los territorios administrativos parciales de 16 municipios y 34 localidades. Colinda con los siguientes municipios: al oeste con Tepeyahualco Cuauhtémoc, hacia el este con el Tzicatlacoyan, al norte con Ahuatepec y San Lorenzo Ometepec y al sur con

Molcaxac y San Juan Atzompa (INEGI, 2000). En su extremo poniente se sitúa la población de San José El Aguacate, a 30 minutos de la Ciudad de Puebla y en el extremo suroriental, que corresponde con la población de Molcaxac, que se ubica a 2 horas.

Se estima que la sierra, comprende aproximadamente 30 kilómetros de longitud y 60,000 hectáreas). Su relieve presenta una disposición irregular, con pendientes de más de 45 grados. La Sierra del Tenzon, se integra por doce prominencias o cerros visibles en el paisaje, retoma su nombre de un cerro, -valga la redundancia-, el Cerro del Tenzon, ubicado en la zona más alta de la sierra (2,586 msnm). En dicho cerro, sobre su ladera oriental se levanta una eminencia escarpada que tiene la figura de una cara humana con lengua y barba, de donde toma su nombre. Los otros cerros de la sierra reconocidos en el paisaje son, en dirección oriente-poniente: *El Tenzon, Tecajete, Tepeyolo, Zimpatlahuatl, Cuatque, Jagüey, San Miguel, Timicho, El Calvario, Zoyapetlayo, Etorco, Las Minas, Ixclacicho, Tecopile, Nanahuatzi, San Pedro, Tello, Cuaxcolo, El Cuesco, Las Colmenas, Rancho Viejo, Ixcuipatla, La Palmilla, Las Palmillas, El Mirador, San Lorenzo, Nopaltepec, Yotepec, De Enmedio, El Zapote, Tixcal Blanco, Cuanesquera y Tecorral, Calmecatl, Zoncatl, el Xaxahuetzi y el Cerro Grande*, entre otros. Actualmente, el cerro pertenece a los *Bienes comunales de Atoyatempan*, y es responsabilidad del Municipio de Atoyatempan y sus pobladores; en particular se encuentra bajo resguardo de la *Asociación civil Ti nochtin ti kate ikan Wewetsin*.



Figura 4. Imagen del cerro del Tentzon. Al fondo, aprecia rostro del abuelo; la prominencia de su nariz, ojos mentón, Se puede apreciar con mayor claridad las diferentes partes que conforman el rostro del Tentzon o Abuelo.

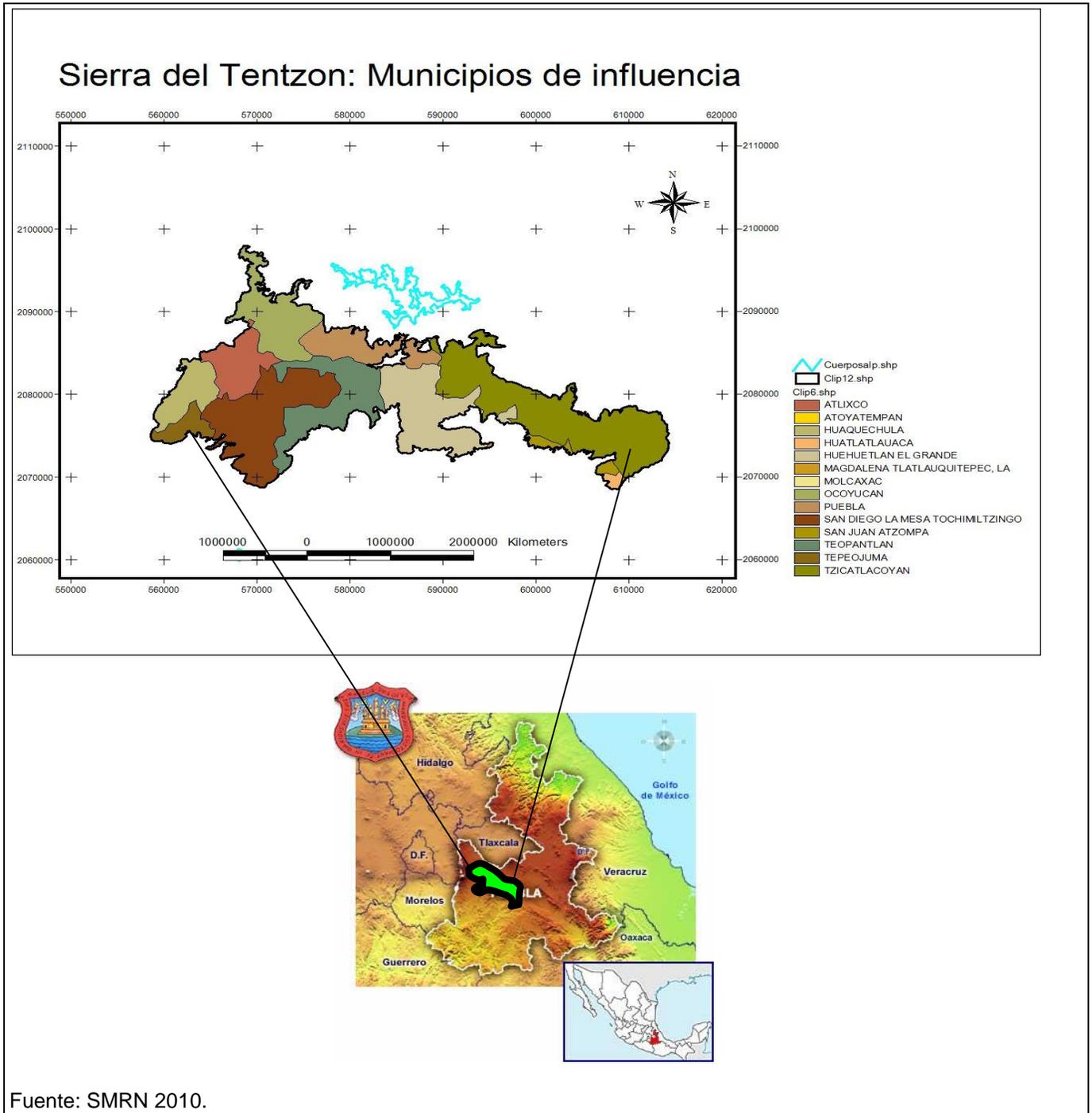


Figura 1. Ubicación de la Sierra del Tenzon y Municipios del área de influencia.

En menor proporción también se presentan elementos de llanura y lomeríos; en el extremo oriental se presenta una depresión, que se abre al pie de la sierra del Tenzon, en donde se ha formado un gran cañón, con más de 100 metros de caída libre sirviendo su fondo de cauce al río Atoyac, que sigue su curso al suroeste del estado. Lo anterior permite observar un relieve muy escarpado y con cumbres que tienen poco más de 2,600 metros de altura (Atzompa), hasta los 1,200 metros hacia las tierras del surponiente; hacia el poniente se extienden los Valles de Atlixco y Matamoros (Commons, 1971).

Enfoque metodológico

La metodología de la investigación se sitúa desde una pedagogía decolonial, de investigación-acción-participativa e investigación militante, basadas en el diálogo de saberes, con la que se tejen puentes entre las ciencias sociales y exactas, en un esfuerzo por proponer explicaciones que recuperan y posicionan “las otras miradas” o epistemologías más incluyentes e incluso con diversas ontologías, como pueden ser las surgidas desde la tradición mesoamericana.

Con base en lo anterior, se propuso un método de investigación⁵, que consideró la búsqueda, obtención, análisis y presentación de resultados. Dicha propuesta metodológica permite resaltar la importancia de los procesos de territorialidad desde una perspectiva situada, corporizada, multiescalar y multidimensional para conocer de manera

⁵ Se ocupa del conjunto de técnicas utilizadas en determinado estudio. Se relaciona más con los problemas operativos de la investigación que con sus fundamentos filosóficos...el empleo de un método de investigación no implica directamente las posturas políticas o concepciones existenciales del investigador, sino que es el resultado inmediato de las demandas del objeto tratado y de los recursos técnicos de que se dispone. Por otra parte, el *método de interpretación*, es entendido como la concepción del mundo del investigador, su visión su realidad, la ciencia, el movimiento etcétera. Es la sistematización de las formas de ver lo real, la representación lógica y racional del entendimiento que se tiene del mundo y de la vida. El método de interpretación incluye las posturas filosóficas, la elección de categorías frente a cuestiones de lógica y por qué no decir, la ideología y la posición política del científico. Es el método es, en ese sentido el elemento de relación entre los varios campos de la ciencia y de cada uno de ellos con la filosofía. Es el esqueleto estructural sobre el cual reposa cualquier conocimiento científico (Moraes y Messias da Costa 2009: 33-34).

explícita la complejidad social que determina la existencia misma de las poblaciones adyacentes a dicho territorio y que enmascara las tendencias de deterioro o en su caso las estrategias para garantizar su permanencia. De esa forma también se espera visibilizar otras formas de explicar la realidad, que generan referentes prácticos y sólidos, para fortalecer procesos locales autogestivos para un mejor posicionamiento político de los actores frente al actual contexto socioambiental.

El despliegue metodológico para recabar la información, se basó en un conjunto de instrumentos y dinámicas reunidos en el *“Taller de cartografía y gestión social del territorio”* (Jiménez, 2006), diseñado e implementado específicamente para esta investigación en diferentes fases, durante el periodo comprendido entre los años 2009-2015. La forma de obtener la información para “construir y descubrir el territorio Sierra del Tentzon”, fue de dos grandes fuentes: la etnogeográfica, que recupera la mirada de los actores locales en tanto que perciben, viven y representan su espacialidad. Es decir, de los espacios específicos de interacción, para recuperar desde sus propias geografías, saberes y prácticas; que vincula todos los ámbitos de la vida social en sus múltiples escalas y que, por lo tanto, presupone estructuras, formas y funciones “espaciales” que se corresponden con la totalidad social, pero sin perder en ningún momento su especificidad.

Una segunda fuente, trata sobre la complejidad de procesos y relaciones con instituciones, agencias y organizaciones externas que envuelven la realidad concreta de los habitantes de la Sierra del Tentzon, y que ocasionalmente se encuentran engarzadas a procesos deslocalizados (transnacionales y globales). En otras palabras, se refiere a la revisión sistemática de las tensiones, de los conflictos y disputas por el territorio, mediante diversas fuentes documentales y bibliohemerográficas.

Fases de la investigación

Fase uno: preparatoria y de gabinete. Dicha fase se realizó en los primeros dos años de los estudios de posgrado (Agosto, 2009- Junio 2011). En la que se realizaron diferentes actividades estrictamente académicas y discusiones con los asesores de la investigación (foros, congresos, coloquios, cursos y talleres). También se incluyó la revisión de información oficial, archivos comunitarios e institucionales, además de la revisión de fuentes secundarias (tesis, estudios e informes realizados en la zona), los cuales sirvieron para establecer los antecedentes y empezar a *construir el problema de investigación*.

Fase dos: indagaciones in situ. Se corresponde con el registro de información en campo, que en esta investigación se implementó en 2011 y se prolongó hasta 2015. El cual responde a un abordaje empírico metodológico, que pone atención expresa en las personas, las cosas, las narrativas, historias de vida y conflictos de los lugares. Porque el “objeto de estudio” es móvil y múltiple, diferenciado y heterogéneo. Con lo cual se elaboró una etnografía de conjunciones y yuxtaposiciones, cadenas, filamentos, trayectorias y lugares (Massey, 1995; **ver figura 2**).

Particularmente de la Sierra del Tentzon, se recopiló información para recuperar las narrativas territoriales, las prácticas y testimoniales de aquellos actores que encuentran y se hacen visibles en la sierra. Con dicho enfoque se obtuvo información que da cuenta de las geo-grafías comunitarias de la zona, a partir de quienes lo miran, lo viven y lo modifican día a día; con sus propias categorías, sus significados y acciones. Para ello se implementó una práctica indagatoria enfocada en los fenómenos sociales desde la mirada de los actores sociales y por lo tanto registrando la diversidad y heterogeneidad de las relaciones sociales en el espacio. Las cuales fueron reflexionadas desde la realidad de los actores, pero confrontadas permanentemente con la teoría. Esta actividad se realizó en diferentes formatos y espacios sociales de interacción, entre ellos:

- Recorridos en el área de estudio para reconocer la toponimia local en los alrededores de la sierra.
- Realización de recorridos de campo con los actores locales para identificar usos del espacio y sus recursos, tanto históricos productivos.
- Elaboración de calendarios climáticos, productivos y culturales;
- Elaboración de mapas sobre aspectos simbólicos y rituales,
- Acompañamiento de procesos productivos y rituales a nivel local;
- Talleres inter-comunitarios y reuniones de trabajo con personajes clave;
- Registro documental en *Bitácora*, *diario*, *relatorías*, *fotomemorias* y registro de eventos.
- Espacios del convivir, compartir, conocer los lugares y a las personas.

De manera operativa, se implementó un proceso de investigación - acción participativa, con un conjunto de dinámicas que recupera las voces, consensos y disensos colectivos en torno a la gestión social del espacio ⁶. La intencionalidad es captar de manera espontánea la diversidad y variabilidad de las personas en un mismo entorno, y la visión teórica propia de su mundo, sus tensiones y conflictos. Lo anterior, parte del supuesto de una constante y mutua construcción-deconstrucción teórica producto de sus subjetividades, visiones, valores, creencias y supuestos de los propios actores y su relación con el investigador. De tal manera que permite aprehender las *categorías de análisis propias* desde los actores: mujeres, jóvenes, ancianos y niños.

Cabe la aclaración de que las charlas y entrevistas se realizaron en un formato no convencional, si bien se tenía una guía de entrevista semiestructurada, estas se realizaron en un "formato de pláticas, caminatas y en el trabajo", en los espacios de vida cotidiana,

⁶ Jiménez, R., (2012), Gestión social del territorio: modelo de cartografía social para evaluación de espacios locales. III Coloquio internacional en geografía Ambiental. Morelia, Michoacán, 21-24 Marzo, de 2012.

en los recorridos por el monte, en el juego, en la fiesta y en los momentos y espacios rituales. Todo ello en un periodo de 7 años, en el marco del acompañamiento y trabajo comunitario en la sierra. También se participó en numerosos talleres y asambleas comunitarias, recorridos, en donde el papel era multifuncional: asesor, promotor, facilitador y observador-participante.

Fase tres. Método de interpretación y análisis de resultados

En esta fase, se retoman los cuatro ejes para el análisis; partiendo desde el enfoque mismo en el que se plantea la tesis de investigación – cartografías sociales y pedagogías decoloniales, y pasando por los conceptos teóricos principales motivo de la investigación: develar en sentido del territorio socialmente construido. Para finalizar con la discusión en torno a las identidades construidas espacialmente y su exposición ante factores externos, ello a la luz de las relaciones de poder y las disputas por el territorio en la Sierra del Tentzon.

1. Geopolítica del poder saber y decolonización del conocimiento territorial Construcción y apropiación social del territorio.

Este eje tiene la finalidad de enmarcar el debate y la discusión sobre la relación entre epistemes, territorio locales y poder, en particular al exponer una forma para y explicar el cómo, por qué y quiénes constituyen las formas de acercarse a los territorios como sujetos sociales, al ubicarla como parte de un proceso cognitivo propio, política e históricamente situado.

De manera particular, se trataran las tensiones que se presentan en los procesos de construcción colectiva del conocimiento territorial, lo que refiere a la relación de poder-saber, expresada como geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder-saber, a partir de la experiencia, análisis y prácticas cotidianas de comunidades indígenas y campesinas en relación a sus territorios. Se propone como contribución al debate y

reflexión en torno al reconocimiento y visibilización de estrategias y prácticas de aproximación investigativa al conocimiento de los territorios, frente a las formas fragmentadas dadas por las disciplinas geográfica-cartográficas convencionales, que tienden a subordinar otras formas de conocimiento.

Desde la perspectiva decolonial se pretende posicionar y visibilizar *una epistemología y pedagogía de lo comunitario, en el territorio y con las personas, sus lugares y sus luchas*. Tiene el énfasis en un tema central: la creación y decostrucción colectiva de las narrativas territoriales, sus representaciones y prácticas espacialmente situadas. Es decir, el construir conjuntamente con los sentidos, pensamientos y experiencias desde los territorios, con los propios protagonistas, que lo viven, lo piensan, lo sueñan, lo recrean y lo representan. Por lo tanto, es un acercamiento crítico, epistémico y político a los territorios desde la reflexión y vivencia de ámbitos y contextos del ser, saber y el hacer, frente a la investigación hegemónica positivista, representada por un conjunto de ideas, prácticas y privilegios inherentes a la colonización, e institucionalizados.

2. Procesos de construcción y apropiación territorial

A partir de los documentos históricos, se seleccionó y reconoció la ubicación y delimitación de la Sierra del Tentzon, se comparó y analizaron las diversas fuentes y documentos. Lo que llevo también un acercamiento a fuentes primarias y secundarias, desde la revisión de documentos y textos históricos-cartográficos, acuerpados en la *Historia Tolteca chichimeca* y en los llamados *Códices de Cuauhtinchan*; documentos que describen la configuración histórica de la zona comprendida entre los Valles de Puebla –Tlaxcala, desde el siglo XII al XVI. Con la revisión de dichos documentos históricos, se muestra y reafirma la permanencia y continuidad espacial-histórica de una amplia zona multicultural. Dicho planteamiento, se complementó con el análisis de la información recabada en campo, correspondiente a la identificación de rasgos e instituciones culturales, estableciendo una cartografía histórica regional, que será parte de la descripción y análisis del capítulo referido a la constitución del territorio histórico de la Sierra del Tentzon.

En una siguiente aproximación al territorio, se realizó un análisis crítico de los mecanismos de apropiación y transformación del espacio (cognitivo, material y simbólico), que permiten explicar la organización de la vida cotidiana entorno a lugares o sitios valorizados y cargados de significados. Al respecto se hizo la descripción y caracterización del territorio actual, que sugiere la aprehensión del paisaje marcado por las huellas de sus habitantes, es decir la explicación del territorio geo-grafiado por sus habitantes locales, cómo se percibe, como se vive y cómo se representa actualmente.

3. Narrativas, testimonios geográficos y prácticas territoriales

Enseguida se realizó el análisis de las categorías específicas propias que describen y explican los procesos de territorialidad, expresados en narrativas, prácticas y testimonios territorializados y que se explican por las intensas interacciones sociales y que corresponden a la comprensión de las formas concretas de percepción y representación del espacio contemporáneo. Considerando que la (de)construcción colectiva del territorio es el resultado del pensar, de las practicas, de las narrativas y las relaciones de poder en que se encuentran inmersas.

La experiencia de vivir el territorio es específica a diversos fragmentos de personas y colectivos, por lo que con cada fragmento se va entretejiendo, de forma análoga al tejido de los petates de palma. Se teje el territorio, en donde cada persona aporta una pedazo del todo. Por ello, de manera complementaria se discute la forma en que se construyen los discursos identitarios espacialmente situados o *geo-grafiados*, pero con un fuerte significado político, social e histórico; que se traduce en nuevas formas de acción política, conformación y emergencia de nuevas identidades, que definen la permanencia de instituciones.

Desde las narrativas específicas se anidan las categorías emergentes de *Cuerpo-Tierra-Territorio*, *Pueblos-Territorio*, *Territorios movimiento* y *Territorios de vida*. Son las categorías teóricas, empíricas y operativas, que representa una unidad geohistórica, social y política, resultado de largos procesos sociohistóricos de reelaboración y transformación en dos vías entre el sujeto político comunitario y su relación con el espacio. El análisis permite explorar y comprender de manera compleja la relación de las sociedades con su entorno, y particularmente expresadas en el espacio (territorialidad), en tanto construcción y apropiación social; lo cual aportó insumos para esclarecer los componentes que integran *la lógica territorial del complejo geosimbólico del Tenzon o "lógica del cerro Tenzon"*.

4. Ontologías políticas del territorio y emergencia del sujeto político comunitario

Desde la geopolítica local, se reflexionó sobre los elementos que consideran la apropiación del espacio a partir de los intereses y necesidades locales, de sus arreglos y acuerdos internos, basados precisamente en sus valores culturales (etnogénesis) y que se confrontan con procesos y dinámicas exógenas, que interrumpen la continuidad histórica, transformando y resignificando el espacio, con lo que se dá lugar a un territorio funcional e instrumentalizado.

De manera particular se analizaron aquellos factores que promueven la unificación, capacidad organizativa y resignificación identitaria con el espacio, es decir la construcción de identidades contemporáneas con el territorio; las cuales se basan en la explicación de una diversidad de interacciones entre las sociedades y su ambiente -pero emplazadas geográficamente-, dichas categorías serán analizadas desde una perspectiva comparativa. Lo cual nos lleva al análisis de los conflictos por el acceso y control del territorio y sus recursos naturales. Se identificaron los elementos internos y externos que explican la dinámica de reorganización y construcción espacial, que permiten la implementación de

los proyectos modernizadores y que influyen la reconfiguración del paisaje de la Sierra del Tenzon a principios del siglo XXI.

Construcción de la tesis

Con base en la definición de los objetivos específicos, se realizaron actividades concretas para obtener la información correspondiente y estar en condiciones para elaborar los capítulos de la tesis; en la siguiente tabla se exponen de manera resumida (Tabla 1).

Tabla 1. Estructura de la tesis

Objetivos	Preguntas de investigación y actividades	Finalidad, preguntas y resultados
Marco teórico conceptual	Colonialidad del poder-saber y colonialismo del territorio ¿Es posible pensar el territorio desde-con otra ética y epistemologías? ¿Como se construyó la relación con los conocimientos otros?	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Desde dónde se posiciona la investigación? • (De) Construcción del concepto de Territorio • Discusión teórica construcción y apropiación social del territorio. <p>Capítulo I. ¿Decolonizar el territorio?</p>
	El territorio como construcción social, un concepto contemporáneo: complejo, integrador e interdisciplinario. Territorialidad y multiterritorialidad; Narrativas territoriales	<p>Revisión histórica-conceptual. Principales nociones y aportes clave.</p> <p>Capítulo II. El territorio como construcción social.</p>
Determinar los procesos históricos de construcción y apropiación del territorio	<p>Explicar cómo son las relaciones con la cultura, con la historia, con las determinaciones ecológicas, étnicas, e históricas.</p> <p>Configuración histórica de la Sierra del Tenzon: entre la cartografía sagrada y la geografía histórica.</p> <p>Región pluricultural: historia local que narra la estrecha relación de los hombres con su territorio histórico.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Línea del tiempo y dinámicas históricas de la sierra. <p>Capítulo III. Taktipac, To tipehuac Tlali.</p>
Identificar las narrativas prácticas y testimonios territoriales que dan lugar al territorio.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Memoria y cosmovisión, historia e identidad colectiva. 2. Organización e instituciones comunitaria: emergencia de los Pueblos territorios. 3. Prácticas cotidianas: conocimientos, haceres-saberes en el territorio. 4. Lucha, resistencia y defensa del territorio. 	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Qué es el Abuelo, El Tenzon? • ¿Cómo se engazarlos elementos para formar complejo geosimbólico <p>Capítulo IV. To Altépetl Tenzon: Sentipensar El Territorio</p>
Analizar los elementos principales en la	<ul style="list-style-type: none"> • Realizar recorridos para recabar información y aplicarlos en campo. 	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Qué es el Abuelo, El Tenzon, cómo lo definen los actores locales?

construcción de territorialidades y emergencia de sujetos políticos comunitarios.	<ul style="list-style-type: none"> •Entrevistas a personajes clave •Preparar talleres de mapeo comunitario y recorridos en campo •Acompañamiento en procesos locales como observador participante 	<ul style="list-style-type: none"> •¿Cómo se engarza o concatenan los elementos para formar el territorio del Tentzon? •Capítulo V. To Altépetl Tentzon
Contribuir al debate teórico conceptual de la geopolítica del conocimiento territorial en el contexto contemporáneo y en torno a la emergencia de territorialidades emergentes.	Análisis de la construcción y apropiación del territorio a partir de sus narrativas, prácticas y testimoniales geográficos	Decolonizando el conocimiento geo-cartográfico Capítulo V. Construcción, Apropiación y Re-Apropiación del Territorio.
Conclusiones		

Estructura capitular

La tesis consta de cinco capítulos, cuyo contenido es el siguiente:

En el **Capítulo I ¿Decolonizar el territorio?**, se trata del marco teórico-conceptual que expone sobre la geopolítica del poder-saber, desde la perspectiva decolonial, poniendo énfasis en las implicaciones prácticas para la configuración contemporánea del conocimiento territorial, en particular en los sujetos, lugares y procesos de enunciación del territorio. De manera particular se reflexiona sobre las tensiones que se presentan en la relación de poder-saber, expresada como *geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder-saber*. Se propone como contribución al debate en torno al reconocimiento y visibilización de estrategias y prácticas de aproximación investigativa al conocimiento de los territorios, frente a las formas fragmentadas dadas por las disciplinas geo-cartográficas convencionales, que tienden a subordinar otras formas de conocimiento.

En el **Capítulo II, El territorio como construcción social**, se expone una revisión por las diferentes nociones, acepciones y usos por las que ha transitado, el concepto de territorio, para lo cual se realiza un recorrido conceptual que muestra al territorio como resultado de las relaciones sociales pero enmarcado en contextos disciplinarios y sociohistóricos concretos para lo cual se reflexiona en torno a los siguientes aspectos:

a) *El Territorio como espacio construido y apropiado social y disciplinariamente.* Así se transita por diversas nociones de territorialidad-territorio: de la geografía clásica (nociones de soberanía, jurídica-poítica, control militar de recursos), hasta la sociología de los territorios con territorialidades emergentes, con la finalidad de superar la división ontológica entre la naturaleza y la cultura, como si fuera universal a todas las culturas y territorios, arraigada en el pensamiento moderno occidental e impuesta a través de prácticas discursivas de la geografía positivista.

b) *Territorio como praxis política.* Se menciona una noción contemporánea, interdisciplinaria e integradora del territorio en tanto realidad empírica anclada en los procesos de construcción y apropiación social de los territorios, pero fundamentadas en experiencias de etnicidad, identidad y derecho a la diferencia cultural -ontologías relacionales-, expresados en clave comunitaria: *Narrativas territoriales, Sentidos del Territorio, Cuerpo-Tierra-Territorio, Territorios movimiento y Territorios de vida.*

En el *Capítulo III Semanahuak, Taltikpac: entre la geografía sagrada y la cartografía histórica*, se exponen las principales modificaciones del territorio de la sierra y sus determinantes biogeográficas e históricas. Dicho ejercicio se elabora mediante una *línea del tiempo que recupera el proceso histórico-social*, que permite identificar las continuidades, interrupciones y /o factores que contribuyen a entender las huellas, marcas y tatuajes a través del tiempo, de una zona multicultural. El capítulo incluye su ubicación biogeográfica, la caracterización de la zona de estudio en términos geográficos e históricos, a partir de documentos que enmarcan la cartografía histórica regional.

En la segunda parte se describe la *densidad histórica del territorio*; así como los procesos socioeconómicos y culturales que han influido en la configuración territorial de la sierra. Se busca reconocer el significado histórico y profundo de la valoración del espacio, que se corresponde con la explicación y prácticas de las personas. En ese sentido, se describen las interacciones culturales, históricas y simbólicas que definen la relación con el espacio.

Con ello se estará en posibilidades de identificar los componentes materiales y simbólicos del *complejo geosimbólico* del Tenzon, que su vez permitan entender el papel asignado, en los procesos de identificación colectiva, es decir, como factor orientador de la creación de identidades socio territoriales históricas.

En el *Capítulo IV To Altépetl Tenzon*, se describe el ejercicio de las territorialidades y la conformación del territorio de la Sierra del Tenzon. Se trata de identificar y visibilizar las dinámicas territoriales de apropiación e identidad socioterritorial, que da lugar al complejo geosimbólico de la sierra del Tenzon, entretejido por la apropiación por la vía de los hechos, del derecho, y de las relaciones afectivas y subjetivas con el espacio inmediato. Esto es, las respuestas a cómo se percibe, cómo se vive y representa el territorio mediante la lógica del Tenzon o "la lógica del cerro". La forma de presentar dicha información es mediante las narrativas, prácticas territoriales y los testimonios geográficos.

En el *Capítulo V Construcción, apropiación y re-apropiación del territorio: análisis de las narrativas, testimonios y prácticas territoriales en la Sierra del Tenzon*, se aborda el análisis de las narrativas, prácticas y testimonios territorializados, desde la constitución y apropiación de los espacios concretos en la Sierra del Tenzon. El enfoque decolonial que se propone es integrador, tratando de establecer los vínculos materiales en interacción con los elementos subjetivos y expresivos de la apropiación simbólica y material. Con base en el objetivo planteado se explora sobre la geopolítica del conocimiento territorial y las diversas formas y configuraciones del territorio, es decir, en la comprensión de las geografías concretas por parte de los usuarios del territorio.

De la misma forma, en una segunda parte se indican las respuestas, prácticas y estrategias de los actores locales que se movilizan ante dichas intervenciones. Por lo tanto se expone la reflexión sobre el papel de constitución y reafirmación de identidades locales, pero articulados en nuevas formas de hacer política o ser "sujeto político comunitario", que

emergen frente a los procesos de transformación acelerada que ocurren en el territorio Sierra del Tenzon, en tanto relaciones de poder y reconfiguración del espacio, que lo amenazan o ponen en riesgo.

Finalmente, en el apartado de conclusiones se reafirman los principales aspectos que configuran el territorio de la Sierra del Tenzon como un Territorio de Vida y se esboza una propuesta teórica metodológica para decolonizar los estudios del territorio, a partir de visibilizar y reconocer las experiencias espaciales de pueblos indígenas y campesinos, como expresiones validas en la geopolítica del conocimiento, y en el contexto desigualdades epistemológicas y búsqueda de la justicia cognitiva. Así resulta una propuesta emergente y contemporánea de concebir el territorio, en clave comunitaria y desde los movimientos sociales, en tanto sujetos político comunitarios y como evidencia del ejercicio de territorialidades políticas y públicas de un sujeto social que reivindica una identidad socioterritorializada asociada al cuidado, defensa y gestión de la Sierra del Tenzon.

Capítulo I

¿Decolonizar el Territorio?

CAPÍTULO I

¿Decolonizar el Territorio?

En el presente capítulo se presentan las tensiones de los procesos de construcción del conocimiento geográfico en Abya Yala-Afro-Latinoamérica, en lo que refiere a la relación de poder-saber, expresada como *geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder-saber*. La reflexión se realizará desde las perspectivas analíticas de la geografía crítica y la perspectiva *decolonial*⁷, que consideran la producción de conocimiento y las relaciones cotidianas son determinadas por las relaciones coloniales europeas que se apoyan en la geopolítica del conocimiento⁸.

Dicho enfoque propone el concepto de *modernidad/colonialidad/decolonialidad* que plantea el argumento crítico, de que la modernidad co-emergió con la colonialidad (poder colonial), en consecuencia forma la otra cara de la modernidad. De esta manera, la unión de la colonialidad con la modernidad desplaza la atención analítica para examinar el poder colonial y el presente colonial no como algo excepcional y situado "en otra parte", sino como parte integral de las relaciones socioespaciales a través de múltiples escalas y dimensiones sociales, así el episteme moderno (poder-saber) estará siempre e intrínsecamente ligado a la colonialidad.

Dicha reflexión se propone como una contribución al debate en torno al reconocimiento y visibilización de estrategias y prácticas de aproximación investigativa al conocimiento de

⁷ Supone analizar la colonialidad del poder, el conocimiento y el ser, es decir, los patrones de poder de larga data que surgieron como resultado del colonialismo, pero que definen la cultura, el trabajo, las relaciones intersubjetivas y la producción de conocimiento más allá de los límites estrictos de las administraciones coloniales. En donde se ubica al blanco europeo en la cima mientras el indio y el negro ocupan los últimos peldaños –estos dos grupos son construidos como identidades homogéneas y negativas; asociado a la violencia epistémica y ontológica en diferentes partes del mundo no occidental (disputa epistémica-política).

⁸ Se refiere a la producción de la experiencia política de la producción del conocimiento en espacios concretos y a la interrelación que existe entre la producción y reproducción de formas de acción y organización que adquieren sentidos específicos del conocimiento (geo-históricos y biográficos de sus creadores).

los territorios, desde una perspectiva decolonial, basada en planteamientos subalternos y frente a las formas fragmentadas dadas por las disciplinas geo-cartográficas convencionales, que tienden a negar e invisibilizar otras formas ser y estar en los territorios. En virtud de ello se realiza una aproximación crítica a la razón moderno-capitalista-colonial-patriarcal de las ciencias, en la disputa de producción de conocimientos geográficos, desde otro tiempo-espacio como es el movimiento social contemporáneo por el cuidado y defensa de los territorios.

Así se propone el objetivo de visibilizar la producción de territorios desde los sujetos históricamente negados e invisibilizados, por su condición subalterna: etnia, clase e identidades sexogenéricas, comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas, que hoy emergen desde un interés ético-político que subvierte las relaciones de poder y saber en las disciplinas geocartográficas, en cuanto al discurso, problemas y temas que no son abordados. En consecuencia se proponen las siguientes preguntas que guiarán la exposición en el capítulo:

- a. ¿Cuáles son factores epistemológicos, geopolíticos y coloniales en los que se inscribe la producción académica del territorio y cómo han funcionado para negar, invisibilizar diversas formas de conocimientos territoriales de los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes en particular?*
- b. ¿Qué implicaciones tiene el pensar el territorio desde una perspectiva decolonial, como proyecto emergente ontológico, político y epistémico en las relaciones de poder – saber que configuran los territorios?*
- c. ¿Qué posibilidad real existe de pensar en la emergencia de un sujeto social, hacia un proceso de decolonialidad del poder, saber, ser y estar hacia la construcción de propuestas otras de concebir los territorios?*

La atención a dichos cuestionamientos conlleva el planteamiento crítico del ser y estar frente a la emergencia de una mirada propia, epistemológica y ontológica desde los territorios. Es decir el considerar una conceptualización diferente al planteamiento eurocentrado desde los territorios latinoamericanos una propuesta que se nutre

precisamente de la visibilidad de los territorios indígenas, campesinos y afrodescendientes de Latinoamérica, como expresión de sus movimientos sociales. Se tiene la pretensión de repensar y comprender la producción de los territorios desde una perspectiva latinoamericana que trasciende las visiones eurocentradas, positivistas y moderno coloniales que se tienen sobre los territorios.

1.1. Geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder-saber

1.1.1. ¿Es posible pensar el territorio desde-con otras éticas y epistemologías?

La reflexión que se inicia en la presente investigación se identifica con el hecho irreversible que el *logos* eurocéntrico ha implosionado en sus propias fuentes de desarrollo político y económico (Santos, 2018) y, con enunciar el contexto de crisis civilizatoria, desajustes, cuestionamientos, reconfiguraciones, y retos contemporáneos de la sociedad y del pensamiento que se construye de forma general en las Ciencias Sociales y las Humanidades desde los años 60 y que se ha agudizado en los últimos lustros, fenómeno ya analizado por diversos autores representativos del *pensamiento crítico latinoamericano* (Quijano, 2000; De la Garza, 2001; Dussel, 2001; Walsh, 2007; Zemelman, 2011; González, 2017; Escobar, 2005, 2019).

Por otra parte las ciencias sociales atraviesan una crisis de confianza epistemológica, que “no ha cumplido las promesas de emancipación de la modernidad, sino que legitimaron su lugar de privilegio y terminaron transformándose contra sí mismas- en una forma ideológica de legitimación de la subordinación, colonial y poscolonial, del mundo frente a occidente” (Paredes, 2013:126). En concordancia con lo antes expuesto, Catherine Walsh lo precisa de la siguiente manera:

En América Latina, como en otras partes del mundo, el campo de las ciencias sociales ha sido parte de las tendencias neoliberales, imperiales y globalizantes del capitalismo y de la modernidad. Son tendencias que suplen la localidad histórica por formulaciones teóricas monolíticas, monoculturales y “universales” y que posicionan el conocimiento científico

occidental como central, negando así o relegando al estatus de no conocimiento, a los saberes derivados de lugar y producidos a partir de racionalidades sociales y culturales distintas. Claro es que en esta jerarquización, existen ciertos supuestos como la universalidad, la neutralidad y el no-lugar del conocimiento científico hegemónico y la superioridad del logocentrismo occidental como única racionalidad capaz de ordenar el mundo (2007:103).

En ese sentido las disciplinas académicas también han representado un papel protagónico, ya que

Son los ojos que nos hace ver el mundo de cierta forma, para interpretar; sirven al sistema dominante, que es racista, patriarcal, sexista, antropocéntrica, moderno y colonial. Son lentes para leer la sociedad, cómo se lee el racismo, cómo las disciplinas, las ciencias sociales y humanidades, van socializando y entrenando nuestro ojo, cómo estudiamos, cómo explicamos (Walsh, 2018. *comens. pers.*).

Por otra parte y a contracorriente de la profundización del capitalismo, en su fase neoliberal y de la hegemonía del pensamiento positivista, eurocentrista, blanco burgués y fálico (Dussel, 2005) y frente a la *colonialidad del poder-saber*⁹ (Quijano, 2000, Lander, 2000, 2001), actualmente emergen formas, sistemas de conocimiento y praxis que promueven la construcción social del conocimiento *desde, con y en* los territorios específicos. Es decir, frente a la violencia epistémica y ontológica de las disciplinas convencionales (Spivak, 2011), en diferentes partes del mundo no occidental -África, Asia y Latinoamérica- se están reconociendo y visibilizando los conocimientos, saberes y prácticas de los llamados pueblos originarios, indios o indígenas y afrodescendientes, así como los surgidos desde la movilización social.

⁹ La perspectiva decolonial contribuye a visibilizar los mecanismos coloniales que subalternizan saberes, subjetividades y formas de conocimiento, y porque además, problematiza la multiplicidad de relaciones sociales construidas a partir del poder colonial (“raza”, “género”, clase) y las dinámicas de dominación y explotación, tanto material como subjetiva, en que devinieron tales modalidades. La colonialidad del poder es un eje, que en conjunto con el capitalismo y el eurocentrismo, constituyen el actual patrón de poder mundial (Quijano, 2000).

Como bien apunta el geógrafo brasileño Milson Betancourt:

La historiografía clásica nos ha acostumbrado a ciertos nombres y cartografías, que hacen parte de nuestras geografías mentales y reales, sin cuestionarlas, asumiendo el punto de vista de las vencedoras y sus hacedoras de historia y geografía. Nombres como América Latina, Colombia, Brasil, Chile, Bolivia y Ecuador no se discuten en el grueso del pensamiento geográfico e histórico; por el contrario, se dan como hechos dados. Sin embargo, si escudriñamos un poco en sus orígenes –sobre todo en las múltiples violencias que necesitaron, y aún necesitan, para establecerse como hechos dados– saltarán a nuestros ojos montañas y selvas pobladas de realidades que continúan hoy ignoradas, oprimidas, dominadas, subalternizadas pero, sin embargo, r-existentes frente a las configuraciones geográficas hegemónicas de la geopolítica de América Latina y sus Estados-nación. Desde estas montañas se r-existe, esto es, se resiste a partir de una existencia propia, y diferenciada, frente al proceso de construcción, expansión/invasión de las geopolíticas moderno-desarrollistas de los proyectos hegemónicos nacionales y latinoamericanos (Betancourt, 2015: 109).

Desde esos planteamientos se busca concretar el desprendimiento de la colonialidad del poder-saber entendida como diferencia colonial. Dicho de otro modo, producir la decolonización del saber único que el poder ha naturalizado, al concretar una profunda crítica a la modernidad que genera subjetividades “enjauladas” en la desvalorización de los saberes otros. Este proceso descolonial requiere, al mismo tiempo, de la generación de proyectos que se orienten a revertir ese estado de situación desmonopolizando el funcionamiento social en todas sus dimensiones: económicas, políticas, subjetivas, cognitivas, y generando “*proyectos otros*” nacidos en el seno mismo de las comunidades (Palermo, 2014: 125). Por lo que se busca trascender el estudio de los espacios latinoamericanos considerados como estáticos, esencializados y racializados por los geógrafos positivistas como “*areas studies*” (Martinet *et. alt.*, 2018). Este es un aspecto muy pertinente a reflexionar autocríticamente desde las ciencias sociales, que se acercan al estudio de las prácticas como productoras territorialidades y territorios ya que actualmente se sigue privilegiando una forma eurocentrada:

Sin embargo esta aproximación espacial aún requiere superar la perspectiva *científica positivista* desde la cual se sostiene, es decir, la comprensión universalista de un espacio absoluto, entendido simplemente en su condición de recurso, localización, contenedor, o

escenario de los hechos sociales. Para avanzar hacia una perspectiva que considere el espacio en cuanto producción social, lugar habitado y fundamento de la existencia social (Mansilla e Imilan, 2019).

1.1.2. Colonialidad del poder-saber y colonialismo de la naturaleza ¿Como se construyó la relación con los conocimientos otros?

Considerando que los conocimientos definen la posición política y de existencia de los pueblos originarios o indígenas, quienes vienen realizando aportes en varios niveles – políticos, en los movimientos sociales, e incluso académicos surge la pregunta de ¿Sí es posible plantear la emergencia de otros pensamientos con otras epistemologías, si es posible ser-estar en la diferencia?, frente a la subyugación de los poder-saber eurocéntrico y del capital, que hoy por hoy se expresan no solamente en las grandes metrópolis del conocimiento, sino también las comunidades, como es reafirmado con diversas interrogantes por el líder ecuatoriano Luis Macas (2005: 35) y expresado como:

Una disputa que existe en el terreno del conocimiento, en la formación de los saberes: ¿es posible el reconocimiento de otro pensamiento?; si existen otras racionalidades, ¿qué lugar asignar a la racionalidad dominante? ¿Es posible reconocer otras formas de construcción del pensamiento? Si son posibles otras formas de construcción del pensamiento, entonces ¿cómo validarlas? Se trata, por tanto, no solamente del pensamiento, sino de la construcción de los saberes. Los saberes se construyen social e históricamente. Nos pertenecen a todos porque todos hemos participado en su construcción. Pero hemos participado desde diferentes posiciones y con maneras de apreciar, valorar y comprender la realidad, también diferentes (*idem*: 39).

Al respecto, vale la pena citar extensamente la caracterización realizada por Barrera-Bassols y colaboradores (2008: 7-9) sobre el conocimiento occidental moderno:

- **El carácter universal, reduccionista y fragmentario** sobre la realidad que capta dicho razonamiento objetivizante, ha tenido profundas consecuencias en las maneras cómo se analiza nuestra compleja existencia humana y en los modos cómo los individuos y sus colectividades elaboran sus representaciones, interpretaciones y hábitos para relacionarse con sus naturalezas o medios circundantes.
- **El carácter mecanicista** del pensamiento científico moderno ha generado profundas

implicaciones respecto a cómo reconocemos la alteridad, es decir, cómo nos definimos frente al 'otro' y cómo interpretamos o explicamos las heterogéneas relaciones naturaleza-cultura-sociedad desplegadas por diversas colectividades a lo largo y ancho de nuestro planeta...

- **La ciencia vista como institución** devino en el motor del desarrollo y progreso que domina el razonamiento contemporáneo. La verdad científica se elevó a una de carácter omnipotente y, por consecuencia, los otros saberes fueron catalogados como pre-científicos o resabios del pasado. La supuesta superioridad de la ciencia frente a otros saberes reside en su carácter impersonal, altamente especializado y secularizador, permitiendo así postular leyes universales y teorías totalizantes sobre el mundo externo basadas en la objetividad intelectual.
- **Su carácter reduccionista y fragmentador de la realidad** se proyectó bajo supuestos positivistas, separando la realidad natural y social en componentes básicos como parte de dominios ontológicos opuestos. La dicotomía separó así a la naturaleza de la cultura, a lo global frente a lo local, al progreso frente al atraso y a lo moderno frente a lo tradicional, por citar solo algunas de estas oposiciones (Urquijo & Barrera-Bassols, 2009). Esta lógica permitió separar también a la ciencia de otras sabidurías bajo supuestos legitimadores sobre su superioridad basada en su alta capacidad de objetivación y predicción (Villoro, 1982).
- **De esta manera, se intenta demostrar la naturaleza pre-científica** de los saberes locales, los cuales son supuestamente creados por masas impersonales cuya comprensión del mundo es intuitiva, emocional e imaginativa y, por lo tanto, contraria a la comprensión racional, objetiva, analítica e intelectual de la ciencia.
- **Los saberes locales se clasificaron como sistemas subjetivos** e íntimamente vinculado a cosmovisiones basadas en la existencia de un mundo supranatural y, por tanto, se consideró que constituían sistemas cognitivos sesgados y limitados.
- **Las supuestas formas antagónicas de instrumentalización** de la ciencia frente a las de los otros saberes constituyeron un argumento más de legitimación de la primera. Así la superioridad de la razón científica, basada en su amplia capacidad de abstracción mediante la promulgación de leyes y teorías universales que separan a la naturaleza de lo socio-cultural y su corroboración mediante la experimentación, fueron contrastadas con los otros saberes en tanto que éstos se estructuran mediante el conocimiento local concreto basado en observaciones meramente personales, en la experimentación mediante el ensayo/error y en la síntesis de los hechos y fenómenos.
- **Los saberes locales fueron considerados como sistemas cognitivos cerrados**, limitados a lo local, etnocéntricos y que se distribuyen de manera dispersa alrededor del mundo, en tanto que la ciencia dominante y sus científicos se concibieron así mismos como productores de un sistema cognitivo universal, abierto y progresivo.
- **La lógica de contraste legitimadora entre la ciencia occidental dominante y los saberes** locales se encuentra prejuiciada por la forma en cómo los científicos perciben a la ciencia y cómo se perciben así mismos. Así, la ciencia es considerada como un estadio

superior frente a los otros sistemas cognitivos y los científicos se consideran como los “expertos” frente a los creadores y productores de otras formas de conocimiento consideradas vulgares –creadas por el vulgo.

- De esta forma, la ciencia occidental dominante quedó sesgada frente a la propia ejecución de su práctica académica y por las relaciones de poder desplegadas por las instituciones científicas, mismas que intentan legitimizar sus propios objetivos, borrando mediante la negación o desvirtualizando a los “otros” saberes, y entre ellos los geográficos.
- A pesar de ello, la ciencia occidental dominante se ha valido de los “otros” conocimientos ancestrales y, de hecho, ha mantenido relaciones históricas con estos saberes para legitimarse y obtener dividendos. De cierta forma, en los hechos estos modos cognitivos nunca se desarrollaron de manera separada durante, al menos, los últimos 500 años. Quizá la principal omisión efectuada cuando se compara a la ciencia occidental con los saberes locales tiene que ver con las relaciones de dominación/hegemonía.
- Dicha condición se fundamenta en el hecho de que los individuos y colectividades que poseen los saberes locales no han tenido el poder suficiente como para influir en el curso de la historia.
- En concreto, la ciencia positivista o neopositivista ha impuesto su dominio al extraer porciones de sus conocimientos, habilidades y recursos naturales, basándose en la identificación y separación de aquellos segmentos que adquieren un potencial valor comercial, mediante una previa validación científica y la abstracción de lo que se ha denominado “conocimiento técnico ambiental”, capaz de ser retenido por su fácil trasplante hacia otros contextos (variedades locales de especies animales y vegetales, genomas, reactivos medicinales, productos orgánicos, especies útiles endémicas, etc.). Dicha instrumentalización descontextualiza los saberes locales y sus prácticas mediante su fragmentación, extracción y reemplazo, banalizando y uniformizando sus paisajes y modos de vida a partir de programas de desarrollo verticales e impuestos.
- Por ello mismo, se desvanece la aparente neutralidad de la práctica científica racionalista y mecanicista. Su mayor intención política es el apropiarse de objetos –el conocimiento técnico útil-, mediante su extracción de aquellos contextos locales en donde se recrearon y como si éstos estuviesen libres de valores locales.

Frente a dicha situación, en los procesos de creación de conocimiento de la realidad latinoamericana, se aspira a develar nuevas formas de pensar y construir el conocimiento desde el ser-saber-conocer-hacer- desplegado por las disciplinas geo-cartográficas que tienden a invisibilizar y negar a otras formas de conocimiento producido en otros ámbitos no académicos. En ese tenor la reflexión problematiza *la construcción comunitaria del*

*conocimiento y saberes-hacer territoriales*¹⁰, en tanto reflexión y vivencia en ámbitos y contextos de diálogo con la academia, pero que toma distancia de la tradición eurocentrica¹¹, para posicionarse desde la emergencia de nuevos procesos de producción de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de los grupos sociales.

Atendiendo a dicha geograficidad, entonces se precisa un posicionamiento investigativo basado en el *“Proyecto Latinoamericano Modernidad/ Colonialidad/ Decolonialidad”* (Escobar, 2003) o también llamado *Perspectiva decolonial*¹². Desde esta perspectiva se considera que el capitalismo global contemporáneo re-significa en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente y que no se reduce sólo un proceso de resignificación a largo plazo, ni a un acontecimiento jurídico-político (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Es decir que el fin formal del régimen colonial se produjo la formación de estados-nación poscoloniales (estados formalmente soberanos cuyas estructuras y modalidades estaban condicionadas por sus historias coloniales), pero las relaciones sociales de colonizaje se mantuvieron sobre todos los ámbitos: conocimientos, economía, democracia, desarrollo, educación, cultura, raza. Lo que quiere decir que el mundo es percibido, aprehendido y explicado en

¹⁰ Se refiere a un conjunto de prácticas, narrativas y sentidos territoriales, elaboradas en procesos colectivos de mapeo comunitario y cartografía sociales, donde las comunidades locales: afrodescendientes, indígenas y campesinos, y barriales entre otros, son los protagonistas, es decir los autores de representaciones y mapas del territorio (Jiménez, 2018c).

¹¹ Se utilizará dicho término para referirme a un dispositivo conceptual que enmarca a Europa como el principal arquitecto de la historia mundial y portador de valores universales, razón y teoría (eurocentrismo, eurocentrico).

¹² Propuesta por Nelson Maldonado-Torres (2016), que complementa la categoría ‘descolonización’, utilizada por las ciencias sociales de finales del siglo XX. Lo decolonial pretende marcar una distinción con el significado en castellano del “des” y lo que puede ser entendido como un simple desarmar, deshacer o revertir de lo colonial. Es decir, a pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. Con este juego lingüístico, se pone en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas (Walsh, 2014a:7).

las afirmaciones euro-americanas posteriores a la Ilustración, desde donde se pronuncian verdades universales y se teoriza al mundo (Mignolo, 2003). En consecuencia, las relaciones de poder en el presente colonial impregnan profundamente todas las formas de conocer, comprender y estar en el mundo, desde diversos ámbitos, como la academia y hasta la vida cotidiana. Así la producción de conocimiento se basa en los fundamentos europeos (países centrales) y se apoyan en la geopolítica imperial y la hegemonía académica impuesta por la visión eurocéntrica, aunado a las determinaciones de la globalización en sus dimensiones económica y cultural. Mientras que los estudios decoloniales se apoyan en un conjunto de pensadores latinoamericanos y movimientos sociales, del pensamiento crítico negro, asiático e indígena (Rivera, 2010); parte de su genealogía se remonta hasta inicios del periodo colonial, recuperando autores como Waman Poma de Ayala, en las lenguas, en las memorias indígenas confrontadas con la modernidad naciente y a Ottobah Cugoano en las memorias y experiencias de la esclavitud, confrontadas con el asentamiento de la modernidad, tanto en la economía como en la teoría política (Mignolo, 2003).

A partir de la década de los años 60 del siglo XX por mencionar a algunos autores, entre ello se encuentran: Mahatma Gandhi, José Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Kwame Nkrumah, W.E.B. Du Bois, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria, Gloria Anzaldúa, Linda Tuhiwai, Pablo González, Silvia Wynter, Angela Davis, Cedric Robinson Nelson Maldonado, Anibal Quijano, María Lugones, Boaventura de Sousa Santos, Walter Mignolo, Sylvia Wynter, Silvia Rivera Cusicanqui, Pablo González, Ali Shariati, Malek Bennabi, Enrique Dussel, entre otros; así como los movimientos sociales contemporáneos, entre ellos el movimiento Sin Tierras en Brasil, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, los movimientos indígenas y afros en Bolivia, Ecuador y Colombia, el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas, (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Rivera *et. alt.*, 2016).

En ese contexto, se ha conformado un cuerpo teórico-epistemológico, ético y político enunciado en el marco de una *red o proyecto de estudios decoloniales*, que se elaboran sobre la construcción social de conocimientos por sujetos históricos y políticos, con otros referentes no occidentales, en una práctica interdisciplinaria y de frontera de las disciplinas sociales ¹³ e incluso por fuera de los ámbitos académicos, pero anclada en proyectos académico-políticos y en la militancia de diversos movimientos sociales latinoamericanos de múltiple origen: indígenas, afrodescendientes, chicanos, feminismos comunitarios, campesinos, teoría *queer*, barriales y grupos urbanos, entre otros. En ese tenor es necesario precisar el alcance de la crítica a las formas convencionales en que se ha abordado la elaboración de conocimiento geográfico-territorial, considerando que las ciencias geográficas-cartográficas positivistas, han contribuido a encumbrar, comprender y representar una sola forma "válida, precisa y objetiva" del mundo, negando e invisibilizando a otras formas de ser, conocer-estar en el mundo (Santos, 2018).

En el caso particular de la *geopolítica del conocimiento* ¹⁴ en los países afrolatinoamericanos dicho planteamiento es posicionado por diferentes autores desde una perspectiva decolonial, frente a la desigualdad y marginación, que recupera en diálogo crítico las categorías de clase, sexo, raza y género con planteamientos teórico-conceptual-empíricos desde *el primer territorio* (cuerpo- territorio; cuerpo-tierra-territorio), transitando por las nociones de *interseccionalidad*, *multiterritorialidad*, hasta su expresión en *geografías otras*, *cartografías radicales* y *contra-cartografías*, que son resultado de complejos procesos sociales de desterritorialización y reterritorialización (Noguera, 2004; 2012, 2020; Cabnal, 2010; Escobar, 2005, 2010, 2014; Espinosa, 2014;

¹³ Es aquel conocimiento que se elabora desde afuera de las disciplinas hegemónicas; construir conocimientos desde la otredad, parte de la consideración de la preexistencia de disputas epistémicas en parte promovidas por los movimientos sociales -desde los territorios-, frente a la hegemonía y poder del conocimiento científico de corte occidental positivista (Mignolo, 2003).

¹⁴ Con esta categoría conceptual se resalta la problemática relación de la producción del conocimiento con espacios geohistóricos situados y centros de poder. En ese sentido el conocimiento ha tenido un valor y un lugar de origen, y su producción y distribución a nivel planetario se encuentra estrechamente relacionada con la colonialidad del poder y el desarrollo del capitalismo.

Rivera, 2010; Segato, 2004, 2014a, 2014b, 2016; Cruz, 2015, 2017; Cruz *et al.*, 2020; Reyes, 2018; Ramos y Méndez, 2018; Haesbart, 2020a, 2020b, 2021). Por otra parte no se debe perder de vista el contexto sociohistórico y político de Abya Yala-América Latina que:

Cuenta con una amplia diversidad de culturas no latinas, es decir, parte de la amplia gama de posibilidades geográficas está representada por pueblos indígenas que no tienen como lengua ni el español ni el portugués. Frente a estos retos, diferentes voces han propuesto abordajes que sean sensibles a la violencia, tanto epistémica como ontológica, ejercida mediante la disciplina geográfica. Lo objetivo, imparcial, trascendental y esencialista ha sido deconstruido en tanto forma de dominación y subyugación de otros conocimientos, así como formas de reducción de la(s) realidad(es) (Barrera de la Torre, 2018:37).

Finalmente, el acercamiento decolonial¹⁵ no es solo una preocupación de los pueblos originarios o afrodescendientes, sino que es un amplio llamado a comprender y analizar la profundización y la coexistencia, “un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares” (Césaire, en Castro-Gomez y Grosfoguel, 2007). En los estudios decoloniales se argumentan que el episteme moderno está siempre e intrínsecamente ligado a la colonialidad y se refiere a largos procesos que involucra la deconstrucción epistemológica, política, cultural, lingüística y psicológica del poder colonial (Tuhiwai, 2016; Rivera *et. al.* 2016).

1.1.3. (De) Colonialidad del poder-saber geo-cartográfico

La realidad compleja y dinámica de Abya Yala-Afro-Latinoamérica ha sido determinada por las interacciones entre lo global y local. En particular para el estudio de los territorios, se plantean desafíos teórico metodológicos (Sassen, 2007), que parten de reconocer la necesidad de rehacer las relaciones entre ciencias y humanidades, así como “abrir” la capacidad intelectual y moral para transformar el mundo desde los territorios. Por otra

¹⁵ Con el enfoque decolonial se busca problematizar sobre las relaciones de poder-saber (la disputa epistemológica expresada como disputa simbólica y política). Desde este posicionamiento se promueve el *repensar el mundo desde Abya Yala - Latinoamérica, desde África, desde lugares indígenas, desde la academia marginada en el Sur global* y desde los movimientos sociales y luchas por la defensa de los territorios (Grosfoguel 2007).

parte, también se proponen como solución aproximaciones interdisciplinarias, que se basen en la relación concreta del saber-hacer humano, que se dan a un problema mucho más profundo como es el de la unidad del ser y el saber, o la unidad de las ciencias, las técnicas, las artes y las humanidades con el conjunto cognoscible y construible de la vida y del universo para su transformación (González, 2017).

En ese contexto se ubica nuestra propuesta para proponer un conocimiento social e históricamente pertinente. Al respecto se parte de la consideración de que desde la llegada de los europeos a América se implantó una forma única de pensar, hacer, y vivir, es el proyecto de la *modernidad-colonialidad*: evolución, civilización, desarrollo, progreso, método científico (Lander, 2000; Porto-Gonçalves, 2009; Santos, 2011), mediante los procesos de conquista, colonia y globalización se impuso un sólo modelo de pensar y vivir, que actualmente también no sólo expresa la expoliación económica, sino también el robo epistémico y ontológico (Grosfoguel, 2016, 2018).

De esta manera, la unión de la colonialidad con la modernidad desplaza la atención analítica para examinar el poder colonial y el presente colonial no como algo excepcional y situado "en otra parte", sino como parte integral de las relaciones socioespaciales a través de múltiples escalas y terrenos diferenciados. Por lo tanto es necesario tener presente el punto de partida del proceso de colonización-decolonización del pensamiento para poder ampliar la misma teoría/práctica fuera de la estrechez de los conocimientos "verdaderos" así como para "situar" el conocimiento como parte de un entramado social de subjetividades (Sundberg 2004, citado en Barrera de la Torre, 2018). En consecuencia, desde la perspectiva decolonial se considera, que:

- a) el fin del colonialismo no significó el fin de la colonialidad,
- b) que la colonialidad y la modernidad son dos caras de la misma moneda,

c) que la colonialidad y la modernidad fueron procesos mutuamente constitutivos, desde siempre, en la formación del capitalismo, y

d) que el Estado-nación es el aparato ideal y necesario para la continuidad de la expansión de la colonialidad a todos los rincones del mundo, allí donde no llegó en la época de la colonia.

Por otra parte, es necesario puntualizar que la colonialidad del poder –saber, también:

Es sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder, en este caso, el poder colonial. Esta colonialidad del poder reconoce la existencia de cuatro ámbitos de dominación, explotación y conflicto: trabajo, género/sexualidad, autoridad, intersubjetividad; pero lo fundamental en esta visión es la idea de raza que consiste, básicamente, en una clasificación y, por lo tanto, en una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior a superior (Quijano, 2000: 49)

Tomando en cuenta este punto de vista, entonces la modernidad/colonialidad es un fenómeno global, vinculado con la hegemonía y subalternización geopolítica, racial, cultural y epistémica que la modernidad ha establecido desde la posición de Europa como centro. La colonialidad es el lado oculto de la modernidad, lo que articula desde la Conquista los patrones de poder desde la raza, el saber, el ser y la naturaleza de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio blanco-europeo como también de la elite criolla (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). La modernidad/colonialidad entonces sirve, por un lado, como perspectiva para analizar y comprender los procesos, las formaciones y el ordenamiento hegemónicos del proyecto universal del sistema-mundo (a la vez moderno y colonial) y, por el otro, para visibilizar, desde la diferencia colonial, las historias, subjetividades, conocimientos y lógicas de pensamiento y vida que desafían esta hegemonía.

El proyecto de la modernidad/colonialidad es un fenómeno, realidad y práctica de larga duración que siempre ha estado atravesado por lo político, lo epistémico, lo estético, lo

espiritual, lo territorial y por supuesto en los dominios basados en propia existencia humana y relación con su entorno. Como lo menciona Walsh, el obligado divorcio...

... está al fondo de lo que yo he venido nominando como la colonialidad de la Madre Tierra o Naturaleza. Con esto, me refiero a la negación sistemática, impulsada y gestionada por las instituciones y representantes del poder (entre ellos, la corona, la iglesia, la educación, los gobiernos, los proyectos de desarrollo, etc.), de la relación vital y vivencial entre cosmología, espiritualidad, territorio, conocimiento, entre todos los seres -humanos y no humanos, vivos y muertos-, entre los mundos de arriba, abajo y ahora. En esencia, es una colonialidad que cruza lo ontológico-existencial, racional, epistémico, territorial y socio-espiritual, que impone una visión singular del mundo que es el modelo civilizatorio occidental, y se funda en binarismos jerárquicos, así dando superioridad al hombre -culto, racional, heterosexual y de descendencia europea- sobre la naturaleza. A considerar los "indios", "negros" y las mujeres, parte de -o cerca de- la naturaleza, como salvajes y no-racionales, esta colonialidad ha venido justificando su control, uso y dominación, un poder (racial, patriarcal, sexual, capitalista y extractivista) sobre el cuerpo de lo "natural". Es la colonialidad de la vida (Walsh, 2014: 56-57).

A decir de Catherine Walsh (2007: 106-108), son cuatro las dimensiones articuladas en que opera la modernidad que tiene como centro a algunos países de Europa: Alemania, Francia e Inglaterra (Porto-Gonçalves, 2009), para mantener la diferencia colonial y la subalternización:

a) Colonialidad del poder. Entendida como los patrones del poder moderno que vinculan la raza, el control del trabajo, el Estado y la producción de conocimiento. Esta colonialidad del poder instauró en América Latina una estratificación social que ubica al blanco europeo en la cima mientras el indio y el negro ocupan los últimos peldaños -estos dos grupos son construidos como identidades homogéneas y negativas-. Fue este uso e institucionalización de la *raza* como sistema y estructura de clasificación el que sirvió como base para posicionar jerárquicamente ciertos grupos sobre otros en los campos del saber.

b) Colonialidad de saber. Esta no sólo estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que al mismo tiempo, descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como "conocimiento" y, consecuentemente, su capacidad intelectual. Es a partir de esta racialización moderno-colonial que se forjó la idea de que los indios y negros por sí mismos no piensan; cualquier saber viene simplemente de la práctica de/con la naturaleza, así clasificado y nombrado como "tradición", nunca como ciencia o conocimiento.

c) Colonialidad del ser. Se presenta cuando algunos seres se imponen sobre otros, ejerciendo así un control y persecución de diferentes subjetividades como una dimensión más de los patrones de racialización, colonialismo y dominación. En este sentido, lo que señala la colonialidad del ser no es la violencia ontológica en sí, sino el carácter preferencial de la violencia que está claramente explicado por la colonialidad del poder; es decir, la cuestión del ser colonizado tiene un arraigamiento en la historia y el espacio. Esta atención al espacio es importante por evidenciar cómo la supuesta neutralidad de las ideas filosóficas y las teorías sociales esconden “una cartografía imperial implícita que fusiona la raza y el espacio [...] en las formas de olvido de la condenación, racismo epistémico y muchas otras [...] en la cartografía de lo que se suele considerar como trabajo filosófico y pensamiento crítico”. Ésta localización de seres y de sus conocimientos también desafía la noción del vacío y no-lugar del conocimiento científico.

d) Colonialidad de la naturaleza. Es la división binaria cartesiana entre naturaleza y sociedad, una división que descarta por completo la relación milenaria entre seres, plantas y animales como también entre ellos, los mundos espirituales y los ancestros (como seres también vivos). Esta colonialidad de la naturaleza ha intentado eliminar la relacionalidad que es base de la vida, de la cosmología y del pensamiento en muchas comunidades indígenas y afros de Abya Yala y América Latina. Esta lógica racionalista la noción de la tierra como “el cuerpo de la naturaleza”, como ser vivo con sus propias formas de inteligencia, sentimientos y espiritualidad, como también la noción de que los seres humanos son elementos de la tierra-naturaleza. Esta colonialidad también expresa el dominio sobre las racionalidades culturales, las que en esencia forman los cimientos del ser y del saber. Es la relación continua del ser con el pensar, con el saber y el conocer, que parte de un enlace fluido entre tres mundos: el mundo biofísico de abajo, el mundo supranatural de arriba y el mundo humano de ahora, así como las formas y condiciones tanto del ser como del estar en ellos. El control que ejerce la colonialidad de la naturaleza es el de “mitoizar” esta relación, es decir, convertirla en mito, leyenda y folclor y, a la vez, posicionarla como no racional, como invención de seres no modernos. De esta manera, intenta eliminar y controlar los sustentos, los sentidos y las comprensiones de la vida misma que parten de lugar territorio-pachamama, reemplazándolos con una racionalidad moderna-occidental deslocalizada que desde las escuelas, los proyectos de desarrollo y hasta la universidad procura gobernar a todos.

Esas dimensiones de la colonialidad expresan, de forma clara que lo que está en disputa son sistemas distintos de ser, estar y pensar el mundo, en otras palabras es la disputa por la vida, por los conocimientos de sociedades pueblos y culturas diferentes. En ese sentido -y como proceso investigativo- es necesario no limitarse a lo que las ciencias sociales

universales hegemónicas establecen, sino posicionarnos desde otras acercamientos, desde una pluriversidad de epistemologías, en el diálogo, experiencias y prácticas de sujetos y actores sociales emergentes. Desde ese posicionamiento, entonces se apela a la posibilidad de contribuir a una perspectiva decolonial del conocimiento territorial. Con un sentipensamiento creador, crítico, ético, político y ontológico que posiciona una racionalidad diferente de ser-estar en el mundo, con lo comunitario y social en la construcción de conocimientos colectivos del territorio y la diversidad de formas de representación (Porto-Gonçalves, 2001, 2009; Walsh, 2002; 2007, 2014; Grosfoguel, 2016, 2018), superando un conjunto de dicotomías dadas por el paradigma de la modernidad/colonialidad: la escisión entre sujeto y objeto, las oposiciones entre naturaleza y ser humano, civilización y barbarie, mente y materia, colectivo e individuo, mujeres y hombres. Además, conlleva la destrucción, negación e invisibilización de formas diversas de pensamiento, saberes, prácticas, artes; procesos que conllevan a la violencia epistémica y al epistemicidio (Santos 2012).

Al respecto, entonces la perspectiva decolonial operaría desde categorías complementarias sobre el principio de la acción social ordenada a la dislocación paradigmática de individuos y comunidades (Argüello, 2015: 432):

a) Decolonización del saber. Asume la construcción de conocimientos en situación y no solo como estrategia geopolítica del poder. De esta forma, exige visitar los cánones epistemológicos de la modernidad, acendrados en el dualismo sujeto-objeto, sus pretensiones exclusivas de universalidad y validación, basadas en un predominio experimental o productivista, para atender las emergencias (epistémicas) del Sur global, las otras formas de comprender y explicar la realidad.

b) Decolonización del ser. Confronta la legitimación de subjetividades determinadas por la colonialidad global en términos de raza (blanca), nación (anglo/europeo), sexualidad (heterosexual), género (varón) y rol social (productor económico). Así, plantea la demarcación de las identidades desde la pluralidad constitutiva de las múltiples formas posibles de ser en las sociedades complejas.

c) Decolonización de las prácticas socio-culturales. Emprende, como ejercicio del pensamiento crítico, la re-inscripción en lo público desde un nuevo sentido de participación

impulsada por movimientos sociales emergentes y la “semiótica de la calle”, es decir, el potencial significativo del acontecimiento en la cotidianidad cultural, política y social.

d) Decolonización del currículo. Integra la comprensión de la escuela como mediadora socio- cultural más allá de las funciones tradicionales de la transmisión y la reproducción del saber. Ello supone anticipar, en cierto sentido, la praxis de una sociedad multirreferencial, es decir, un modelo de organización curricular contra toda forma de dominación y una lectura ponderada de la herencia occidental junto con las emergencias históricas contemporáneas.

En ese tenor la perspectiva decolonial contribuye a posicionar conocimientos-prácticas y permite articular diversos temas (genero, raza, naturaleza, poder-saber) para poner fin al epistemicidio intelectual y cultural. Como proyecto político, la perspectiva colonialidad/modernidad/decolonialidad, invita a cuestionar todos los aspectos de la vida, desde conocimiento hasta los procesos del lenguaje (Lara, 2015:7). Por ello también representa la posibilidad de otros sujetos y geografías de enunciación, que revelan y denuncian la ceguera de paradigma de la modernidad desde la perspectiva de la modernidad misma, y es al mismo tiempo la plataforma de la pluriversalidad, de proyectos diversos provenientes de la experiencia de historias locales (Escobar, 2012: 63).

1.2. Decolonialidad y emergencia del sujeto social latinoamericano

1.2.1. Decolonizar el conocimiento de los territorios

Frente a los intensos procesos de desterritorialización impuestos por la crisis civilizatoria y el nuevo desorden mundial, que producen territorios en crisis y disputas por el territorio y la naturaleza (Haesbaert y Gonçalves: 2006), hoy en diversas partes de Abya Yala-Latinoamérica son cuestionados los paradigmas eurocentrico modernos y coloniales con otras aproximaciones epistemológicas, destacando que si bien se enuncian como propuestas contrahegemónicas de pensamiento, también se reivindican en la práctica política de numerosos movimientos sociales, pueblos, comunidades y organizaciones, en muy diversos ámbitos, como *una invitación a construir un Nos-Otros con la Tierra* (Reyes,

2018, Santos, 2005, 2018), subvirtiendo los lugares y geografías de enunciación del conocimiento. En otras palabras, se plantean como posibilidad de construcción de conocimiento, con lecturas de la realidad compleja por afuera del pensamiento hegemónico del paradigma dominante de las ciencias sociales. En la última década esta perspectiva se ve expresada y enriquecida por diversos procesos y movimientos sociales, políticos y epistemológicos latinoamericanos, de matriz indígena, afrodescendientes, desde los feminismos comunitarios y ecofeminismo (Leyva *et. alt.*, 2015; Cruz, 2017; Haesbaert, 2020). En ese mismo tenor Catherine Walsh (2007) lo expresa en los términos siguientes:

Estos son procesos que parten de la racialización, el colonialismo y la dominación con la exigencia de enfrentar lo que Manuel Zapata Olivella ha denominado como las cadenas que ya no están en los pies sino en las mentes. Estas iniciativas “casa adentro” ponen en debate y discusión la producción de saber local y ancestral, incluyendo sus consecuencias filosóficas, identitarias, ontológicas (subjetivas) y políticas. Estas iniciativas también han venido poniendo en consideración la producción intelectual-activista de personajes rara vez incluidos en las ciencias sociales nacionales y latinoamericanas, como Zapata Olivella y Manuel Quintín Lame en Colombia, Fausto Reinaga en Bolivia, Dolores Cuacuango y Juan García en Ecuador, entre otros, cuyos actos, discursos y escritos se dirigen a los procesos de liberación de su propia gente. Se busca la manera de que estos conocimientos y perspectivas epistemológicas penetren los espacios académicos de la universidad, rompiendo así los silencios e ingresando en el diálogo de pensamiento, tanto de las ciencias sociales como de otros campos disciplinares. Es abrir un espacio de diálogo desde Latinoamérica, como espacios de encuentro político, crítico y de conocimientos diversos. Un espacio de encuentro entre disciplinas y proyectos intelectuales, políticos y éticos que provienen de distintos momentos históricos y de distintos lugares epistemológicos, que tiene como objetivo confrontar el empobrecimiento de pensamiento impulsado por las divisiones disciplinarias, epistemológicas, geográficas, y la fragmentación socio-política que cada vez más hace que la intervención cívica y el cambio social aparezcan como proyectos de fuerzas divididas (109-110).

En síntesis, la estrategia decolonial representa una posibilidad, plural, abierta y crítica que construye pensamiento y conocimientos desde la otredad, desde la subalternidad, y por lo tanto es conocimiento que no encuentra su legitimación en el cientificismo, sino que se constituye como puente con las “minorías” históricas, políticas y culturales, de América.

Como ya lo había expresado Hugo Zemelman, este es un pensamiento que se construye en lo dándose, es un pensamiento no paramétrico (2011), que niega las realidades dadas, en sí es una propuesta crítica frente a las epistemologías políticas y éticas del norte hegemónico (Mignolo, 2003). La propuesta decolonial latinoamericana, responde en parte a la larga crisis de las sociedades y ciencias sociales contemporáneas, a partir de la crítica al logocentrismo como parte constitutiva del pensamiento moderno, asociada a la centralidad hegemónica del desarrollismo y geopolítica eurocentrista que se ubican en la *hybris del punto cero* (Castro-Gómez, 2005). Por ello se pretende un posicionamiento en la construcción del conocimiento transformador que cuestiona a las "ciencias sociales hegemónicas", para ir más allá de la configuración del ser-hacer-conocer determinada por la modernidad. Al respecto, vale la pena recuperar los retos planteados por Catherine Walsh (2007:110), y tener en cuenta para lograr un verdadero diálogo de epistemologías:

1. Como lo ha afirmado el intelectual-activista afroesmeraldeño Juan García (Walsh y García, 2002), los conocimientos que han sido considerados no-conocimientos. Es decir, poner en cuestión y tensión los significados mantenidos y reproducidos por las universidades en general y las ciencias sociales en particular, sobre qué es conocimiento, conocimiento de quiénes, y conocimiento para qué, es decir, con qué propósitos. También significa poner en cuestión y tensión la utilidad de teorías eurocéntricas para comprender la condición colonial, pasada y presente.
2. Igualmente es necesario considerar el posicionamiento de pensamientos / conocimientos otros, entendidos no como un pensamiento o conocimiento más que podría ser sumado o añadido al conocimiento "universal" (una suerte de multiculturalismo epistémico), sino como un pensamiento/conocimiento plural desde la(s) diferencia(s) colonial(es), conectado por la experiencia común del colonialismo y marcado por el horizonte colonial de la modernidad. ¿Es posible posicionar seriamente estos conocimientos en las universidades en general y en las ciencias sociales/culturales en particular? De posicionarlos, ¿cómo podemos asegurar que no llegarán a ser simplemente un conocimiento más, un elemento de la folclorización y, peor aún, una herramienta de manipulación y control político?
3. ¿Cómo pensar nuevos lugares de pensamiento dentro y fuera de la universidad? Lugares de pensamiento que permitan trascender, reconstruir y sobrepasar las limitaciones puestas por "la ciencia" y los sistemas de conocimiento (epistemología) de la modernidad. Lugares, que a la vez, pongan en debate, diálogo y discusión lógicas y racionalidades diversas.

La decolonización del poder-saber, la naturaleza y el territorio, es un proyecto epistémico y de praxis política comprometida socialmente, que busca vislumbrar y nombrar todas esas dinámicas de la vida cultural, social, política, económica y natural que ya no encuentran un lugar evidente en la configuración de la modernidad (Escobar 2018: 11). En ese sentido destaca la importancia de lo propio, lo local, lo situado, lo territorializado, para superar el pensar y dependencia eurocéntrica. Con un pensamiento que reivindique desde los territorios latinoamericanos, sus problemáticas y necesidades específicas. En palabras de Leticia García (2016):

El largo proceso de colonización europea estableció un patrón de colonialidad que se recrea hasta nuestros días en las prácticas sociales, políticas, económicas, culturales y académicas. Los supuestos que han caracterizado a la ciencia geográfica hegemónica basados en privilegios de sexo, de raza y clase, han dificultado la expresión de las espacialidades de los grupos de mujeres, de múltiples etnias, campesinos/as y de los que no encajan en el orden heterosexual dominante. Durante mucho tiempo las existencias espaciales de muchos 'otros' y de sus acciones concretas no fueron consideradas 'adecuadas' como objetos de estudio del campo de la geografía. La razón de sus ausencias en el discurso geográfico debe ser entendida por la naturalización de los discursos hegemónicos de la geografía blanca, capitalista, masculina y heterosexual, que niega esa existencia y también impide el cuestionamiento de la diversidad de saberes que componen las sociedades y sus más variadas espacialidades.

Este sería ejemplo de la creatividad negada, de un pensamiento situado y contextualizado socio-histórica y geográficamente para potenciar un proyecto cultural y político que termine con siglos de colonialidad y eurocentrismo. A propósito de la pertinencia de potenciar estrategias y pedagogías decoloniales desde el territorio latinoamericano, es necesario traer en sus palabras a Rolando Pinto (2007:188) que reafirma la emergencia porque :

A América Latina le urge pensarse desde otros lenguajes, desde otros contextos, rebelarse ante los paradigmas de la dominación, la reproducción y el control, de lo dado por las estructuras conceptuales que formalizan contenidos homogéneos. Hay que pensarla como continente que puede tener contenidos significantes abiertos a la multiplicidad, como horizonte posible para un nuevo movimiento gnoseológico, que reflexione en sí mismo, en un pensar no paramétrico. ¿Qué significa entonces el ser y estar de nuestra América? ¿Cómo descentrar los discursos para dar cuenta de la matriz cultural e histórica que

subyace en cada espacio territorial? ¿Cómo desentrañar su subjetividad más profunda, aquella silenciada por la dominación, aquella que es potencia y posibilidad, aventura y apertura?

Al respecto, con la enunciación de *decolonizar el territorio*¹⁶, se trata de posicionar y reconocerse como un planteamiento ontológico-ético, de compromiso y praxis política, que no sólo responde a una reflexión epistemológica o inquietud académica, sino que atiende a realidades sociales, epistémicas e históricas concretas, por lo que involucran profundas cosmovisiones y múltiples formas de estar y ser en el mundo, que dicho sea de paso, cuestionan el actual modelo civilizatorio. Porque el *decolonizar* implica un compromiso con la investigación, así como el crear y promover la *alfabetización multiepistémica*, entendida como aprendizaje y diálogo entre mundos epistémicos, es decir el diálogo entre una diversidad de enfoques y epistémicos/éticos/políticos, en la aspiración para representar un mundo pluriversal (Sundberg, 2017) y con *gramáticas otras y geografías otras* para la emancipación decolonial¹⁷ (Segato, 2016; Katuta, 2020; Haesbaert, 2021). Decolonizar el territorio es desde el conocimiento situado, encarnado y posicionado histórico y socialmente en entidades colectivas, comunidades humanas en su interacción estrecha con el mundo de lo vivo y lo no vivo. En palabras de Rogério Haesbaert:

Es necesario reconocer que colonizar -más como verbo que como sustantivo- es, en el mismo tiempo, una perspectiva de mirar/leer y experimentar/practicar el mundo. En otras palabras, la de(s)colonialidad, es mucho más que el resultado de una exigencia académica, un nuevo paradigma o “cuerpo teórico”, es una demanda de la vida de personas/grupos reales que nos convocan como *parceiros*¹⁸ en la búsqueda no solo de respuestas, sino también de acciones concretas que (nos) les ayuden en la construcción de

¹⁶ Referido a exponer la violencia ontológica e injusticias epistémicas ejecutadas por las epistemologías eurocéntricas tanto en la erudición como en la vida cotidiana.

¹⁷ El adjetivo “otras” se refiere a la reafirmación de otras éticas y epistemologías, otras ontologías: modos de ser, estar y de sentir; de establecer relaciones, de pensar la naturaleza, de construir identidades en los territorios, que han quedado invisibilizados en los estudios, teorías y conceptos eurocéntricos que no rescatan estas dimensiones o más aún no las han valorado como contribuciones válidas. Con base en la consideración de que distintos modos de producción producen narrativas y territorialidades distintas (espacio-tiempo), expresadas por diversas geo-grafías y cartografías. Es decir con prácticas y pensamientos distintos al mundo occidental, con raíces culturales afrodescendientes, indígenas y propias (Katuta, 2020). Dicha reivindicación es parte de los movimientos contemporáneos y también se ha incorporado en los discursos académicos cercanos a los movimientos.

¹⁸ *Aliados, amigos, compañeros, compas, camaradas; persona a quien se estima, se tiene confianza y valora afectivamente.*

otro mundo, y en la apertura de horizontes para otros mundos posibles... En un sentido amplio, en toda su etno y biodiversidad, podemos afirmar que la descolonización es, en la práctica, un proceso continuo de resistencia que acompaña, en diferentes niveles y escalas, toda la historia del capitalismo (*traducción propia*; 2021: 9).

Actualmente en AbyaYala-Afro-Latinoamérica, descolonizar también significa la reexistencia - en el sentido de resistir para defender la propia existencia- a todo tipo de dominación, expropiación y opresión que comienza en la vida propia y diaria (Haesbaert, 2021: 11) . A partir de la premisa de que el territorio es un producto social elaborado por las disciplinas de estudio y producto de las relaciones específicas de la misma sociedad, el territorio es además una realidad empírica, que se modifica o adecúa con la transformación social o época en la que se ha producido, usado y definido en función de los enfoques disciplinarios que lo usan: geografía, sociología, antropología, economía, ecología, psicología, lingüística, educación, artes plásticas, pedagogía entre otras (Llanos-Hernández, 2010; Reyes y López, 2012; Nates, 2013; Ramírez y Levy 2015; Capel, 2016). En ese sentido, se trata del reconocimiento de otras perspectivas en donde se ponga en diálogo el territorio en y con sus creadores, ahí donde la visión lineal del tiempo no silencie a otras formas de ser-pensar-estar, para abrirse a otras territorialidades y temporalidades que conforman los lugares, los países y por lo tanto los territorios. En palabras de Carlos Porto-Gonçalves

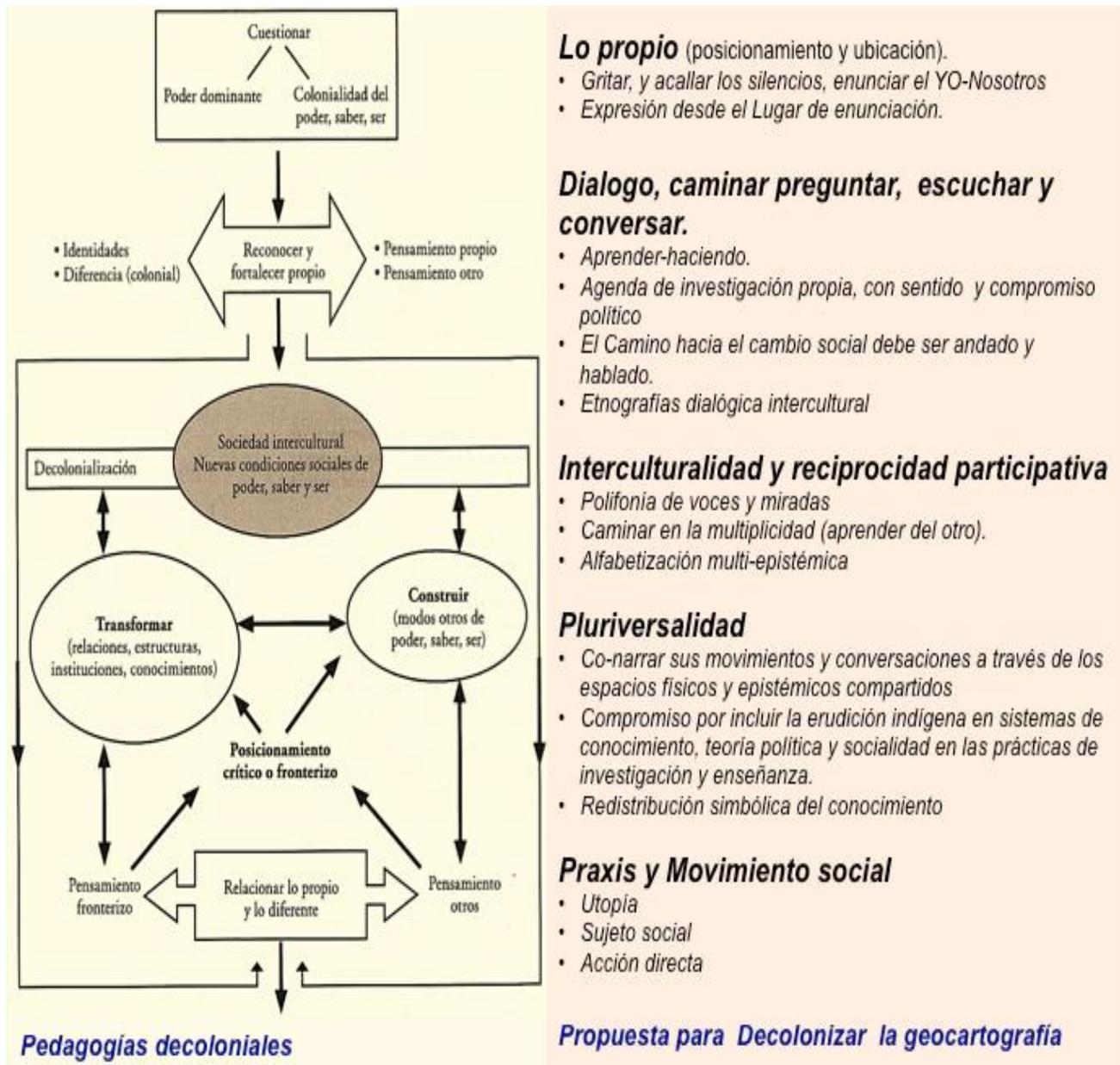
Sí el espacio es apropiado, marcado, grabado (geografiado), en el proceso histórico teniendo, así una historicidad, ese hecho nos impone la necesidad de tomar en serio esa geograficidad de la historia, incluso en el campo de las ideas y del conocimiento” (2009:123).

1.2.2. Decolonialidad del poder-saber y Pedagogías decoloniales

La decolonialidad también es una perspectiva basada en pedagogías decoloniales (**ver figura 1**), que promueven la generación de conocimiento con los actores y desde sociales, en tanto formas contrahegemónicas que promueven experiencias en el marco de una

reciprocidad, diálogo y ecología de saberes profunda. Por lo que se busca promover y ampliar la justicia cognitiva y la democracia epistémica, contribuyendo así a la (de)construcción de un mundo epistemológicamente más justo y solidario, como paso fundamental para disputar la construcción de sentidos no sólo para las palabras, sino para las categorías que sirven de base para la ciencia y el conocimiento. De lo que se trata es de contribuir a hacer otra ciencia social, que no divorcie el cerebro del cuerpo, la ética de la política, el hacer del pensar (Porto-Gonçalves, 2001, 2013; Macas, 2005; Walsh, 2007, 2014; Escobar, 2015; Rivera *et.al.* 2016; Fricker, 2017, Grosfoguel, 2018), parafraseando a Santos, no habrá justicia social sin justicia cognitiva (Santos, 2018).

Las **Pedagogías decoloniales** en Abya Yala-Afrolatinoamérica son praxis política. Desde ellas se elaboran sobre la construcción de horizontes culturales más allá de la modernidad, buscando rutas para la creación y fortalecimiento de pensamientos otros, emergentes desde las voces, subjetividades, historias, experiencias y memorias excluidas, ignoradas y opacadas por la modernidad eurocéntrica (Fernández, 2009). En ese tenor las pedagogías decoloniales, se ubican más allá del los sistemas educativos e institucionalizados y por fuera de los ámbitos académicos e investigativos formales. Son prácticas y proyectos político-epistemológicos, expresados por una diversidad de procesos sociales, históricos y productivos, que se constituyen a partir de colectivos, organizaciones, barrios, comunidades, asambleas y otros movimientos sociales (Walsh, 2009).



Lo propio (posicionamiento y ubicación).
 • Gritar, y acallar los silencios, enunciar el YO-Nosotros
 • Expresión desde el Lugar de enunciación.

Dialogo, caminar preguntar, escuchar y conversar.

- Aprender-haciendo.
- Agenda de investigación propia, con sentido y compromiso político
- El Camino hacia el cambio social debe ser andado y hablado.
- Etnografías dialógica intercultural

Interculturalidad y reciprocidad participativa

- Polifonía de voces y miradas
- Caminar en la multiplicidad (aprender del otro).
- Alfabetización multi-epistémica

Pluriversalidad

- Co-narrar sus movimientos y conversaciones a través de los espacios físicos y epistémicos compartidos
- Compromiso por incluir la erudición indígena en sistemas de conocimiento, teoría política y socialidad en las prácticas de investigación y enseñanza.
- Redistribución simbólica del conocimiento

Praxis y Movimiento social

- Utopía
- Sujeto social
- Acción directa

Fuente: Elaboración con base en Walsh, (2005) y Sundberg, (2014).

Figura 1. Pedagogías decoloniales como propuesta para decolonizar la geo-cartografía.

Las pedagogías decoloniales, se ocupan de los problemas vigentes y estructurales asociados al eurocentrismo, la colonialidad del poder, la geopolítica del conocimiento, la racialización, entre otros, es decir, se enfrentan a las diferentes formas en que se expresan los patrones de poder. Comenzando con la crítica a la historia heleno-céntrica, eurocéntrica y occidentalista, que concibe el proceso histórico de la humanidad desde una perspectiva evolutiva y lineal, concibiendo a Europa y Norte América como el centro y la culminación de la civilización humana, las pedagogías decoloniales se preocupan por analizar la historia de los pueblos excluidos, subalternizados y oprimidos desde una nueva perspectiva histórica capaz de fortalecer nuestras memorias y experiencias creativas y nuestros procesos existenciales (Ojeda y Cabaluz, 2010:152).

Por otra parte es importante resaltar que este planteamiento conlleva a estar alertas a múltiples proyectos epistémicos y éticos diversos. Por lo tanto, se entiende que la producción de conocimiento puede ocurrir al lado, en las fronteras y por fuera de la universidad o ámbitos institucionalizados centrales y oficiales. Si bien el pensamiento decolonial busca desvincularse de los marcos positivistas eurocentristas, lo hace también en el marco de los paradigmas occidentales, en procesos de diálogo y en la consecución de una pluriversalidad o encuentro de epistemologías diferentes. En el caso particular de las disciplinas geográficas:

Desde fines de los años 70 los geógrafos están tratando de lograr salir de esa escuela descriptiva, decimonónica, positivista y que fue herramienta de la dominación de nuestros pueblos en la cual muchos países todavía se encuentran especialmente donde los militares tienen el control cartográfico oficial y la geográfica académica y oficial es su apéndice, y los otros pocos están logrando resignificar y desarrollar saberes emancipatorios desde la geografía, dentro del quehacer geográfico académico y profesional. La geografía en Latinoamérica llegó tarde en la división académica del trabajo en las ciencias sociales y entro en el debate universal si es ciencia natural o social que es casi desde su origen con la aparición del hombre y la continua la tradición griega por ser nuestra tradición epistémica – civilizatoria (Delgado, 2014).

Es así que académicos, provenientes de diversas disciplinas, están construyendo espacios de diálogo sobre la necesidad de estudiar, analizar y proponer opciones a la denominada colonialidad del poder instaurada como cara invisible de la modernidad. Actualmente existen diversas propuestas para el pensamiento de "decolonizar las ciencias sociales" y campos de estudio; desde la epistemología, pedagogía, economía, geografía-cartografía, geopolítica, ecología política, trabajo social, psicología, comunicación, feminismo, interculturalidad, artes plásticas, urbanismo, arquitectura, migración, movilidad, entre otras disciplinas (Quintero, 2007, 2011; Noguera, 2004, 2012, 2019, 2020; Noguera y Bernal, 2014; Borsani, 2014, Zayas, 2014; Chasqui, 2016; Walsh, 2014, 2017; Quiroz, 2017; Soria, 2017; Sundberg, 2013; Radcliffe, 2017; Halverson 2018; Reyes 2018; Zaragocin *et al.*, 2018; Mansilla *et al.*, 2019; Mansilla, 2020).

Al respecto Hasbaert (2021) afirma que los aportes de una perspectiva latinoamericana, decolonial y situada en prácticas sociales sobre el territorio, se puede ubicar en tres enfoques:

- a) El territorio como el concepto geográfico más relevante para analizar las relaciones espacio-poder (influencia anglosajona y eurocentrada), sin embargo, ampliando el concepto del poder y dando gran importancia a su dimensión simbólica (las diferentes formas de construcción identitaria).
- b) Territorio relacionado con la escala primordial del cuerpo: el "cuerpo-territorio", originado principalmente a partir de las propuestas de investigadoras feministas (o ecofeministas) y del movimiento indígena, relación del poder de la corporeidad al mismo tiempo como objeto de ejercicio del poder y como sujeto (corporación) de resistencia.
- c) El territorio como sinónimo de espacio vital, humano y no humano --aunque ya sugerido (pero poco desarrollado) en los trabajos de algunos geógrafos (ontologías del territorio y derecho a la diferencia).

En la presente tesis se aborda la reflexión desde la noción de cuerpo-tierra territorio, surgida desde los pueblos originarios y campesinos así como las ontologías del territorio, entendidas como espacios vitales.

1. 3. Sentipensar el territorio desde las ontologías políticas

1.3.1. Sentipensar el territorio, derecho al territorio y a la diferencia

Desde los movimientos sociales se trata de posicionar formas alternativas de construcción colectiva de conocimientos, narrativas y representaciones territoriales, para la comprensión a cabalidad de las diversas dimensiones, escalas y componentes del territorio: lugares, geosímbolos, paisajes, sistemas de conocimientos, saberes locales, procesos bioculturales, prácticas y modelos culturales de la naturaleza, relaciones de poder, instituciones y sistemas normativos propios. En consecuencia, este planteamiento representa un acercamiento no sólo geográfico o biofísico, en donde se considera a la tierra – y el entorno natural- sólo como recursos o bienes dispuestos a utilizarse u ordenarse, sino que se fundamenta en identificar y visibilizar aquellas situaciones inherentes al territorio como las disputas, tensiones y conflictos, que son definidas por intensas relaciones de poder, a nivel de clase, género, sexo, etnia e intergeneracionales. Es el sentipensar el territorio.

Como resultado de dichos procesos se producen representaciones espaciales que cuestionan la hegemonía: cartografías insurgentes, cartografías no convencionales, ni cartesianas o contracartografías (Goulart, 2017; Surco, 2018; Kollektiv Orangotango, 2018), que son un ejemplo de cómo se está transitando de una epistemología donde la verdad era aceptada por una comunidad restringida de expertos (cartógrafos), a una epistemología de carácter político, donde todos los actores sociales tienen algo importante que decir sobre su propia realidad (Pájaro y Tello, 2014). Por lo tanto, el territorio de esa manera representa una posibilidad para valorar y visualizar el sentipensamiento de pueblos en su identidad socioterritorial y con otras ontologías: comunidades indígenas, campesinas, afrodescendientes, mestizas y barriales en empatía con sus espacios y lugares de arraigo, porque “son parte de” y no entidades externas a ellos (Jiménez, 1996).

Sentipensar el territorio, es una mirada de-constructivista y decolonial, donde los territorios, son lo que son y existen por las personas, sus colectivos y comunidades, sus organizaciones y por sus elementos, en tanto procesos relacionales de diálogo, encuentro, creación, y apropiación-reapropiación; contribuyendo así al reconocimiento de éticas y prácticas geo-cartográficas diferentes y en franca crítica al mundo occidental, moderno y eurocentrista. Desde ese posicionamiento, los conocimientos son recuperados mediante el registro, sistematización y expresión de representaciones que ayudan a visibilizar, reinventar y resignificar los lenguajes, las normas, prácticas, acuerdos y usos de los mismos, en otras palabras, es el sentipensar directamente con la mente, el cuerpo, con la tierra y los territorios desde sus propios protagonistas. Es una proposición para explicar el mundo con ontologías y epistemologías de la diferencia y con una práctica territorializada de acción política (Escobar, 2014, Haesbaert, 2020b).

En la geopolítica del conocimiento la categoría de *construcción y apropiación colectiva del conocimiento territorial*, es un elemento central para la perspectiva decolonial. En nuestro caso se concreta en el concepto de territorio, considerando que es un constructo teórico conceptual, normativo, empírico y analítico en constante cambio y renovación resultado de la articulación disciplinaria y transdisciplinaria, resultado de las relaciones sociales y por lo tanto en permanente construcción. Aunado a que actualmente, también es un sustantivo crítico y de praxis política de los movimientos sociales latinoamericanos por el cuidado y defensa de los territorios que a decir de Mansilla y colaboradores (2019: 1) “contesta la razón moderno-capitalista- colonial-patriarcal de las ciencias, disputando espacios para la producción de conocimientos geográficos -indígenas, campesinos, afrodescendientes-, que comúnmente han sido negados”. En ese sentido la aproximación al concepto de territorio se realiza considerando tres lecturas posibles (Haesbaert, 2020b: 141):

1ª. El territorio como categoría de la práctica y ética política, involucra el concepto de territorio en sentido común, como se propone en la vida cotidiana de la mayoría de los grupos sociales, cerca de lo que los antropólogos llaman la categoría nativa.

2ª. El territorio como categoría normativa, es el que, más que tratar de responder "qué es" el territorio, revela "lo que debería (o debería) ser". Esta perspectiva aparece, por ejemplo, en las llamadas políticas territoriales del Estado.

3a. Finalmente, el territorio puede verse como una categoría de análisis, un enfoque prioritario en la esfera académica, en qué territorio se transforma en un concepto teórica y metodológicamente elaborado a través de la reflexión intelectual.

Sirva la precisión anterior para establecer distancia de una mirada cartesiana y convencional del territorio (anglosajona o eurocentrada) y, para resignificarlo con un acercamiento contemporáneo e integrador y desde una perspectiva crítica, deconstruccionista, interdisciplinaria y desde los movimientos sociales en México y en Abya Yala-Afro-Latinoamérica. Continuando con ese orden de ideas, entonces la problematización del territorio pasa por considerar la praxis y las utopías concretas que ahí concurren: teoría, acción y reflexión, es decir una práctica comunitaria transformadora y liberadora en movimiento permanente. Es el ejercicio de la teoría y práctica desde lo comunitario para aprehender y entender los procesos y ejercicios de la multiterritorialidad en los territorios, que son expresión de Pueblos, Culturas y Naciones originarias, y contemporáneas: indígenas, campesinas, afrodescendientes, mestizas, urbanas, rurales, rur-urbanas, barriales entre otras. Es la movilización social por el cuidado y defensa de los territorios de la vida cotidiana, fundamentalmente expresada por la existencia y reafirmación de otros modos y formas de vida no occidental, dando lugar a otros mundos u otras ontologías políticas relacionales (Escobar, 2015). Ahora se trata de:

Replantear la comprensión geográfica de lo geopolítico ya no únicamente en el ámbito de la organización de escala global o nacional sino también desde los espacios domésticos, diarios y/o del habitar. Así, la "geopolítica de lo cotidiano" es algo que ocurre afuera del ámbito académico, de los discursos geopolíticos/diplomáticos, es decir, de los espacios tradicionales de la investigación de la geopolítica... Desde esta perspectiva, una geografía visitada desde lo cotidiano, del espacio del habitar, puede ser una respuesta de resistencia -es decir, como espacio de resistencia- a lógicas de escala normativas amplias que poco o nada dialogan con el diario vivir (Nuñez y Benwell, 2019:162).

En consecuencia los movimientos sociales, son luchas ontológicas y no sólo políticas y/o epistemológicas (Escobar, 2015), constituidas a partir de la expresión de algunos de los siguientes elementos:

- Un entendimiento propio de la vida.
- Estrategias políticas de avanzada.
- Una aguda conciencia de la coyuntura planetaria.
- Una utopía realista con relación a la gran multiplicidad de entramados humanos-naturales.

En dichos procesos sociales, es posible reconocer las diferentes miradas de otros mundos, otras formas de ser y estar; percepciones y representaciones de los mismos, en tanto hechos sociales y de reivindicación en sus diferentes expresiones: territorios espirituales, sagrados –simbólicos-, territorios materiales e inmateriales, territorios vividos, territorios agrarios y agrobiodiversos, de usufructo, territorios locales, comunitarios, bioculturales y también territorios inmersos en la disputa, los conflictos y las tensiones, en ocasiones violentas y dolorosas.

Es ahí, donde se encuentran los territorios de vida, donde se existe, resiste y re-existe a partir de la existencia misma y de la diferencia, a contracorriente de la expoliación y destrucción de las geopolíticas modernas y desarrollistas impuestas por proyectos hegemónicos transnacionales que sólo están provocando la muerte del ambiente y de la humanidad (Porto-Gonçalves, 2009, 2013). Asumir este orden de ideas es cuestionar sobre el impacto que tiene la concepción moderna de la política cuando esta no queda restringida sólo a los humanos.

En palabras de Arturo Escobar :

Cuando se está hablando de la montaña, o una laguna o río, como ancestro o como entidad viva, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir desde animales a montañas y pasando por espíritus). Consecuentemente, el terreno de la política se abre a los no-humanos.

La ontología política en los territorios busca visibilizar las múltiples formas de ‘mundificar’ la vida, mientras que la práctica política ontológica contribuye a defender activamente estos mundos en sus propios términos. Una ontología relacional puede definirse como aquella en que nada (ni los humanos ni los no-humanos) preexiste las relaciones que lo constituye. Todos existimos porque existe todo.

Aunque estas ontologías caracterizan a muchos pueblos étnico-territoriales, no se encuentran limitadas a estos. Dentro de esta compleja situación, las luchas por los territorios se convierten en lucha por la defensa de los muchos mundos que habitan el planeta (2015: 33).

Por ello la actual disputa por los territorios, implica el ejercicio pleno de los derechos territoriales –en tensión constante con los Estados nacionales- porque conlleva el proceso de entendimiento, construcción y representación, a la visibilización de ontologías, cosmovisiones, geopolíticas y ecologías de saberes, que proponen fortalecer alternativas de defensa y gestión social (Escobar, 2015, Oslender, 2002, 2017). Porque es ahí donde el territorio se instituye como sujeto de derechos y superando su condición de víctima del estado y por entidades supranacionales promotoras del despojo y destrucción (Porto-Gonçalves, 2001; Escobar, 2015; Ruíz, 2017; Mavisoy, 2018), para identificar los factores que permiten entender y expresar estos procesos, en tanto narrativas dialógicas y pluriversas en diálogo con las disciplinas académicas para enriquecer el conocimiento y relación con el territorio. Coincidiendo con Carballada

Desde América es posible aproximar con más certeza la relación relato – identidad – territorio, desde narrativas que se apoyan en elementos variados como naturaleza, paisaje, ambiente construido, cultura y etnicidad, los factores económicos, las formas de la desigualdad y las básicamente singulares fronteras entre el nosotros y ellos. La identidad territorial se apoya en la conjunción entre el medio físico, la historia y la continuidad social (2015: 5).

1.3.2. Ontología política en el territorio

Así, con esas posturas comunitarias se fundamentan **el ejercicio de las territorialidades-poder del sujeto político comunitario**, en las relaciones de interdependencia e integralidad, de articulación e interacción social, con las formas organizativas propias y en la permanente construcción-negociación de las diferencias entre un *Nosotros* en reciprocidad con *los otros* presentes en los territorios. Ese es precisamente el eje de aproximación que se propone problematizar, considerando el contexto oprobioso y desgarrador que imponen los megaproyectos neoliberales y de muerte, con sus impactos y aceleradas transformaciones que destruyen en su imposición la vida de las personas, pueblos, culturas diversidad biológica y territorios.

Por lo anterior se considera que, el territorio es la expresión concreta del poder social de las comunidades indígenas y campesinas en sus modos de vida específicos u ontologías no occidentales, como práctica ética y política socialmente comprometida. Desde la espacialidad de lo comunitario se crean territorios y territorialidades, por ejemplo al narrar y representar el espacio, este es semantizado, es renombrado y adjudicado en propiedad o en usufructo (límites, fronteras, soberanía, gobernanza), el espacio se vuelve territorio y a su vez es atributo y referente de identidad cultural; y por lo tanto se vuelve un espacio fuente de conflictos, de negociaciones, de disputas y resistencias en la geopolítica local (Giménez, 1996, 1998; Zambrano, 2001; Fernández, 2009; Porto-Gonçalves, 2009; Rodríguez, 2015, Azamar y Rodríguez, 2020; Rodríguez, 2020). De esa manera el espacio deja de ser una entidad abstracta de análisis geográfico, para expresarse de forma tangible, de acuerdo con Paul Claval:

El espacio de los geógrafos ya no es una extensión natural o soporte de la vida social. Es un dato sensible donde se yuxtaponen zonas repletas de objetos y seres, y áreas que parecen vacías. Se compone de lugares y territorios a los que los hombres otorgan su afectividad. Es un teatro, las obras que hay, se representan en ambientes que varían en función del decorado formado por los paisajes. La escena que aprenden los geógrafos combina la materia, lo vivo, y lo social. Para ellos son realidades dadas simultáneamente. Tienen un sentido para los seres humanos que las habitan. El espacio está compuesto por

lugares y territorios con sentimientos: el lamento, la nostalgia y el horror, a veces, disputan con la alegría de vivir, la felicidad y la armonía (Claval, 2002:34).

Con base en los argumentos expuestos, entonces el concepto de territorio es polisémico, también tiene múltiples dimensiones, escalas, usos y tipologías, así como perspectivas de estudio. Es flexible y también puede ser efímero, momentáneo, se crean y desaparecen, por ello el territorio es producto de relaciones de poder (Raffestein, 1993), con multiplicidad de poderes que interactúan e impactan en los espacios. Lo cual sugiere la idea de territorios, dinámicos, flexibles, móviles, de baja definición o esporádicos –superposición de diferentes territorios en un mismo espacio, que se crean y desaparecen. Incluso algunos autores proponen la existencia de territorios red, continuos (contiguos) y discontinuos -unidos por puntos, se presentan en diferentes escalas de análisis- y cíclicos (Sack, 1986, citado en Haesbaert, 2011).

Retomando la síntesis propuesta por Montañez y Delgado (1998:122-123), el territorio es:

1. Toda relación social tiene ocurrencia en el territorio y se expresa como territorialidad. El territorio es el escenario de las relaciones sociales y no solamente el marco espacial que delimita el dominio soberano de un estado.
2. El territorio es una construcción social y nuestro conocimiento de este implica el conocimiento del proceso de producción.
3. El territorio es un espacio de poder, de gestación y dominio del estado, de individuos, de grupos y organizaciones, de empresas locales, nacionales y multinacionales.
4. La actividad espacial de los actores es diferencial y, por lo tanto, su capacidad real y potencial de crear, recrear y apropiarse territorio es desigual.
5. En el espacio ocurre y se sobreponen distintas territorialidades locales, regionales, nacionales y mundiales, con intereses distintos, con percepciones, valoraciones y aptitudes territoriales diferentes que generan relaciones de complementariedad, de cooperación y de conflicto.

6. El territorio no es fijo, sino móvil, mutable y desequilibrado, la realidad geosocial es cambiante y requiere permanentemente reorganización territorial.

7. El sentido de pertenencia e identidad, el de conciencia regional al igual que el ejercicio de la ciudadanía y el de la acción ciudadana solo adquieren existencia real a partir de su expresión de territorialidad. En un mismo espacio se sobre ponen múltiples territorialidades y múltiples lealtades.

Para el presente trabajo, es importante resaltar también otras funciones del territorio, entre ellas: de abrigo o refugio, proveedor de bienes y recursos naturales y sociales, fuente de control político-administrativo y de apego, arraigo o referencia simbólica identitaria (Giménez, 1996, Bonfil, 1989). Por ello es importante precisar el concepto de territorio que usamos para nuestra investigación y desde qué bases epistemológicas se realiza la reflexión.

Con ello se está en posibilidad de reconocer y visibilizar una conceptualización del territorio desde la construcción social del espacio que crean viven y representan las propias personas –los actores locales-, no las de los poderes centrales que imponen-diseñan desde afuera o desde el conocimiento especializado y técnico (Lefebvre, 1991). En coincidencia con Rogério Haesbaert

En “América Latina”, mirar primero la geografía, el espacio o el territorio... nunca es pensar en el espacio solo en abstracción racionalidad de su funcionalidad, no sólo en la fría rigidez de su materialidad. El espacio, entre muchos de nosotros que luchamos por escapar de la colonización “progresiva” / extractiva, se densifica permanentemente para otro tiempo, para otra historia que nunca disocia su enfoque de la concretización espacial en el presente efectivamente vivido (2021: 21-22).

Capítulo II

El territorio como construcción social

CAPÍTULO II

El territorio como construcción social

En el presente capítulo se elabora sobre la base de una propuesta para **(De) Construir el concepto contemporáneo de Territorio**. En la primer parte se expone una revisión por las diferentes nociones, acepciones y usos por las que ha transitado el concepto de territorio, en ese sentido, como resultado de los contextos disciplinarios y sociohistóricos concretos, considerando tres elementos:

a) **El Territorio, espacio construido y apropiado socialmente**. Se transita por diversas nociones de territorialidad-territorio: de la geografía clásica (nociones de soberanía, jurídica-poítica, control militar de recursos), hasta la sociología de los territorios con territorialidades emergentes, con la finalidad de superar la división ontológica entre la naturaleza y la cultura, como si fuera universal a todos las culturas y territorios, arraigada en el pensamiento moderno occidental e impuesta a través de prácticas discursivas de la geografía positivista.

b) **Noción contemporánea de territorio**. Se propone una noción interdisciplinaria e integradora del territorio en tanto realidad empírica anclada en los procesos de construcción y apropiación social de los territorios, pero fundamentadas en experiencias de etnicidad, identidad y diferencia cultural. Así se está en posibilidad de hablar de ontologías territorializadas, territorios en movimiento, territorios alternativos, territorios de apropiación socioidentitaria y productiva del territorio expresados en clave comunitaria.

c) **Emergencia de los Territorios de Vida**, se reflexiona sobre las múltiples formas y experiencias territoriales, que se registran como la emergencia de las *geo-grafías comunitarias*, en tanto conocimientos y experiencias concretas de vivir los territorios. Lo cual conduce a la visibilización de los denominados territorios de vida, que a su vez adquieren diferentes expresiones territoriales.

2.1. (De) Construir el concepto contemporáneo de Territorio

2.1.1. Revisión histórica-conceptual. Principales nociones y aportes clave

Se parte de la consideración de que el territorio es un constructo social: teórico, metodológico y con un referente empírico que explica y describe el desenvolvimiento espacial de las relaciones sociales que establecen los seres humanos en los ámbitos cultural, social, político o económico. En ese sentido se explora el concepto de territorio como un conocimiento que se construye desde diferentes disciplinas académicas (geografía, economía, sociología, antropología, derecho, psicología, pedagogía, lingüística, filología, biología, ecología política, entre otras), por lo tanto sus contenidos, enfoques, cambios de significado y acercamientos cambian conforme se transforman las relaciones sociales de las comunidades académicas y sociales que lo construyen y usan (Llanos-Hernández, 2010: 207).

En virtud del argumento anterior no extraña que, debido a la antigüedad de su uso y a la gran cantidad y diversidad de aportaciones individuales y disciplinarias recientes, el territorio se haya conceptualizado y estudiado de manera diversa. Así, dependiendo de la disciplina que lo aborda él territorio adquiere matices diferenciados, aunque los intercambios también son muy frecuentes, con gran cantidad de lecturas y preguntas comunes; por lo que en el contexto contemporáneo su reflexión demanda aproximaciones interdisciplinarias y hasta metadisciplinarias (Capel, 2016: 5).

En los últimos años se han realizado revisiones al concepto de territorio, desde el acercamiento histórico, la relación que guardan con las ciencias sociales, y por supuesto desde los acercamientos disciplinarios y epistemológicos: sociológicos, antropológicos, geográficos, geopolítica, economía, entre otros (Rodríguez y colaboradores, 2008;

Rodríguez, 2010, 2015; Llanos-Hernández, 2010; Haesbaert (2011); Reyes y López (2012); Barabas, 2014; Ramírez (2014); Ramírez y Levy (2016); Cabrera y Licona (2016); López y colaboradores (2016) y Capel (2016). A continuación se presenta una síntesis de la revisión a las diferentes nociones, acepciones y usos por las que ha transitado el concepto de territorio, para lo cual se realiza una línea histórica y conceptual (**ver figura 1**), en la que se indican las temporalidades clave y conceptos emergentes, que indican el uso, adaptación y resignificación del concepto territorio, con base en distintas disciplinas y enfoques.

• **Territorios naturales.** Desde una mirada naturalista y ecológica, la primera idea del territorio, se refiere a la etología y comportamiento animal, el hecho primario de los animales. El animal territorial, el humano territorial, que usurpa, y defiende un entorno físico con igual o peor ferocidad como cualquier especie zoológica. Idea asociada por supuesto a la justificación de la defensa territorial. La territorialidad introduce una agresividad en el comportamiento cuando se supone amenazada la propiedad territorial, individual y colectiva (Boiser, 2001). Considerando las territorialidades animales, desde la biogeografía; en ese tenor el territorio aparece como soporte biofísico e interacción de las sociedades humanas con su entorno (litosfera, hidrosfera y atmósfera, es decir el medio ambiente o medio geográfico). Georges Bertrand trató de dar un enfoque geográfico a los conceptos de ecosistema, desarrollando los de geosistema, geofacies y geotopo (Bertrand, citado en Capel 2016).

• **Territorio y origen de los Estados-nación**¹⁹. Su origen es inherente al surgimiento de los Estado nación, desde el siglo XV y XVI (Porto-Gonçalves, 2001) y hasta mediados del siglo IX, se mantuvo dicha noción. El concepto del territorio tiene su arraigo en la concepción convencional ligada al surgimiento y devenir de los Estados-Nación (geopolítica: militar, conocimiento, control, dominación, colonizar, soberanía y jurisdicción administrativa), con la predominancia de las nociones jurídicas, políticas, administrativas de propiedad y bajo la influencia del determinismo económico, siempre asociado a la idea de modernidad, desarrollo y progreso.

• **Región y predominancia de la visión economicista asociada a paradigma de desarrollo:** modernidad, progreso, civilización, y su instrumentalización a través de las regiones económicas como políticas de estado en sociedades liberales. En la región económica el espacio

¹⁹ La palabra “territorio” procede del latín *territorium*, y se encuentra en castellano, al igual que en francés, por lo menos desde el siglo XIII. La primera acepción que señala el Diccionario de la Real Academia Española es ésta: “1. Porción de la superficie terrestre perteneciente a una nación, región, provincia, etc”; como en latín. De manera similar hacía el *Dictionnaire de l'Academie* en Francia, que en la edición de 1798 ponía énfasis en lo jurisdiccional: “*espace de terre qui depend d'une juridition*”; lo cual se mantenía todavía en la de 1835: “*espace, étendue de terre que dépend d'une empire, d'une principauté, d'une seigneurie, d'une province, d'une ville, d'une juridition*”. En 1932 se añaden los sinónimos que tiene y son: “*zone, terre, pays, partie, circonscription, district, province, contrée, domaine, fief, propriété, sol, patrie*”. En una edición posterior se añadió asimismo “*zone dans laquelle vivent les animaux*” (Capel, 2016).

se subordinó a las pautas que le imprimió el sentido de un tiempo vinculado a los procesos de acumulación. Es el tiempo de la modernidad el que hizo del espacio un receptáculo sobre el que descansan las acciones sociales de los seres humanos (Llanos Hernández, 2010: 210-212). A partir de los años 1960, el concepto de región se convirtió en el área para la aplicación de política de desarrollo económico, y también para la puesta en marcha de estrategias de regionalización, para conseguir el equilibrio territorial de los Estados. En la década de los años 70, el paradigma del desarrollo (estado de bienestar) fue desplazado por el de las economías de mercado en su fase neoliberal. Nuevas dinámicas y procesos de mundialización-globalización detonaron cambios en los territorios específicos (política, cultural, social, economía).

• **Procesos territoriales y crítica a la modernidad.** En los años 1970 y 1980 la región y la regionalización dejaron de tener la prioridad anterior en lo que se refiere a las políticas económicas, y el territorio pareció un concepto más adecuado por más neutro y flexible. El concepto de territorio se fue llenando cada vez más de contenido social, pasó a concebirse como espacio social y espacio vivido. Pasó a ser un concepto interdisciplinario. Surgen procesos transnacionales, es la transnacionalización del territorio, más flexible, poroso entre otras nociones. Es la emergencia de lo local, de lo específico, son los espacios de solidaridad. Al ir más allá del reduccionismo disciplinar económico se constituyó en una categoría para el análisis de los múltiples procesos sociales. De ser un concepto que refería las condiciones fisiográficas de un Estado-nación y un soporte político-geográfico de las relaciones de producción, paso a ser un concepto que requiere un acercamiento desde la multidisciplina y la complejidad. En esta temporalidad el territorio es un elemento esencial de la geografía política, la unidad administrativa, donde se centran las relaciones de poder (dominación, control, subordinación, explotación, apropiación, entre otras).

• **Globalización y emergencia de los territorios en disputa.** *El Territorio*, es el espacio construido y apropiado socialmente, esta noción es influenciada por el fenómeno de la globalización en su fase neoliberal y posmoderna, incorporando las nociones y conceptos de lugar, no lugares, territorios en red, fluidos y efímeros, es *el fin de los territorios frente a procesos de territorialización, desterritorialización, y reterritorialización*, (Deleuze y Guattari, 1997; Llanos-Hernández, 2010; Haesbaert, 2011; Santos, 2011; Cabrera y Licona, 2016; López *et. al.* 2016).

• De cara a los procesos de la globalización cultural y económica se presenta un vuelco al espacio concreto, como espacio social, espacio producido socialmente. Donde las relaciones identitarias, de proximidad y de las personas se manifiesta en su especificidad y heterogeneidad. Desde la geografía crítica, antropología y la sociología, se comparte una concepción del territorio –política y administrativa- como el escenario de poder, de gestión y de dominio del Estado, de individuos, de grupos, organizaciones y de empresas locales, nacionales y multinacionales, pero también como una superficie terrestre demarcada que conlleva una relación de posesión por parte de individuos y grupos y que contiene límites de soberanía, propiedad, vigilancia y jurisdicción (Capel, 2016: 9). Así se presenta la noción de territorios en conflicto y disputa, por el ejercicio de sus territorialidades múltiples. De un concepto monodisciplinario a uno interdisciplinario –e indisciplinarlo-, que permite el estudio de nuevas realidades sociales, en el contexto de la globalización, logrando imprimir una relevancia central a la dimensión humana-cultural-espacial de los procesos sociales que estudia (Llanos y Hernández, 2010).

• **Territorio como referente empírico: espacio social de apropiación e identidad cultural.** Con la relevancia de sujetos, actores y movimientos sociales, emerge la vida cotidiana, los tiempos cíclicos, los tiempos circulares, ya no lineales. Por ello el territorio no es algo dado, sino que es construido por el hombre, es una construcción social y cultural, en donde las temporalidades y espacios simultáneos producen y reproducen la organización de la vida social, económica y cultural. En esta noción los componentes principales del territorio son “su componente espacio social y su componente espacio vivido”, donde lo territorial se convierte así en el espacio vivido, modelado por el hombre, en función de sus necesidades. El territorio pasa a ser considerado como un producto social, con elementos simbólicos que crean identidad. (Capel, 2016: 11-12).

• **Sociología de los territorios.** Desde la sociología se utilizó ampliamente el territorio, como soporte o contenedor de los fenómenos y relaciones sociales, y sobre la producción de lo social. De esa manera se puso énfasis en la ciudad como un ecosistema, el ecosistema urbano. Ahí las relaciones sociales desbordaron las fronteras de la comunidad, de la nación entrelazado a otros espacios simultáneos. Se trastocaron las nociones de tiempo-espacio y simultáneamente se ha desarrollado también una sociología del territorio y una antropología territorial; desde la arquitectura y el urbanismo, la ingeniería, la agronomía y otros saberes técnicos aplicados, se ha hablado de ciencias del territorio.

• Desde la geografía social autores como Henri Lefebvre (1971) y Milton Santos (1990) se hace énfasis en el análisis territorial y sus vínculos con los problemas y procesos sociales, que caracterizan a esta corriente de investigadores por su compromiso con la sociedad: “Los geógrafos se deben preparar para sentar las bases de un espacio verdaderamente humano, un espacio que una a los hombres por y para su trabajo” (Santos, 1990), es decir, esta corriente reivindica el compromiso social y político de la geografía. Lefebvre toma como centro de sus reflexiones la producción del espacio social, el cual está definido tanto por las relaciones de producción (como la división del trabajo y su organización jerárquica) como por las relaciones sociales de reproducción. Las relaciones de producción y reproducción están cohesionadas por representaciones simbólicas, que incluyen significados, signos y lenguaje (Lefebvre, 1991).

• La producción y reproducción social son procesos entrelazados que implican la transformación de la superficie terrestre: producir es producir espacio, como menciona Santos (1990). En este sentido, el espacio es un conjunto indisociable y contradictorio de la forma y su contenido, constituidos por “sistemas de objetos” y “sistemas de acción”. Los sistemas objeto se refieren a la materialidad del espacio geográfico, como los elementos naturales y los objetos sociales (edificios, calles, infraestructura) que son expresiones de las relaciones sociales que les dieron origen, lo que los vincula a los “sistemas de acción”, es decir, los procesos sociales referentes a la interacción de los actores, que expresan relaciones de poder y su inserción en circuitos socio-económicos. La relación dinámica entre los sistemas, objetos y acciones son expresión de la movilidad de las relaciones sociales que producen de los espacios.

• **Antropología de los territorios.** Al territorio se accede a través de una mediación simbólica significativa, que no sólo está determinada por las condiciones físicas del territorio, sino por la cultura e identidad –lenguajes y símbolos (el territorio como inscripción de las culturas e identidades socioterritorializadas). Por lo que el territorio sólo es comprensible desde los códigos culturales en los que es producido (Giménez, 1998). Así se pasa de una perspectiva investigativa de estudios “del territorio” a “estudios en él y con él territorio”. Cuando la abstracción del espacio cobra vida en el territorio, se perciben materializadas todas las relaciones que establecen los hombres y mujeres en la formación de las sociedades, por el territorio se van a desplazar las acciones de tipo político, social, económico, o cultural, pero estas relaciones reproducen también una condición de apropiación, de dominio, de explotación. Dicha noción recupera los conceptos de lugar y paisaje. Así se llega a las nociones del territorio como construcción y apropiación social de identidades socioterritoriales e inscripción de la cultura (antropología del territorio). En el territorio se expresan las relaciones de poder, las prácticas espaciales y temporales, nunca son neutrales en las cuestiones sociales. Siempre expresan su contenido de clase o social, y en la mayor parte de los casos constituyen el núcleo de intensas luchas sociales (Gonzalvez, 2001: 265).

• **Neoliberalismo y globalización tecnológica, desnacionalización y transnacionalización.** El territorio es un actor directo en los procesos económicos, sociedad y ciudades del conocimiento, ciudades inteligentes o *smart citys* (*clustering* innovación del conocimiento y ventajas competitivas para la elaboración de bienes e insumos). Así también se presenta la emergencia de territorios instrumentales, competitivos, industrializados, territorios transnacionalizados. Surgen los territorios como superficies continuas, también emergen los territorios red, de flujos e interconexiones, territorios contiguos, con nodos y lazos, son los mismos espacios con funcionalizaciones diferentes, divergentes y opuestos (multiterritorialidad). Se ha pasado también a una reflexión sobre el carácter multiescalar del territorio, multidimensional, a la jeraquización de territorios, a la autonomía de lo local y por supuesto su relación con lo global. Así surgen conceptos como transterritorialidad, multiterritorialidad, desterritorialización, y reterritorialización.

• El territorio es considerado en una relación dialéctica, es decir como producto y condicionante de las relaciones sociales. En dichas luchas el papel de la historia como memoria de los pueblos es reivindicada permanentemente en los imaginarios territoriales, así como en complejos procesos de apropiación simbólica idetitaria. De esa manera emergen los territorios vivos, en donde la coexistencia de diversidad de actores sociales se hace presente. En esta fase se privilegia la noción de “lugar”, por el de territorio; donde el lugar es el lugar es el espacio vivido, que es percibido a través de los sentidos, de los valores, sensaciones y de la experiencia de los individuos y los grupos sociales (Escobar, 2010: Tuan, 2007). Su valor depende del significado atribuido por la sociedad por lo que el espacio geográfico es significativo sólo en función de su significado que la sociedad le atribuye. En esta perspectiva, también se retoma la noción de “paisaje” en tanto la morfología se constituye por la experiencia y los aspectos simbólicos (Rodríguez *et. alt.*, 2008: 4).

• **Territorios en la posmodernidad.** Se enfatizan las relaciones entre las sociedades humanas y sus territorios. Desde la geografía crítica se argumenta que en la relación entre naturaleza y sociedad hay una doble interacción: la actividad humana cambia la forma de la naturaleza, lo que

implica que la mediación es a través del trabajo, el cual está estructurado social e históricamente. El trabajo humano definido por relaciones sociales es el principal agente de transformación de la naturaleza y de la producción del espacio. Así, la reproducción del espacio es parte del proceso complejo y contradictorio de la acumulación capitalista (Harvey, 2007) y donde el espacio expresa una doble condición, ya sea como concreción de las actividades de la sociedad en su conjunto y como proceso determinado por el conjunto de las relaciones sociales de producción. En este sentido, el espacio es producido como lugar de la acumulación de capital al mismo tiempo es el producto, medio y condición de esa acumulación, es pues, un integrante de la dinámica reproductiva del capitalismo y como un instrumento privilegiado de reproducción del sistema social, elementos fundamentales para la comprensión del espacio-tiempo tanto de las formas hegemónicas como de las alternativas desde los actores subalternos, que producen un desarrollo espacial desigual como parte del proceso de reproducción del capital.

- Ahora se considera que no existe un territorio en sí, sólo existe un territorio para alguien que puede ser un actor social, tanto individual como colectivo, que lo influye desde la planeación y el ordenamiento territorial, hasta el decoro del hogar o el acceso a los recursos (Nates, 2010). Así emergen los territorios con gran tensión social, recuperando la importancia de las localizaciones, los límites y las distancias. Los cuales se encuentran disputa, conflicto; donde los territorios son instrumentalizados y atravesados por el sentido lineal del tiempo, que también influye en las sociedades. La vida social se abre a un abanico de posibilidades, opciones y acciones de los seres humanos, lo que implica la posibilidad de la fragmentación o nuevas integraciones de territorios. Por supuesto también obliga a modificar las metodologías y formas de acercamiento, donde las geografías y monodisciplinas no alcanzan a explicar.

- **Espacio territorio y lugar.** En términos estrictos, la categoría espacio es más amplia que la de territorio (Lefebvre, 1991) utiliza el concepto de espacio social como aquel que contiene las relaciones sociales de reproducción, las relaciones de producción y las representaciones simbólicas. Es importante señalar que este autor consideraba que no había solamente un espacio social sino muchos conjuntos de espacios sociales. En esta perspectiva, Fernandes (2009:39) señala que la conformación de los territorios resulta de una fragmentación y construcción del espacio. En palabras de Raffestin (1993) el territorio es el resultado de una acción conducida por el actor que se apropia de un espacio. De ahí que el territorio se forma a partir del espacio.

- Por otra parte Agnew (2008) define la categoría lugar como el espacio cultural y geográfico donde se concretan las relaciones y actividades cotidianas, que permiten una identificación clara con una comunidad y con el paisaje. El concepto de lugar refiere a tres elementos: la localidad, que se refiere a los marcos formales e informales dentro de cuales están constituidas las interacciones sociales cotidianas. La ubicación, que es el espacio geográfico concreto que incluye la localidad que está afectada por procesos económicos y políticos que operan dentro de un marco más amplio /regional, nacional y global) y, por último, el sentido de lugar que refleja la orientación subjetiva que se deriva del vivir en un lugar particular (Oslender, 2002).

- **Ontología política de los territorios y movimientos sociales.** Desde la geografía social y crítica en diálogo con la sociología y antropología, quienes han abordado temas de estudio que

frente a la expoliación e instrumentalización de los territorios latinoamericanos, se observa la emergencia y papel protagónico de los actores, sujetos y movimientos sociales en el territorio: personas, grupos, organizaciones, comunidades, pueblos, donde el eje son las luchas y movimientos sociales por la defensa de los territorios. Diversos autores latinoamericanos destacan como un elemento fundamental en las nuevas concepciones sobre el territorio es producto de una disputa social, lo que implica que pueden haber varios tipos de territorios según los intereses y proyectos de los actores sociales, por lo que su construcción está en constante conflicto. Es decir, no hay un territorio predefinido, sino lo que expresan los procesos sociales es una constante disputa territorial (Zambrano, 2001; Porto-Gonçalves, 2001, 2009; Fernández, 2009; Escobar, 2010).

- En efecto, el territorio es un espacio competitivo de luchas por la producción y reproducción social, de prácticas sociales que mantienen y refuerzan la especialidad existente, sea para una reestructuración significativa o una transformación radical (Soja 1989). Las prácticas sociales son desarrolladas por actores sociales (individuos, empresas, organizaciones e instituciones). El Estado tiene un papel relevante pues tiene como uno de sus fines preservar la integridad del territorio, a través de su autoridad puede dar forma firme y coherente a las alianzas regionales, y por poderes fiscales y de control de la política monetaria, puede promover y sostener la coherencia regional para la producción y el consumo (Harvey, 2007). El conjunto amplio de actores tiene capacidades desiguales para imponer decisiones y condiciones, lo que lleva a que alguno de los actores encuentre limitaciones efectivas para llevar adelante sus proyectos. Así se presentan los territorios dominados y territorios apropiados, en consecuencia actores hegemónicos y actores hegemonzados (Haesbaert, 2011).

- **El territorio en los estudios contemporáneos.** El territorio es un espacio privilegiado para estudiar la relación entre las luchas sociales y el desarrollo rural, en la idea de que en éste en el cual se concretizan las relaciones de poder y conflictos entre los actores que posibilitan o limitan la construcción del desarrollo. Este enfoque pone en relevancia al territorio desde la perspectiva de la geografía política (Nogué, 2007), desde la cual se observa una espacialización de las prácticas sociales, que conlleva no sólo a una concepción distinta del desarrollo y la democracia al aterrizarla, es decir, territorializarla, sino en términos jurisdiccionales, al plantear diversos espacios en los que la soberanía se pluraliza y también adquiere sentidos diversos.

- Es en ese espacio de la geo-grafía, como propone Porto-Gonçalves (2001), que están tatuados los espacios rurales, adquiere un sentido particular en propuestas de apropiación del espacio y de la construcción del desarrollo en su énfasis político, social y cultural. De esta manera, el territorio y la territorialidad se construyen sobre bases sociales, políticas y culturales, en espacios como la comunidad, el municipio o la región donde aparentemente no hay organización sino sólo espacios de confluencia que permiten referencias identitarias tanto en planos locales como en relación a los movimientos sociales. No obstante, la comunidad y otros espacios son plenos de contradicciones y, en general, toda referencia territorial no puede ser entendida más que como espacio de conflicto y confrontación ente actores sociales (Fernandes, 2009).

• **Territorio, capitalismo del siglo XXI y neoextractivismo:** acumulación por despojo, expoliación y destrucción de la vida (Harvey, 2007). Cómo hace cinco siglos hoy se vive una etapa neoliberal caracterizada por la apropiación de grandes volúmenes de recursos naturales, con procedimientos de alta intensidad, orientados a la exportación de materias primas o productos con un procesamiento mínimo, con formato de gigantismo y uso de alta tecnología (Gudynas, 2013; Acosta, 2012), en beneficio de las economías centrales y capitales transnacionales. Actualmente se viven intensos procesos de desterritorialización, un caos sistémico y civilizatorio que provoca territorios en crisis (Haesbaert y Gonçalves: 2006), procesos de despojo, sustracción y enajenamiento de bienes y recursos que se encuentran en el territorio de los pueblos originarios. Produciendo nuevos arreglos socioespaciales al valorizar nuevos territorios y excluir otros, al apropiarse de la naturaleza y al configurar centros y nodos de la producción-explotación que trazan desigualdades y fronteras. En consecuencia los territorios en aparente pobreza y marginación, son altamente rentables para la implementación de megaproyectos (Gavilan, 2019). El neoextractivismo se apoya en la complicidad entre empresas, Estados y en muchos casos, grupos armados al margen de la ley y otros poderes en la sombras (Carvajal, 2018).

• En la actualidad ha adquirido un contexto específico en Abya Yala-Afro-Latinoamérica a partir de la extracción impulsada por los megaproyectos en sus múltiples modalidades, como son minería a tajo abierto, pozos petroleros, hidroeléctricas, gasoductos, explotación por fractura hidráulica (fracking), infraestructura carretera y trenes (Acosta, 2019). A esas formas se les reconocen como *extractivismo* y *neo-extractivismo*. Cabe mencionar que todas esas actividades y otras, atentan contra la vida de los pueblos y promueven la destrucción de los territorios, por ese motivo se les ha llamado “proyectos de muerte y/o megaproyectos de muerte” mediante el autoritarismo, provocando el desplazamiento forzado, asesinatos, desaparición, criminalización y represión a los movimientos sociales y a quienes los defienden (López y Eslava, 2011; Barrera-Bassols *et. al.*, 2012; Saade, 2013; Composto y Navarro, 2014; Hersch, 2014; Cunjama y García, 2014; Paz y Risdell, 2014; Paz, 2017; Rodríguez y Arenas, 2014; Toledo *et. al.*, 2014; López, 2015; Fundar, 2017; Gavilan, 2018; Grosfoguel, 2018; Acosta y Gasparello, 2018, 2019; Flores, 2019; Monge, 2019; Zaremborg, 2019; Svampa, 2019; Azamar y Rodríguez, 2020; Rodríguez, 2020).

Mientras que en los países europeos se prohíben o suspenden la mayoría de las actividades extractivas, en México al igual que en toda Latinoamérica, desde la Patagonia, hasta el Río Bravo, ahora son el centro de atención mundial de la civilización depredadora y extractivista, es inculcable el alarmante despliegue del neo-colonialismo transcorporativo, que depreda, asesina y explota los bienes y recursos naturales, incluyendo Pueblos y Culturas (Borsani y Quintero, 2014).

• **Cosmopolítica de los Territorios.** Desde la perspectiva antropológica contemporánea, se propone como una aproximación al estudio de las luchas indígenas por la defensa de los territorios, para comprender en su complejidad e integralidad la relación de una sociedad con su territorio; con base en las representaciones (las ideas, los sistemas de concepciones estructuradas) y las relaciones de poder, así como las prácticas de uso (materiales o simbólicas). Dicho posicionamiento conlleva la toma de decisiones y acciones políticas que despliegan las comunidades en procesos de largo aliento, en los que se han apropiado de mediaciones ritualizadas para mantener sus formas de vida. Dicho acercamiento propone

posicionar una mirada integral y de conjunto, entre lo simbólico, lo material, la praxis y las representaciones. En otras palabras es el estudio antropológico para explicar cómo se organizan las relaciones de las personas, -humanas y/o no humanas- y, de manera más general, de la sociedad con los espacios de su entorno, sean estos tangibles e intangibles (Ballibar, 2008; Benciolini, 2016; 2019; Martín y Lasrsimot, 2017; Lazo y Ávila, 2019; Ellison, 2020).

- **Territorios de Vida, Dignidad, Existencia y Re-existencia.** A contracorriente de la terrible situación mencionada en párrafos anteriores, emergen los movimientos sociales por el cuidado, la defensa de la vida y los territorios con una cultura política local otra. Las formas otras de vida aluden a las existencias y r-existencias, desde las formas políticas, instituciones de gobierno local y organización social frente a la gestión de los territorios (tenencia y manejo). Así como a las relaciones identitarias y socioterritoriales: autoadscripción, pertenencia, control y autodeterminación y por supuesto de los ámbitos económico-productivos, el trabajo que dan sustento a dichas sociedades y comunidades. En tanto ontología política de los territorios y el derecho a la diferencia frente a contextos de despojo, explotación y destrucción neoliberal (Barabas y Bartolome, 2003; Boege, 2008, 2010; Giménez, 2008, 2010; Oslender, 2000; Nates, 2011; Escobar, 2010, 2014, 2015; Porto-Gonçalves, 2001, 2009; Walsh, 2013; Silva y Concheiro, 2018; Rodríguez, 2020).

El rápido esbozo que se ha presentado de la construcción social del concepto de territorio nos muestra hoy, como él territorio ha pasado a ser uno de los referentes conceptuales que explican las transformaciones del espacio correspondiente a la era de la globalización y de la posmodernidad. Con él los conceptos de lugar, local o paisaje, entre otros, se han adaptado más rápidamente a los reclamos del conocimiento, que busca comprender y explicar los acontecimientos que en forma vertiginosa se presentan todos los días a los hombres y mujeres del mundo actual (Llanos-Hernández, 2010: 219). En ese sentido se está de acuerdo en la consideración de que en los últimos lustros se ha planteado la emergencia de los territorios, enmarcados en procesos y sistemas complejos, donde los territorios son escenarios de conflicto, disputas y ejercicio de las intensas relaciones de poder y de cuestionamiento a los Estados nacionales (Rodríguez *et alt.*, 2008, 2020; Vergara, 2009; Llanos, 2010; Nates, 2006, 2011, 2013; Ther, 2012, 2013; Capel, 2016; Ramírez y Levy 2015; Haesbaert, 2011, 2020a, 2020b, 2021; Noguera, 2020a, 2020b).

Actualmente se reconoce por diversos autores la emergencia de una **Perspectiva Latinoamericana del territorio: el territorio como sustantivo crítico y praxis política** (Santos, 1994, 2004; Porto-Gonçalves, 2001, 2006, 2009; Haesbaert, 2011; 2014, 2016, 2020a, 2020b, 2021; Fernandes, 2010, 2012; Mansilla *et. alt.*, 2019). Desde el referente latinoamericana se estudian las diversas disputas y prácticas sociales en heterogéneos procesos de valoración de las territorialidades (lugar, paisaje y territorio). Con las *geografías posmodernas y críticas feministas*, ahora se habla de diversos territorios, entre ellos: *territorios del cuerpo, territorios con historia o ancestrales, territorios de esperanza, territorios en resistencia, territorios insurgentes, territorios plurales y diversos, territorios bioculturales y territorios patrimoniales.*

En estos territorios latinoamericanos existen y resisten movimientos que se caracterizan por crear resistencias ciudadanas y alternativas al desarrollo donde despliegan y ejercen poder social: autonomía, autogestión, autosuficiencia, apropiación productiva y autogobierno en los territorios, dando muestra de los pluriverso existentes, es decir la reafirmación de múltiples formas de estar en el mundo (Quintero, 2015; Oslender, 2017; Noguera, 2020a, 2020b). Estas luchas por la vida y el territorio son reafirmaciones profundas por la vida digna en los territorios y el derecho a la diferencia, dando lugar a la emergencia del **sujeto político comunitario** (Barkin, 2019) y a los **Territorios en movimiento, territorios como instrumentos de lucha.**

Ahora se visibilizan los territorios como espacios construidos social y culturalmente. En ellos se ejercen relaciones de dominio, pero también son espacios de identidad y pertenencia. Son espacios concretos en donde no solo se ve comprometida la supervivencia campesina, afrodescendiente y étnica, sino también la construcción modos de vida otro y en articulación para dialogar a nivel global con propuestas desde la *Comunalidad, Yeknemilis, "buen vivir" y el territorio como "Pacha Mama"* y cientos de experiencias desde Wallmapu-Chile, el Cauca en Colombia, hasta con los Caracoles

zapatistas en Chiapas, las Policías Comunitarias en Guerrero, y la experiencia de Cherán, entre otros (Martínez, 2010; Acosta, 2016, Jiménez 2019; González, 2020; Consejo Mayor de Cherán, 2018; Haesbaert, 2021). Experiencias que están ocurriendo en un tiempo-espacio histórico concreto, más que resistencia, de plena existencia y siempre en construcción permanente (Zemelman, 2010).

En ese mismo orden de ideas, esta conceptualización teórica expresa la posibilidad de la apropiación y re-apropiación sociopolítica del espacio (Castillo, 2020). En palabras de Eduardo Galeano, es el espacio-tiempo de *Los Nadie, territorialidades otras*: desde, en y con diversos sectores populares, indígenas, afrodescendientes, campesinos sin tierra, sin techo, sin trabajo, sin derechos. Desde ahí se comparten y promueven nuevas territorialidades, nuevos patrones de organización del espacio, donde se recuperan experiencias, surgen nuevas prácticas y relaciones sociales, y donde el territorio es apropiado material y simbólicamente de cara a la reformulación de los Estados y de los viejos modos de dominación del capital (Zibechi, 2008), se reorganiza la esperanza, la utopía concreta y pluriversa (Dinerstein, 2016), y en múltiples lenguajes, representaciones de narrativas territoriales (Damonte, 2011, Jiménez, 2019d, 2019e), geo-narrativas (Mansilla *et. alt.*, 2019), polifonías y geo-ética-poéticas del habitar sur (Noguera, 2014, 2020b).

(De) Construir el Territorio

Es un concepto teórico, metodológico, es una construcción y producto de las relaciones sociales, se adapta y transforma en función de las disciplinas que lo usan, así como por la época y transformaciones sociales. *Es también una realidad empírica.*

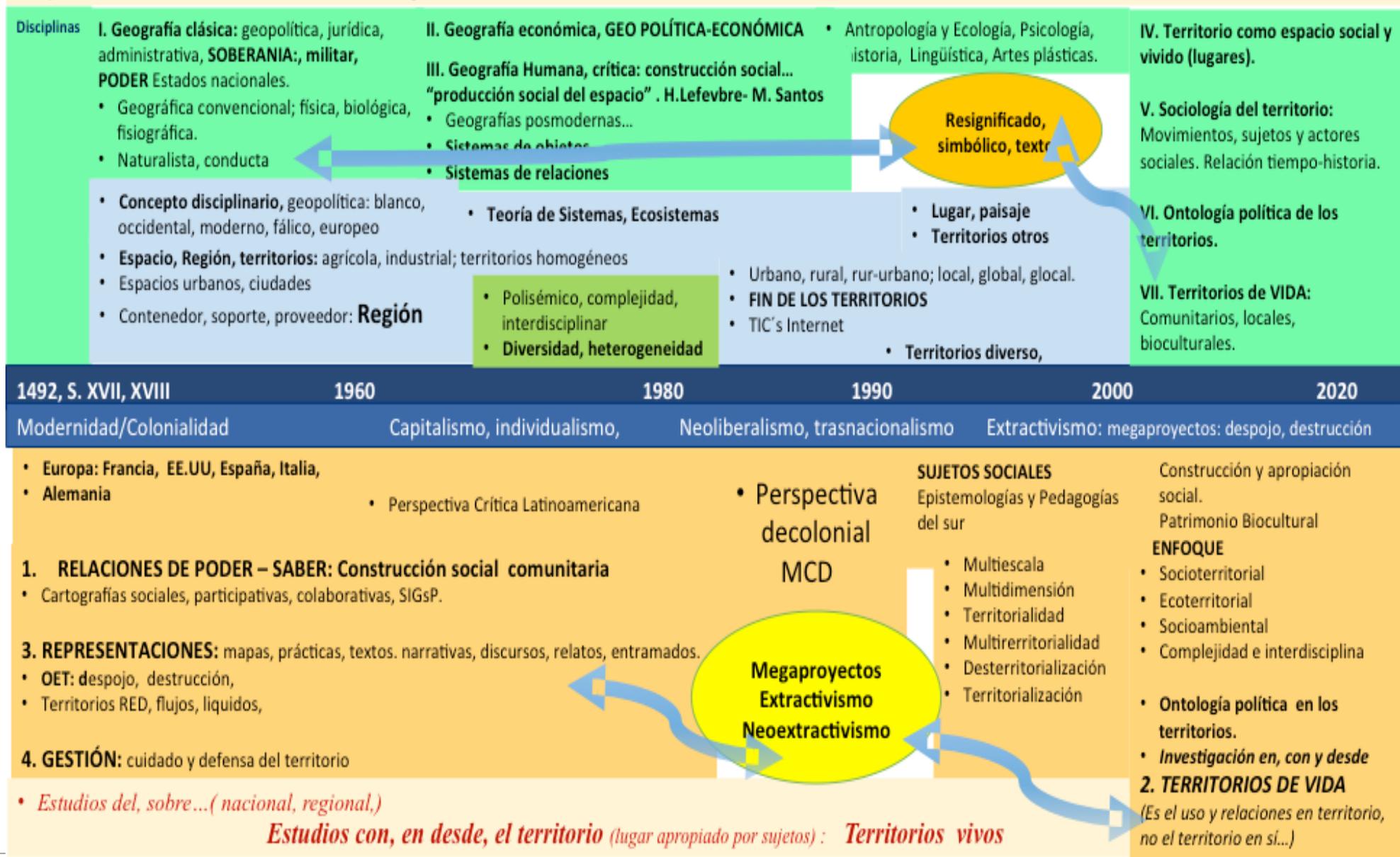


Figura 2. (De) Construir el concepto de territorio. Elaboración propia.

2.1.2. El territorio, un concepto contemporáneo: complejo, integral, integrador e interdisciplinario

Espacio y Territorio son categorías de análisis de los estudios geográficos y son diferentes; el primero es el objeto de estudio de la geografía como ciencia y el segundo es el espacio concreto en donde se producen y despliegan las relaciones humanas con el entorno (Capel, 2016). Como ya se mencionó, el concepto de territorio, es entendido como una construcción social, compleja, multidimensional y multiescalar, determinada por las dimensiones política, jurídico- administrativa, biogeográfica (natural) y cultural-simbólica (Haesbaert, 2011). Al respecto vale la pena precisar el enfoque utilizado en la presente investigación, con base en las siguientes premisas:

- 1^a. La noción de territorio, este es producido socialmente y, por lo tanto, no es un concepto neutral, ni vacío, sino esencialmente político e históricamente construido.
- 2^a. El territorio, como concepto práctico, permite su análisis desde las relaciones sociales (jurídico-administrativo), como producto de relaciones de poder (enfoque político-económico) y como promotor de identidades socioterritoriales (enfoque simbólico-cultural).
- 3^a. El territorio es resultado de la conjunción de lugares, que también hace énfasis en su contenido y orientación como proceso constituyente de identidades socioterritoriales, y por tanto generador de tensiones en el territorio dando lugar a respuestas múltiples de los actores locales.

Actualmente el concepto de territorio, remite al espacio de creación colectiva en determinados espacios y tiempos (conjunción entre la geografía e historia), donde se elaboran y recrean constantemente todas las formas de relacionarse (cognitiva), de operar (instrumental) y de representación (simbólica) de una sociedad (Tabla 1). Por lo que se concibe como un concepto complejo u multidimensional. Dicha noción abarca desde el cuerpo individual –persona- hasta el enfoque en el que se destaca la centralidad de la política y la concurrencia de diversos actores sociales en la construcción de los territorios; al respecto cabe mencionar que esta noción muestra la inestabilidad y la naturaleza multidimensional, plural y conflictiva del concepto. Al respecto, no se puede obviar que el territorio también es, “un espacio donde distintas fuerzas sociales y poderes legitiman y disputan sus acciones de dominio y apropiación sobre él” (Zambrano, 2001:29). En donde las diferentes dimensiones,

escalas y procesos sociales dialogan entre sí, como territorios de gobernanza, de propiedad e inmersos en procesos relacionales y de apropiación individual y colectiva; esto ocurre en un horizonte de pacientes y largos procesos de conformación de cientos de años y de vidas humanas, que proyecta al territorio desde el sujeto corporal hasta los flujos y redes de las relaciones globales (Fernández, 2011; Nates, 2013).

La síntesis de la siguiente tabla **(ver tabla 1)**, muestra de forma resumida e integrada las visiones disciplinarias, que aplicadas por separado dicen poco o nada de las relaciones y estratificación social, de los intereses políticos, de los grupos específicos y los conflictos que surgen de intereses opuestos. Por ello, es necesario analizar los territorios desde una perspectiva sociológica que considera las relaciones de poder, al establecer una diferenciación entre las culturas dominantes, residuales, emergentes y excluidas, porque cada una de ellas genera un impacto diferente en los territorios.

Por otra parte, el trabajo que combina continuamente dichas relaciones, reúne aspectos visibles e invisibles, por lo tanto, está lejos de ser sólo una realidad económica o sociocultural (Cosgrove, 1998: 111, citada en Haesbaert, 2011). Como ejemplo de ello cabe mencionar que actualmente en la mayoría de las llamadas sociedades "tradicionales indígenas y campesinas" de matriz no occidental, este enfoque territorial, constituye todas las dimensiones múltiples, reuniendo elementos técnicos, materiales e inmateriales como la magia, el ritual, es decir lo simbólico. Esta apropiación simbólica del mundo crea estilos de vida y territorios distintos, que son histórica y geográficamente específicos. Desde este enfoque, entonces se propone aprender y comprender esta dimensión integral de lo humano en la naturaleza y su papel en la relación con el espacio (Cosgrove, 1998: 167).

Tabla 1. Dimensiones y nociones del territorio.

		Dimensión	Nociones del territorio
Territorio Multiterritorialidades (ejercicio de territorialidad)		Corporalidad	<ul style="list-style-type: none"> • Construcción social de las personas y sus roles: etnia, raza, sexo, edad, género. • Reafirmación e interacción identitaria a partir de la corporalidad. • Mi primer territorio, personas, individuos en relación con sus comunidades. • Geo-narrativas, geo-ética-poéticas territoriales • <i>Cuerpo-Territorio</i> • <i>Cuerpo-Tierra – Territorio, Pueblos-Territorio</i> • <i>Cuerpos comunitarios</i> <p>Categoría Categorías de la praxis política</p>
		Cultural o simbólico cultural	<ul style="list-style-type: none"> • El territorio es considerado, sobre todo, como el producto de la apropiación/valoración simbólica de un grupo en relación con su espacio vivido. Muchas veces culturalista, prioriza la dimensión simbólica y más subjetiva. • Pueblos –Territorio • Relaciones entre lo humano y lo no humano • Identidades socioterritoriales • <i>Territorios de existencia y re-existencia</i> • Ontologías territoriales • Cosmopolítica del territorio • El territorio como sustantivo crítico <p>Categorías de la praxis política</p>
		Política o jurídica-política	<ul style="list-style-type: none"> • El territorio es un espacio delimitado y controlado, a través del cual se ejerce un determinado poder, la más de las veces –aunque no exclusivamente- asociado con el poder político del Estado. • Referida a las relaciones espacio-poder en general o jurídico-político y relativa a todas las relaciones espacio-poder institucionalizadas. <p>Categoría normativa, "lo que debería ser" (desde el Estado, mecanismos e instrumentos de poder).</p>
		Económica	<ul style="list-style-type: none"> • El territorio como fuente de recursos o incorporado al conflicto entre clases sociales y en la relación capital-trabajo como producto de la división "territorial" del trabajo. • Con frecuencia economicista, destaca la dimensión espacial de las relaciones económicas. • Irdenamiento ecológico del territorio • Territorios en red, flujo, dinámicos <p>Categorías normativa</p>
		Naturalista (biofísico geográfico)	<ul style="list-style-type: none"> • Territorio basado en la relación entre sociedad naturaleza, de manera especial en lo concerniente al comportamiento "natural" de las sociedades en relación con su ambiente biofísico. • Aceptación del territorio aplicada al mundo animal en cuanto a su "equilibrio" entre el grupo y los recursos del medio. • Perspectiva biogeográfica, ecológica, biogeogista. <p>Categorías normativa</p>

Fuente. Elaboración propia con base en Haesbaert (2011, 2020, 2021) y Jiménez (2019).

En síntesis, el estudio de los procesos territoriales no se reduce sólo a los elementos materiales, físicos y tangibles, sino que debe considerar la expresión de los comportamientos y la experiencia vivida o, si se prefiere, de la constitución de mundos personales e intersubjetivos, pero englobando las relaciones del territorio con lo desconocido, con otros espacios sociales creados. Donde el territorio también es multiescalar, multidimensional, abierto, dinámico, temporal, cambiante, dialéctico, de ahí que la estructura política y las relaciones de poder expresadas adquieren mayor relevancia.

Con base en Gilberto Giménez (2006), ahora las manifestaciones políticas en el territorio se analizan desde una perspectiva relacional-territorial que estudia los procesos bajo las siguientes consideraciones:

- a. El territorio es producto de interacciones sociales y socionaturales. El territorio como espacio, es construido socialmente.
- b. Relaciones multiescalares. Se estudian los fenómenos desde otras escalas y al mismo tiempo multiescalares, sobre todo en la inmensidad de lo global a lo pequeño, hay una perspectiva diferente, un giro hacia la geografía con la gente, el cuerpo y con el ser.
- c. Esfera de la existencia de la posibilidad, de la pluralidad y multiculturalidad. Es una necesidad de orden epistemológico, es imposible reconocer la realidad o cualquier proceso social sino se parte de una dimensión espacial territorializada.

El territorio como categoría de análisis y realidad empírica, mantiene una multiescalaridad, así como diversidad de formas, expresiones y procesos fluidos, en redes y nodos; desde territorios pequeños –barrio, comunidad, pueblo- hasta un territorio ampliado –estado nación, multinacionales, por ejemplo-. Citando al geógrafo brasileño Rogerio Haesbaert: “lo que muchos llaman desterritorialización es en realidad una nueva forma de territorialización, es el ejercicio de la multiterritorialidad: es decir, un proceso concomitante de destrucción y construcción de territorios mezclando diferentes modalidades territoriales en múltiples escalas y nuevas formas de articulación territorial” (2011: 32).

En consideración a lo anterior, entonces el acercamiento al concepto de territorio que se propone en la presente investigación, considera la imposibilidad de representarlo

en una única visión estable del mundo, debido a que estamos involucrados y porque participamos en su construcción, él ser humano con otros seres vivos y lo no humano con otras finalidades. Lo que conduce a reconsiderar las relaciones sionaturales o socioecológicas para reconceptualizarlo y lograr una adecuada *teoría de la socioecológica del territorio* (Escobar, 2010), que involucra desde el primer territorio -el cuerpo humano (*Cuerpo-Tierra-Territorio*, Cabnal, 2010; Cruz, 2017) hasta la expresión de las múltiples territorialidades, individuales y colectivas en interacción permanente con el entorno material e inmaterial (*Pueblos-Territorio*), en sus diferentes escalas, dimensiones y temporalidades.

Para los fines de la presente investigación el territorio es el espacio del habitar (Noguera, 2014, 2020), de la vivencia, la convivencia, la co-presencia de cada persona, y es resultado de complejos procesos de construcción social y de interacciones que expresan el cómo se vive, percibe, representa y cómo es apropiado por los -sujetos sociales-. En ese sentido, el territorio es una realidad observable y es una práctica política (Haesbaert, 2020b). Es un espacio diferenciado por las relaciones de poder, al mismo tiempo con límites formales y límites no explícitos (Sosa, 2012).

Ahí ocurre la emergencia de movimientos socioterritoriales, desplegada en territorios específicos por los actores en **la constitución de lo comunitario**: el poder social, colectivo, trabajo y revaloración del territorio frente a los agentes y sujetos del despojo en la fase neoliberal de la globalización económica (empresas, gobierno, crimen organizado, organizaciones ambientalistas e instituciones académicas (Bollier, 2014; Argumedo, 2015; Gutierrez y Huascar, 2015; Ruíz, 2017; Andares *et. alt.*, 2017; Jiménez, 2018; Reyes, 2018).

2.2. Construcción y apropiación social del territorio (CAST)

2.2.1. La noción de Construcción y apropiación social del territorio

La construcción y apropiación colectiva o social del territorio, hace referencia a las formas, relaciones, prácticas y procesos concretos de cómo las personas –mujeres y hombres-, interactúan estrechamente con su entorno histórico, simbólico y material. En consecuencia dicha CAST corresponde más a factores socioculturales e identitarios que económicos (García 2016) y ésta es inherente a la constitución de los territorios. La CAST es un conjunto de procesos e interacciones abiertas y flexibles, en donde el actor social es influido por el espacio y es al mismo tiempo, también agente activo en la generación de procesos y significados. En otras palabras, es la experiencia integral y compleja de vivir en el territorio, por lo que involucra las dimensiones cultural, económica, social, ambiental y organizativa de los actores (Jiménez, 2016a). Por ello es imposible dejar de lado y olvidar que lo humano: las relaciones, la memoria y la imaginación y por lo tanto su conocimiento y análisis de la realidad son producción y construcción social.

Así la CAST es un conjunto de interacciones sociales, que lo hacen abierto y flexible, en donde el actor social es influido por el espacio y es también agente activo en la generación de procesos y significados, siempre en permanente transformación, ante la dialéctica de un territorio histórico *versus* un territorio instrumental o funcional (Jiménez, 1996). Dicha categoría es de carácter procesual y relacional, por la construcción/interacción permanente (productor y producente) -porque considera la mirada propia del actor local- y atiende a procesos con dinámicas propias histórica y espacialmente situadas.

La CAST del territorio también permite tener una lectura histórica, porque implica que los procesos ocurren en tiempos largos, es decir que hay experiencias acumuladas y que son desplegadas por los actores en determinados momentos.

Por otra parte, en los *territorios comunitarios*²⁰, la CAST ésta dada por la vida cotidiana de los pueblos, representados por campesinos e indígenas en el proceso de organizar sus modos de vida, narrativas y prácticas espaciales o geo-narrativas (Mansilla *et. alt.*, 2019). También es la ordenación del espacio concreto, local y cotidiano (Beaucage, 2010. *comens. pers.*). En ese sentido, son los actores sociales los propios autores del espacio, con sus marcadores, referentes y huellas, sean estas simbólicas o materiales. Resultando en un complejo sistema simbólico y afectivo, donde se concretan las relaciones sociales y por lo tanto las vivencias, prácticas y múltiples representaciones espaciales, sin olvidar claro su expresión material. Ahí, es posible observar las diferentes condiciones históricas de producción y reproducción social de los grupos sociales, excluidos y marginados históricamente.

La construcción y apropiación social puede ocurrir por dos vías: por integración y por diferenciación, lo cual va a definir las especificidades, por ello, será mediante las prácticas, narrativas y discursos de los actores, como se expresarán en los territorios. En dicho proceso ocurre la condensación de la dimensión temporal, donde los tiempos se sobreponen con el espacio histórico, que a su vez convive con el espacio del futuro (Castilleja, *comens. pers.*). En síntesis, se observan formas y relaciones diferentes de la tradición occidental; particularmente en los pueblos y comunidades originarios o indígenas, estos se conciben como parte de una naturaleza y territorios con atributos integrales y sagrados.

Desde la perspectiva ya mencionada de que, el territorio es una construcción social, el resultado de la apropiación, ocupación y representación de un espacio, no solo remite a la acción física o material, sino que ésta es determinada por aspectos subjetivos y simbólicos expresivos. De esa forma se establece una relación diferente entre las poblaciones humanas y su entorno natural e inmaterial, en donde se

²⁰ Es la relación concreta, afectiva y emotiva con el territorio material e inmaterial. Es el hacer común de formas creativas y nuevas formas políticas, desde la resistencia, el cuidado y la defensa de los territorios. Son la valorización y expresión de la vida cotidiana, los conocimientos –saberes/Haceres-, es el pensamiento cosmogónico, el conocimiento colectivo, el trabajo y ayuda mutua, la reciprocidad. También son la institucionalidad y vida organizativa local como poder social que se expresa en territorios históricos, de reafirmación y autoadscripción por pueblos, comunidades, organizaciones y otras colectividades urbanas, rurales, rur-urbanas en el barrio, la colonia o la vereda (Jiménez, (2018) 2019).

entretejen fenómenos sociales, que reproducen un complejo entramado de redes sociales que a su vez recrean universos simbólicos permitiendo a los individuos y colectividades marcar el territorio con sus propios códigos culturales. Por ello se reconocen dos formas de apropiación social, una de tipo instrumental o material y otra de carácter simbólico-relacional. La apropiación simbólica da sentido a la apropiación instrumental. Así el territorio se crea y reconstruye socialmente a partir de diversas manifestaciones locales (Barabas, 2004a , 2004b), entre ellas:

- a. Mediante la interacción social, sea en conmemoración de la danza y las fiestas patronales, los sistemas de cargos, renovación de instituciones comunitarias (mayordomías, fiscalías, comités) y en los elementos rituales y mitológicos intra y extracomunitarios, enmarcados en la cosmovisión de una microrregión en donde se recrean espacios ritualizados.
- b. A través de la apropiación material de los recursos y bienes presentes en el territorio (prácticas, técnicas, herramientas y usos).
- c. Frente a la intervención de procesos externos –extractivismo-, en procesos de resistencia, defensa, movilización y negociación.

Para acercarse a la observación de un proceso de de-construcción y apropiación social del territorio (Jiménez, 2019), se propone identificar los siguientes momentos, que pueden ocurrir de forma sincrónica y diacrónica, con múltiples territorialidades y dimensiones espacio-tiempo:

- a. Posicionamiento del sujeto político y lugar de enunciación: en la praxis y desde la vida cotidiana y el movimiento social. [L]
[SEP]
- b. Re-conocimiento desde lo propio: andar, preguntar, escuchar el territorio. [L]
[SEP]
- c. Apropiación simbólica y material (instituir, normar acordar): prácticas, narrativas, testimonios (conocimientos y testimoniales geográficos).
- d. Re-codificar, re-significar, re-valorar y renombrar el territorio como espacio de resistencia y re-existencia (cultura, identidad, cosmovisión; ser común-hacer común).
- c. Despliegue y ejercicio de territorialidades-multiterritorialidades: expresión de relaciones de poder (control, gestión y dominación).

Del reconocimiento de esos procesos, es posible la identificación y visualización de las territorialidades específicas y sentidos del territorio al que se aspira por parte de

los actores sociales en relación a las estructuras hegemónicas de poder: territorios dominados o territorios apropiados (Haesbaert, 2011). Ahí donde el territorio es resignificado y aprehendido simbólicamente de manera compleja y holística emergen los territorios de vida, se despliegan, en las palabras que lo nombran, en los símbolos y lenguajes que lo construyen socialmente, en las afectividades que materializan de las expresiones culturales. La conceptualización de la palabra “territorio”, entonces se complementa y se desborda con otros conceptos como pueblo, comunidad, compromiso comunitario, espiritualidad, sagrado, reciprocidad, ayuda mutua, trabajo colectivo, cultural, saberes, ecología y, todos sus elementos visibles -paisaje- son resignificados: los ríos, las montañas con sus cerros y montes, el suelo, la flora y la fauna (Argumedo, 2015).

En ese tenor, es pertinente reiterar, que el espacio no sólo es contenedor o soporte de las actividades humanas, sino que también es la evidencia innegable de las relaciones e interdependencia con el entorno, pasando por su “ocupación y uso”, hasta las formas de representación, sus códigos, imaginarios y valoraciones. Por lo tanto, el territorio, no es sólo lo visible, es mucho más que los montes, los ríos, el paisaje, las comunidades y sus cultivos, es el espacio habitado por la memoria, la tradición, la palabra y el hacer en la experiencia cotidiana de los pueblos, de las organizaciones y sus luchas (Restrepo, 1998; Boege, 2008).

En síntesis él territorio es construido y apropiado simbólicamente y subjetivamente, como objeto de representación, de apego y arraigo afectivo y por lo tanto como símbolo de pertenencia e identidad socioterritorial. Entonces él territorio también es un espacio de inscripción de la cultura en donde se muestran las instituciones y prácticas culturales aterrizadas. En él se expresan diversos comportamientos, vestimentas o formas lingüísticas, es un espacio tatuado por geosímbolos, bienes ambientales y bienes culturales donde el paisaje tiene un carácter simbólico y místico, en el cual el humano está inscrito como parte de la naturaleza humanizada, es decir, en el territorio se une lo material con las representaciones simbólicas, durante procesos de cientos o miles de años (Giménez 1996: 14-15). El territorio representa la concreción

de la dimensión simbólica en su espacialidad, a partir de la cosmovisión de los pueblos que se identifican con su entorno inmediato y cotidiano.

En ese mismo orden de ideas, el territorio es el espacio donde también la historia se encuentra con el presente y permite a partir de reminiscencias de ésta, también construir una idea de futuro o incertidumbre. De ahí el sentido consciente y de suma relevancia de los grupos humanos por su apropiación y transformación, el territorio es cada vez menos un dato preexistente y cada vez más un producto sociocultural (Giménez 1998: 163-173). Sin embargo, tampoco se debe perder de vista qué en el territorio también se expresan las relaciones de poder: de despojo, destrucción, disputa y conflictos entre actores, sectores e intereses mezquinos, resultando en la expresión de un territorio dominado por la lógica instrumental y racionalidad económica neoliberal (Fernández, 2008).

2.2.2. Territorio, Territorialidad y multiterritorialidades

El territorio, entonces es una *versión ampliada del espacio-tiempo comunitario*, porque, no sólo refiere al ámbito geográfico-económico o social, sino que se reafirma como un espacio social que trasciende y se procesa al reconocimiento de la diferencia, expresada en el ejercicio de derechos, los cuales no se agotan en la propiedad jurídica sino que se extienden a demandas de reconocimiento político cultural, de identidades colectivas y diversas, y por supuesto epistémicas. Por ello es pertinente resaltar que a pesar del colonialismo de más de 528 años, aún existen y re-existen comunidades y pueblos, que han constituido desde hace miles de años sus raíces sociales, su hábitat – y por tanto sus territorialidades – como base material de su existencia, en los márgenes espaciales de los ordenamientos territoriales de la colonia, de los Estados-nación y de los recientes planes de modernización y desarrollo, en tanto procesos de desterritorialización, desarraigo y desplazamiento forzado. Desde esos posicionamientos se reivindica el derecho a una existencia cultural diferente y un espacio territorial en donde puedan practicarla.

En consecuencia cada territorio es una totalidad diferenciada, multidimensional y multiescalar, que es determinada por las relaciones sociales y las escalas geográficas, esta es la expresión de la territorialidad. De este modo, el espacio-territorio es vivido-apropiado como plural en un sentido efectivo y no abstracto o imaginario. En ese sentido, la experiencia vivida en la creación y apropiación de los territorios, revela que estos, antes que ser frontera, son primero un conjunto conectado a una red de rutas, anclajes en correspondencia con representaciones simbólicas territoriales. Dentro de este espacio-territorio, las sociedades humanas viven una cierta relación entre enraizamiento y viajes. La territorialidad, entonces se sitúa en el cruce de estas dos actitudes; abarca tanto lo que es fijación y lo que es movilidad, en otras palabras, rutas y lugares.

El ser territorial está dado más por la dimensión social y cultural, que mantiene el marco de lugares e itinerarios que constituyen su territorio, con sus lugares donde se expresa la cultura y más íntima relación afectiva -erótica- que se le asigna a la tierra (Bonemaïsson, 1981). Por otra parte, el sentido emotivo y simbólico de la territorialidad, significa distintos momentos y circunstancias de la vida y es signo inequívoco de valores espirituales diversos, desde lo aparentemente más banal e insignificante: territorio supuesto indistintamente como de todos y de nadie, hasta lo más profundamente inhabitual y, paradójicamente, más significativo: el espacio ceremonial que suele asimilarse a lo sagrado, pero que no es incompatible con rituales profanos. Ahí el territorio se carga de tabúes, rituales, ceremonias, fiestas, utopías y heterotopías (Foucault, 1999, citado en Vergara, 2011), como signos inequívocos de referencias espacio-temporales y no solamente geográficas de lo que se entiende por territorio (Vergara, 2011: 236). La territorialidad es una categoría efectiva y discursiva; un modo de ser de alguien que para ser lo que aspira a ser tiene que desplegarse en acciones concretas de realización efectiva y de palabra, ocupando espacios, entorno, y espacios subjetivos que siente como suyos y a la vez reconociéndose en ellos. Es una suerte de voluntad territorial que se va desplegando desde adentro hacia afuera, apropiándose de lo externo, subjetivándolo, trasladando o transfiriendo intimidad al entorno.

En este sentido, la territorialidad es una condición real en virtud de la cual la subjetividad y la objetividad se dan al mismo tiempo, co-determinándose una a la otra, sin relación alguna de dependencia (Vergara, 2011). Por ello cada institución, organización, y/o sujetos, construyen su propio territorio, el contenido de su concepto y poder político para mantenerlo, lo que conlleva a proponer y comprender el concepto de territorialidad.

En ese tenor, lo territorial, no es un asunto sólo de ejercer territorialidad en determinada propiedad, sino fundamentalmente de relaciones de poder, que generan conflictos y disputas entre diversas territorialidades, es decir, entre fuerzas sociales distintas que concurren en un mismo espacio y con intenciones de dominio sobre éste (Fernández, 2011). Es así como las narrativas y prácticas territoriales de los actores y su grados de organización determinan su valoración, emergencia de territorios y en consecuencia el pleno ejercicio de sus territorialidades, emergiendo procesos autogestivos y autónomos. En dichos territorios, se expresan las condiciones concretas de producción, apropiación y resignificación de los actores sociales devenidos en sujetos políticos emergentes (Oslender, 2000). En ese tenor, también es el espacio social-síntesis en donde se potencializa el papel de los actores locales, mediante el vínculo con su entorno simbólico dada por la experiencia concreta y praxis política en, con y desde el territorio (Jiménez, 2018, 2019d, 2019e).

Finalmente, en los procesos de territorialidad se expresan: la organización, construcción y apropiación colectiva del territorio. Este es un conjunto de procesos abiertos y flexibles, en donde el actor social es influido por el territorio, pero también es agente activo en la generación de procesos y significados. La territorialidad, es un importante organizador de la vida social, porque a la vez que permite articular la frontera entre individuo (territorio de privacidad) y colectividad (territorio público), contribuye a la construcción de la noción de pertenencia a una colectividad y de identidades estrechamente vinculadas con el ambiente modelado por la cultura (Barabas, 2004).

2.3. Reafirmación de los Territorios de Vida

2.3.1. Apropiación de los territorios locales, comunitarios y bioculturales

En las sociedades comunitarias y locales, la relación entre la identidad y la territorialidad es más fuerte y vivencial, y ambas se prestan legitimidad mutua. El sentido de pertenencia e identidad, al igual que el ejercicio de la ciudadanía, adquieren existencia real a partir de su territorialidad. Este es un modo de ser de alguien que para ser lo que aspira a ser tiene que desplegarse en acciones concretas de realización efectiva y de palabra, ocupando espacios, entorno, y espacios subjetivos que siente como suyos y a la vez reconociéndose en ellos, dando lugar a los territorios de vida. Es mediante el ejercicio y visibilización de las territorialidades, lo cual deviene en la aspiración colectiva de lo político: autonomía, autogobierno y mayor democratización, donde se recuperan a los sujetos individuales y colectivos con su entorno material e inmaterial. De tal manera que permite recrear una institucionalidad y acuerdos internos locales y comunitarios, que tienen como base constitutiva e integral a las instituciones locales de gobierno, los sistemas de cargos y compromiso colectivo como mayordomías, jueces de paz, fiscales, topiles y comandantes.

Ahí, en sociedades territorializadas donde la transmisión de experiencias y conocimientos es directa, se transmite con el ejemplo y por la vía oral, con historias y narrativas cara a cara, en hacer, sentir y vivir el territorio. Es el hacer vivir en comunidad, es el ser comunitario, el existir en la colectividad en y con la naturaleza. Es ahí donde el territorio material e inmaterial es concebido como la vida misma, con significaciones simbólicas y prácticas que involucran a la memoria, a las historias vividas de injusticia y dolor, pero también de resistencia y esperanza. Por que son los propios pueblos, representados por campesinos, originarios mestizos, poblaciones afrodescendientes y diversos colectivos, que organizan sus mundos y modos de vida, con expresiones y prácticas territoriales consensuadas y legitimadas. Es decir, los actores sociales son los propios creadores del territorio, con sus marcadores, referentes y huellas, sean estas simbólicas o materiales. Es ahí, donde

la apropiación social como proceso, toma concreción en la compleja interacción de las dimensiones natural, sociopolítica y cultural comprometidas.

En México, son los territorios ancestrales, espirituales, sagrados, agrarios y contemporáneos, en su forma ejidal, comunales, y uniones de pequeñas propiedades, en donde se realiza la vida de *Pueblos, Comunidades, Barrios y colonias* sin olvidar que también, son el resultado de las disputas y conflictos. En dichos territorios ocurren procesos en los que se reencuentran los actores, en el diálogo y ecología de saberes con otras formas de ser, pensar, habitar y representar los territorios, son la concreción de la multiterritorialidad: el pensamiento y acción en el espacio geográfico (Porto-Gonçalves, 2009; Santos, 2011).

En particular, adquiere un carácter simbólico, histórico, cultural, político y ético, en expresiones de la *Comunalidad, Yeknemilis o Shabasein* (Martínez, 2018; González, 2020) o en las nociones del *Semanauak, Totaltikpac, Tonantzin Tlali, la Matria, la madrecita tierra*; para indígenas y campesinos, la tierra es el centro de su cosmovisión, pues tiene un sentido sagrado que expresa un origen mítico y de creación de lo humano en ritos y leyendas. Por ello, desde lo campesino, la tierra es adjetivada y está íntimamente vinculada a la vida cotidiana, es el territorio, es la herencia cultural, en fin, una construcción histórica. La tierra evoca recuerdos, formas de integración y diferenciación, sistemas productivos, organización social y sexual del trabajo (Concheiro y Diego, 2002:5-14).

Donde el territorio es un espacio corto con un tiempo largo, en dicho proceso emergen los territorios de significados de coexistencia y diversidad cultural. Son los territorios simbólicos y reapropiados, que, en el caso de comunidades originarias o nativas, se convierten en etnoterritorios o en territorialidades étnicas (Barabas, 2004a:15-37). Son territorios en los que se comparte el origen, la identidad y filiación étnica, comunal, regional y nacional; son espacios concretos en el tiempo y con determinada organización social arraigada en una porción de la superficie terrestre.

Dichos referentes son desplegados en la intensa relación que pueblos indígenas mantienen aún con su territorio, en diversas partes del mundo.

Por otra parte, las sociedades étnicas, construyen sus territorios a la medida de sus posibilidades y a la manera de sus tradiciones, pensamientos, sueños y necesidades, territorios que significan mucho más que espacio físico poblado por distintas formas de vida que se relacionan, cooperan y compiten entre sí. En la medida en que el territorio es espacio construido por los distintos pueblos que conforman la humanidad, siempre está habitado por sueños y memorias, que, a su vez, construye a la gente que lo habita dándole color, rasgos, palabras y consciencia, es decir, una manera de ser y de sentir que se marca en el rostro. Por eso no es difícil decirle a una persona que acabamos de conocer “usted debe ser de tal lugar”, porque cada uno de nosotros lleva el lugar de origen en su propia cara (Giménez, 2005).

Entonces el territorio es también un texto que hay que saber leer, un texto que nos conforma, que nos descifra. No sólo porque dentro de cada persona y cada cosa, en cada resquicio y grieta del mundo, hay sabiduría, “sino porque ya nos enseñó la semiología que los procesos de enunciación son procesos de configuración de sujetos” (Restrepo, 1998).

CAPITULO III

*Semanauak, To Taltikpac, To Tipeuac,
Tonantzin Tlali: narrativas entre la
geografía sagrada y la cartografía histórica*

CAPITULO III

Semanauak, To Taltikpac, To Tipeuac, Tonantzin Tlali²¹ : narrativas entre la geografía sagrada y la cartografía histórica

En el presente capítulo se tiene el objetivo de mostrar las territorialidades históricas y relacionales, que no sólo están limitadas a los factores étnicos sino a la emergencia del sujeto político comunitario, mediante la descripción de un conjunto de prácticas de espacios, lugares, resignificaciones y valores, entre comunidades indígenas y campesinas. Se trata de atender el cuestionamiento de ¿Cuál es la relación histórica y cómo influye en la construcción social del territorio de la Sierra del Tenzon? ¿Cuáles son los principales nexos que se mantienen con en el espacio-tiempo? y ¿En donde se encuentran los orígenes relacionales y simbólicos de los habitantes de la sierra? ¿De dónde surge o cómo se origina el *complejo geosimbólico y lógicas* de la Sierra del Tenzón? Las respuestas a dichos cuestionamientos, son develados por la rápida revisión histórica y por las narrativas y prácticas, que fortalecen la constitución afectiva con Sierra del Tenzon, como evidencia de la reconstitución y reafirmación socioterritorial.

Dicho ejercicio se realizó mediante una *línea del tiempo histórico y socioterritorial*, que me permitió identificar las continuidades e interrupciones de los factores que contribuyen a entender las huellas, marcas y tatuajes a través del tiempo, de una zona intercultural. El capítulo se integra por dos apartados, en el primero se presenta brevemente el contexto geográfico. Enseguida se describe ampliamente la *densidad histórica del* territorio de la sierra; quienes son los habitantes contemporáneos de la sierra, así como los procesos socioeconómicos y culturales históricos que han influido en la configuración territorial actual de la sierra.

²¹ *Nosotros somos, nuestro mundo, nuestra tierra, nuestra forma de ser y estar con la madre tierra* (Eugenio Portador, Tochmatzintla, 2020).

En síntesis, es una introducción al conocimiento de los elementos geohistóricos de quienes integran los lugares de la sierra, evidenciando el significado histórico y profundo de la valoración del territorio, que se corresponde con las narrativas y prácticas de las personas. Con ello se estará en posibilidades de identificar los componentes materiales y simbólicos del *complejo geosimbólico* del Tenzon, que a la vez permitan entender el papel asignado, en los procesos de identificación colectiva, es decir, como factor orientador de la creación de identidades socioterritoriales. De esa manera se muestra la legitimidad a la pertenencia a un espacio-tiempo histórico y simbólico, es la continuidad e identidad con el territorio ancestral y simbólico.

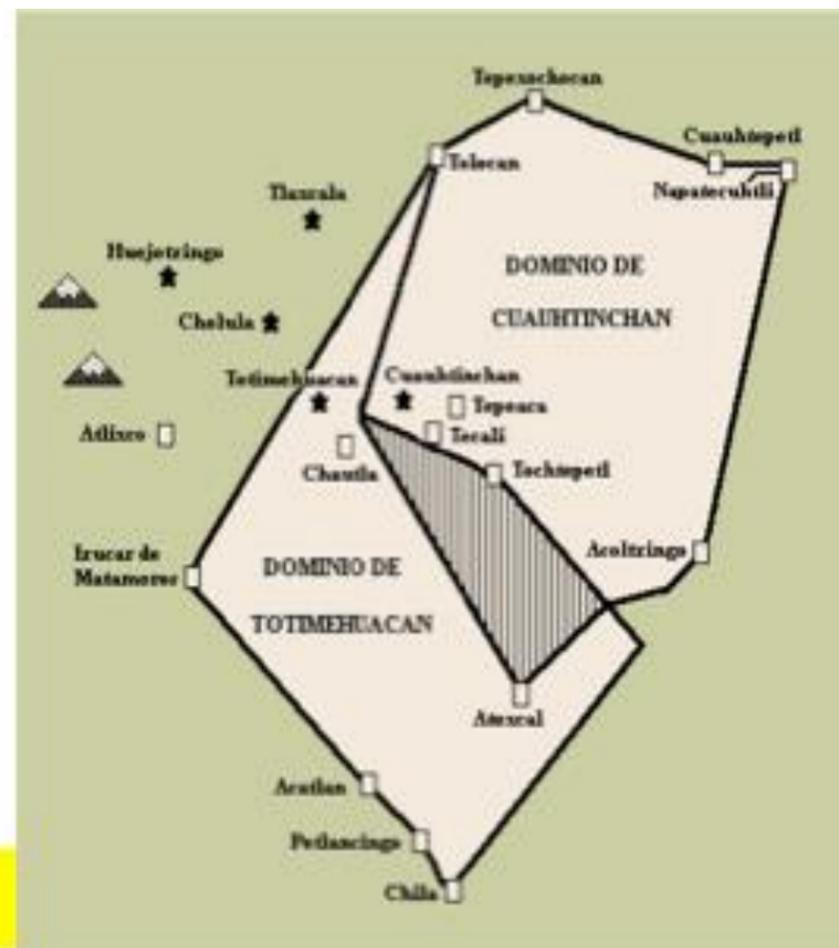
3.1. Configuración histórica de la Sierra del Tenzon

3.1.1. Entre la cartografía sagrada y la geografía histórica

La presencia humana en la región del Valle Puebla-Tlaxcala, se remonta a más de 21,000 años. Eran pequeños grupos de 10-15 personas, cazadores recolectores, que se asentaban temporalmente en ciertos lugares, cuevas, cañadas y otros sitios de resguardo. Se tiene evidencia por la presencia de pinturas rupestres en varias localidades (Tochmatzintla, El Agucate, Ahuehuetla) y por la existencia de diferentes artefactos y utensilios, como buriles, talladores y puntas de proyectil.

Entre el año 7,000 y 6000, a.c. ya se utilizaban piedras pulidas: muelas y morteros, objetos de madera, huesos y fibras vegetales, que han sido hallados en lugares relativamente cercanos a la Sierra del Tenzon (Aljojuca, Totimihuacan, Cholula, San Martín, Izucar de Matamoros) y específicamente habitando en cuevas y terrazas del río Atoyac (Valsequillo y Tetela;). Ya como sociedades organizadas, la Sierra del Tenzon tiene una data que se puede proyectar hasta los 5000 años de existencia, con la presencia de grupos sedentarios que ya cultivaban maíz, calabaza y chile, así lo demuestran los hallazgos arqueológicos (Commons, 1971; García, 1995; **ver figura 10**).

Por otra parte, en todas las localidades se tienen referencias de objetos de roca y cerámica, así como restos de utensilios (tepalcates) hallados en el monte o en las tierras de labor. Es importante mencionar que aunque se tiene cierta información sobre algunos vestigios prehispánicos, no se han llevado a cabo trabajos de rescate arqueológico. En las cuevas y cavernas que se encuentran en diferentes puntos de la Sierra, también se han encontrado ofrendas. En algunas de esas cuevas también existen pinturas rupestres. La zona arqueológica más cercana se ubica a 15 kilómetros, es la *Fortaleza prehispánica Popoloca de Tepexi el Viejo*, que data de 200 años A.C. También se encuentran pinturas rupestres en el Río Axamilpa y San Pablo Ameyatlepec.



Complejo geosimbólico de la Sierra del Tentzon (Ngiwas, Mixteco, Nahuatl... mestizo)														Ejidos y Bienes comunales		
Años	21000	7-6000	5000	1200-400	200	S. XI	XII	XIII	XIV	XV	XVI	XVII	XVIII	XIX	XX	XXI
				Tepalcayo, Olmeca-Xicalanca, Totomihuaca;		Historia Tolteca-Chichimeca y Anales de Cuauhtinchan 1116-1544. Siete tribus: Acolchichimeca, Tzauhteca, Zacateca, Mapantlaca, Texcalteca, Cuauhtinchantlaca y los Totomihuaca				1537 – 1755. Señorío de Tepexi.		Leyes de desamortización, 1833. Colonización				
						1130-1170 Tolteca-Chichimeca; 1175. Totomihuacas y Cuauhtinchantlacas				1398 México-Tlatelolco invade y expulsa a Acolhuacas.		República de indios (32) Encomiendas Composiciones Curato 1700-1755		1836. Municipios 1857. Constitución 1888. Aguas 1894 Terrenos baldíos		
									1350-1575. Alcohucas de Texcoco invaden a Totimehuacán		1521. Reinado de Tepexi 1786. Tepexi de la Seda		1822-1824 Ayuntamientos (municipios). República federal.			
									1492. Mexicas Cuauhtinchan		1579. Relaciones Geográficas de Quautlatlauca y Huehuetlan.		1876-1910. Dictadura porfirista			
									1521. Caída de México Tenochtitlan							

Figura 10. Configuración histórica de la Sierra del Tentzon

3.1.2. El origen Ngiwa *(popoloca) de la Sierra del Tentzon

Cabe mencionar que, en el territorio del centro sur de Puebla y norte de Oaxaca durante el periodo preclásico, sus habitantes tenían filiación con la Cultura Popoloca (Mc Neish, 1964). En el año 5000, domesticaron el maíz y con ello el paisaje se empezó a transformar en paisaje cultural. La agricultura favoreció el sedentarismo y el nacimiento de las culturas mesoamericanas. La Cultura Popoloca, es de las menos conocidas, sin embargo los aportes culturales para el desarrollo de la Cultura Mesoamericana en México son fundamentales, entre ellos: cultivo de maíz, elaboración de sal, elaboración de cerámica, creación de utensilios de palma, carrizo y otate. También a los Ngiwa se les reconoce la domesticación de diferentes plantas y animales, destacando: maíz, chile, amaranto, aguacate, calabaza, izote, nopal, ciruela, maguey, mezquite. Dichas aportaciones culturales, se han mantenido en las poblaciones mixtecas y nahuas, mismas que son visibles en todas las localidades de la llamada Mixteca Poblana (**ver figura 7**).

En el detallado estudio de la *Región histórica y cultural de los Señoríos Popolocas* (Gámez, 2003), se propone una *cronología de la región Popoloca, basada en el mapa de Cuauhtinchan 2*. Ahí se identifica que los popoloca junto con grupos mixtecos (Puebla y Oaxaca), chochos (Oaxaca), ixcatecos (Santa María Oaxaca) y mazatecos (norte de Oaxaca), pertenecen al grupo lingüístico otomague o rama olmeca. También existía un grupo llamado Tetlamixteca, que habitó los valles de México, Puebla, Tehuacán y Oaxaca durante milenios previos a la llegada de los españoles. La distribución geográfica de los grupos otomague se divide en dos bloques: un bloque de la migración nahua, norteño u otomiano y el otro meridional u olmeca. El bloque olmeca, colindaba con grupos de filiación macro-mayense, se distribuyó en el centro sur del estado de Puebla y norte de Oaxaca, conformada por grupos mixtecos al sur y chocho-popoloca al norte. Entre ambos había una zona fronteriza fluctuante en donde convivían diferentes grupos: popolocas, chochos, mixteca, mazatecos e ixcatecos. Los chochos y los popolocas son los más cercanamente emparentados, la separación lingüística ocurrió en

el siglo XII de nuestra era, pero desde tiempos muy antiguos han coexistido en el norte de Oaxaca²².

Siglo XI. Señorío de Cuauhtinchan. Invasión del territorio popoloca. Llegada de los nahuas, guerras y conflicto por tierras y por tributos (población). Grupos que llegaron: toltecas, nonoalcas, chichimecas, tlatelolcas y mexicas. Formación de señoríos: Señorío de Cuauhtinchan, formado por chichimecas, que sirvieron de mercenarios de los toltecas chichimecas para restablecer poderío en Cholula. Este señorío comprendía a Tecamachalco, Tepeaca, Quecholac, y Tecali, y hacia el suroeste a los pueblos popolocas (hoy Atoyatempan, Molcaxac y Tepexi).

Año 1179. Señorío de Tecamachalco-Quecholac. Llegaron nuevos grupos de Coixtlahuaca. Reconocieron al Señor de Cuauhtinchan y se establecieron en un lugar ubicado entre Tepeaca y Tecaliacahuilotlan. Se establecieron lazos matrimoniales con los popolocas recién llegados. De estas uniones se formó un linaje: el Señorío de Tecamachalco-Quecholac.

Siglo XIV. Año 1398. Ce Olintzin, asentamiento en Oztotipac. Su hijo Cuetzpalzin, traslado el poder a Coahuayocan-Cuauhtepec. Los tlatelolcas invaden Cuauhtinchan, los toltecas pierden el poder. Los mexicas conquistan en el señorío de Cuauhtinchan, dividen el territorio en cuatro cabeceras: Tepeaca, Cuauhtinchan, Tecali y Tecamachalco-Quecholac.

²² El área históricamente ocupada por los popolocas, en la actualidad corresponde a tres zonas de la región de Tehuacan, Puebla. Las lenguas popolocas colindan al sur del área con algunas de las lenguas mixtecas; al este y oeste con algunas de las lenguas nahuas.

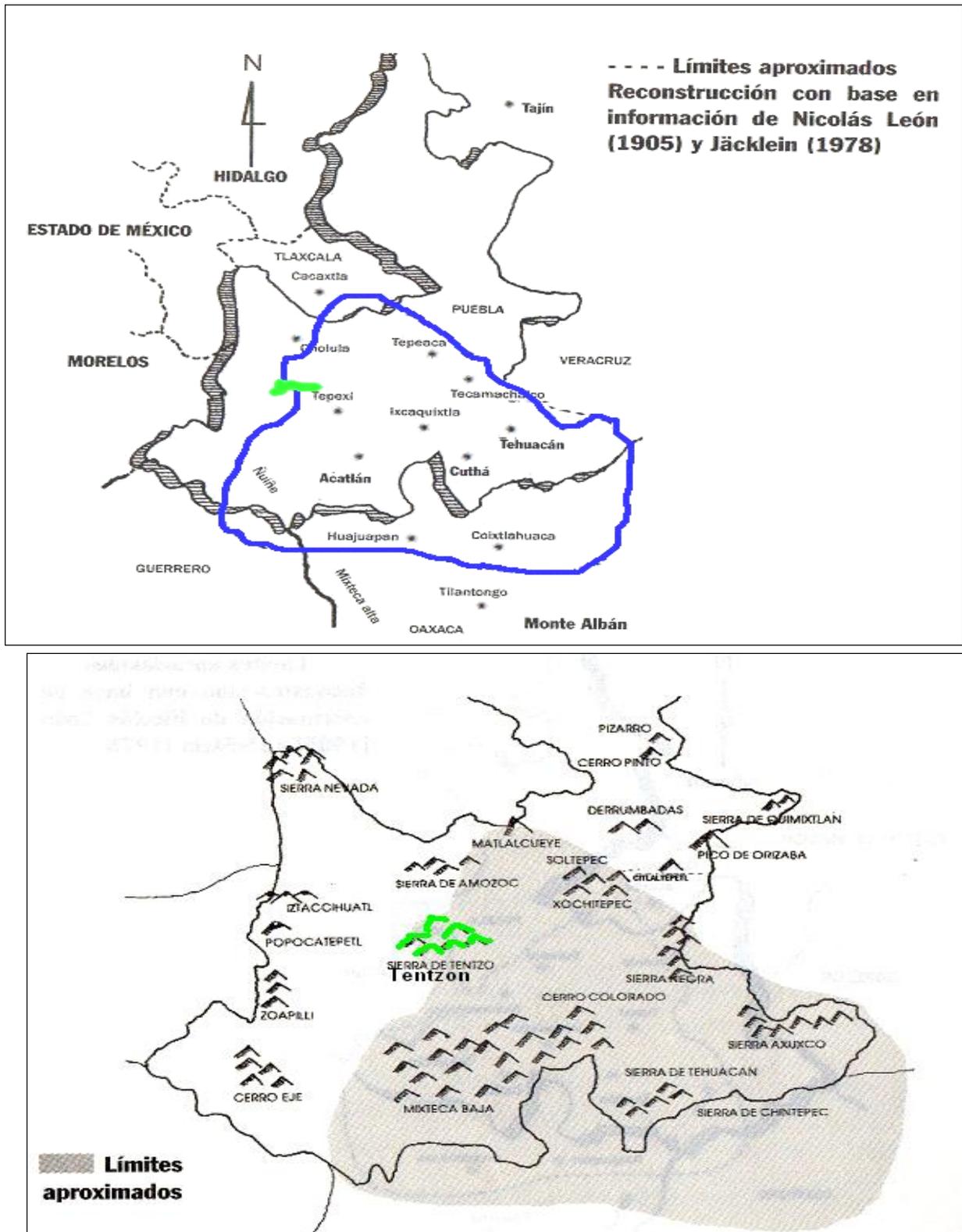


Figura 7. La Región Histórica Popoloca. En color verde se indica la ubicación de la Sierra del Tentzon (modificado de Gámez 2003).

Nueve años después de la llegada de los chichimecas a Cuauhtinchan, llegaron de la mixteca un grupo de mixteco-popolocas, provenientes de Coixtlahuaca y se establecieron en la región con la aprobación de los grupos asentados ahí. En un lugar llamado Zacahuilotlan, donde permanecieron 35 años. Posteriormente se trasladaron a Oztotipac. Donde permanecieron 186 años (1409 dc). Más tarde cambiaron su cabecera a Huixcolotla y para 1420 dc, Cuetzpaltzin cambia la sede al Cuauhtepec, el cerro del águila, en donde aumenta el poder de los popoloca-mixteca en la región, bajo la tutela de Tlatelolco.

1451. Quetzalehcatl, hijo de Cuetzpaltzin. Traslada el poder a la Serranía del Monumento. En esta época el territorio de los popolocas (Tecamachalco-Quecholac) con el apoyo de los mexicas, abarcaba desde la Sierra del Tentzon, hasta Perote rumbo al este y por el oeste desde Napatecuhtli hasta Temalacayuca., hacia el sur hasta muy cerca de Tehuacan.

3.1.3. La Región Ngiwa durante los siglos XII al XVI

Se ubica en el centro y sur de Puebla y al norte de Oaxaca, en un corredor natural entre Oaxaca-Veracruz y sureste de México, que comunicaba el altiplano central con la Costa del Golfo y Oaxaca. A la llegada de los europeos, se integraba por ciudades-estado, mediante relaciones parentesco y alianzas matrimoniales, sucesión de poder en un mismo linaje. Había una mayor predominancia de grupos popolocas, pero también existían otros grupos asentados desde tiempos milenarios y con otros que fueron llegando. La organización sociopolítica era determinada por la presencia de señoríos con diferentes filiaciones étnicas: popolocas, chochos, olmeca-xicalanca, y nahuas (tolteca-chichimeca y mexicas), estos fueron los últimos en llegar. Los señoríos y cabeceras también se integraban por grupos distintos, producto de migraciones, invasiones y alianzas entre las diferentes culturas mesoamericanas.

Dicha región mantenía fronteras lingüísticas, hacia el sur de Coixtlahuaca y hacia Huajuapán (Oaxaca), en dirección oeste del Río Atoyac (Puebla), pasando por Tepexi;

Tepeaca hacia el límite de Puebla y Tlaxcala y al noreste pasando por Tecamachalco y Tehuacan llegando hasta Veracruz. En su estudio Gámez (*idem*) anota que dicha región cultural, también correspondía con una región política establecida mediante diversos procesos migratorios, por genealogías, alianzas, organización social; en las que se entretejían relaciones interétnicas, de parentesco, de poder, de sujeción, económicas y culturales. Lo anterior queda constatado en los mapas, anales, códices, que sugieren la presencia de elites regionales, relaciones comerciales y control de caminos, con lo que comprueba la existencia de una región étnica y políticamente relacionada. Dichos documentos se aproximan a cierto modelo geopolítico, en el que los elementos que más suelen representarse son las montañas y los ríos.

Los tlacuilos²³ ubican a la mayoría de los señoríos popolocas del centro de Puebla, muchos de ellos comunicados por caminos, pero también indican características geográficas: montañas, ríos, cerros. En ellos se representa el espacio vivido, la cotidianidad y simbolismo de las culturas que los crearon. Así se sabe que existían sociedades jerarquizadas con clases sociales bien definidas, se vivía la estratificación social y especialización profesional. Los documentos también indican conflictos por control de recursos, por control territorial interregional y por lo tanto el dominio de tributarios.

3.2. Sierra del Tentzon: en la Historia Tolteca Chichimeca

En la *Historia Tolteca-Chichimeca* y en los *Anales de Cuauhtinchan*, se narra la historia de los Pueblos precolombinos- un *Xiuhtlapohualli* o la cuenta de los años- de lo que hoy son los estados de Hidalgo, Tlaxcala, México y Puebla. Desde la caída de Tollan-

²³ Los tlacuilos eran encargados de elaborar los manuscritos debían poseer aptitudes para el dibujo y la pintura, así como profundos conocimientos de su lengua. Se les instruía en su lengua y en el saber de su época y posteriormente se especializaban en algún tema. Una vez preparados pasaban a formar parte de una clase social superior y tenían que dedicarse de tiempo completo a estas actividades. Se les llamaba tlacuilos - término que procede del verbo náhuatl *tlacuiloa*, porque escribían pintando. Sus escritos eran anónimos porque no firmaban sus documentos ni indicaban sus nombres, su producción pertenecía a la colectividad. El papel de los tlacuilos era muy importante, ya que tenían la función de perpetuar el saber.. ([The Medieval Miniature Compendium](#), DGSCA/UNAM. 1997-1999)

Xicocotitlan, hasta los sucesos ocurridos en 1560 en Tollan-Chollollan; en ese conjunto de documentos se da cuenta de la dispersión de pueblos de origen étnico diferente, desde fines del siglo XII (1116 d.C.) hasta el año XVI (1544 d.C.).

En el siglo XII, provenientes del Chicomoztoc, Lugar de las Siete Cuevas –*un axis mundi*, de la cosmogonía mesoamericana, lugar mítico de origen- siete grupos chichimecas conquistaron a los xochimilca ayapanca, aliados de los olmeca-xicalanca, que eran los gobernantes de Cholula y toda la región del Valle de Puebla-Tlaxcala. En el año 1174, debido a las exigencias impuestas por Huemac, de Tula, uno de los componentes étnico-políticos, el de los Nonoualca-chichimeca y después de varias guerras debe abandonar el territorio. Así se desplazan hasta teotitlan y Coxcatlan. Quince años después los tolteca-chichimeca, también abandonan Tula encabezados por cinco personajes importantes y su *tlamacazque* o sacerdotes *Couenan*. Estos toltecas se conformaban por dos grupos sociales, los *calmecactla* o gente del calmecac y los *calpolleque* o habitantes del pueblo. A Cholulla llegan primero cinco *calmecactla*, luego otros doce *calpolleque*. Los chichimeca conquistaron a la población de toda la región que ya habitaba, entre ellos los mixteca popolocas, las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas señalan la existencia de estos grupos desde antes del siglo XII (Yoneda, 2007). Dos jefes cuauhtinchantlaca, Moquiuix y Teuthtlecozauh se asientan en “la casa del aguila”- hoy Cuautinchan-.

En ese periodo hubo una serie de levantamientos, de los xochimilca y los ayapanca, la llegada de los pinome, un grupo de la Mixteca, quienes toman el poder temporalmente. También se vuelven a solicitar alianzas de algunos grupos con los señores de Tlatelolco, para expulsar a los cuauhtinchantlaca. Se solicita a México–Tenochtitlan para definir los linderos. Finalmente en los documentos se menciona a los descendientes chichimeca legítimos herederos de la tierra, que seguía siendo motivo de discordia entre los pueblos. De los siete grupos de chichimeca, únicamente dos se disputaron la zona, estableciendo delimitaciones de sus nuevos territorios, los Cuauhtinchantlaca y los Totomiauque. A continuación se expone la versión de Mulhare (2001).

3.2.1. Llegada de los Tolteca-Chichimeca

En el año 1130 d.C. Los Tolteca-chichimeca, guerreros del noroeste, deciden salir de Tollan (Tula, Hidalgo), se dirigen al oriente, a Chollolan (Cholula, Puebla), en busca de nuevos territorios que puedan conquistar. En el año 1168 d.C., después de muchos viajes llegan a Chollolan en el Valle de Puebla. Los soberanos del valle, ricos y poderosos, son los Olmeca-Xicalanca. Los Tolteca-Chichimeca son poca gente para derrocar los soberanos del valle y se hacen vasallos de los Olmeca-Xicalanca, después de cinco años de sufrir abuso y desprecio, los Tolteca-Chichimeca deciden retirarse de Chollolan. Regresan a su tierra de origen, Chicomoztoc, para reclutar aliados que puedan ayudarles a conquistar los Olmeca-Xicalanca. Ahí los Tolteca-Chichimeca encuentran las Siete Tribus de las Siete Cuevas: Acolchichimeca, Tzauhteca, Zacateca, Mapantlaca, Texcalteca, Cuauhtinchantlaca y los Totomihuaca. Los Tolteca-Chichimeca y sus aliados chicomoztecos hacen el viaje de regreso a Chollolan. En ese tiempo, Chollolan es una ciudad magnífica de templos, mercados, y plazas. Con la ayuda de las Siete Tribus, los Tolteca-Chichimeca emprenden una guerra contra los Olmeca-Xicalanca que dura dos años, desde 1173 hasta 1175 d.C. Cuando los Tolteca-Chichimeca finalmente logran conquistar los Olmeca-Xicalanca, reparten el territorio entre cada una de las siete tribus en recompensa.

Desde el año 1175 d.C. en adelante, la historia narrada en los documentos se enfoca en dos de las Siete Tribus, los Totomihuacas y los Cuauhtinchantlacas. Los Totomihuacas tomaron como su capital el pueblo de Chiquihuitepec (el cerro que parece canasta), lo renombraron Totomihuacan (hoy, San Francisco Totimehuacán, "el lugar del la gente del pájaro y la flecha"). Los nativos de Chiquihuitepec se convirtieron en súbditos de los Totomihuacas. Hubo pocos años de paz para los Totomihuacas en los próximos tres siglos y medio. Tuvieron que enfrentar invasores de otras regiones, sublevaciones de sus súbditos, y las ambiciones políticas de los señoríos vecinos, principalmente Cuauhtinchán, Tlaxcala, Chollolan (Cholula) y Huexotzinco.

En el año 1350 d.C., los Alcohucas de Texcoco (ubicado en el Valle de México), invaden a Totimehuacán. Los Totomihuacas huyen al exilio, primero se van al territorio cercano de Axomolco, después se refugian en Matlactzinco, en el Valle de México; no regresan a Totimehuacán por 25 años. El exilio de los Totomihuacas termina en el año de 1375 d.C., regresan a su capital cuando los ejércitos combinados de Chollolan, Tlaxcala y Huexotzinco expulsan los Alcohucas de Totimehuacán.

En el año de 1398 d.C., una invasión nueva llega desde el Valle de México. Esta vez son los Tlatelolcos, los aliados de los Mexica. Se dirigen a Cuauhtinchan. Los Tlatelolcos conquistan a los Cuauhtinchantlacas. En el año 1473 d.C., los Mexica conquistan a los Tlatelolcos, aunque eran aliados. El imperio mexica se apodera de todos los territorios que los Tlatelolcos previamente gobernaban, incluso Cuauhtinchan. Más tarde, los Totomihuacas pierden su independencia política también. En el año 1491 o 1492 d.C., el imperio mexica lanza un ataque de sorpresa contra Totimehuacán, usando tropas de un pueblo vecino, Tepeyacac (hoy, Tepeaca). Los Totomihuacas permanecieron bajo el mando del imperio mexica hasta que los españoles conquistaron a México en el año 1521 d.c.

Al ganar el territorio, se establecieron en una amplia región que controlaba, desde el sur hacia Izucar de Matamoros, Petlalcingo y Chila; hacia el oriente se correspondía hasta Acultzingo, Cofre de Perote, regresando por Tepeyahualco, Huamantla, Tepeaca y Cholula; quedando en disputa la parte central de amplio territorio, en lo que también se encontraba la Sierra del Tentzon, que además representaba una barrera física para entrar a la región Mixteca (**ver figura 8a y 8b**).

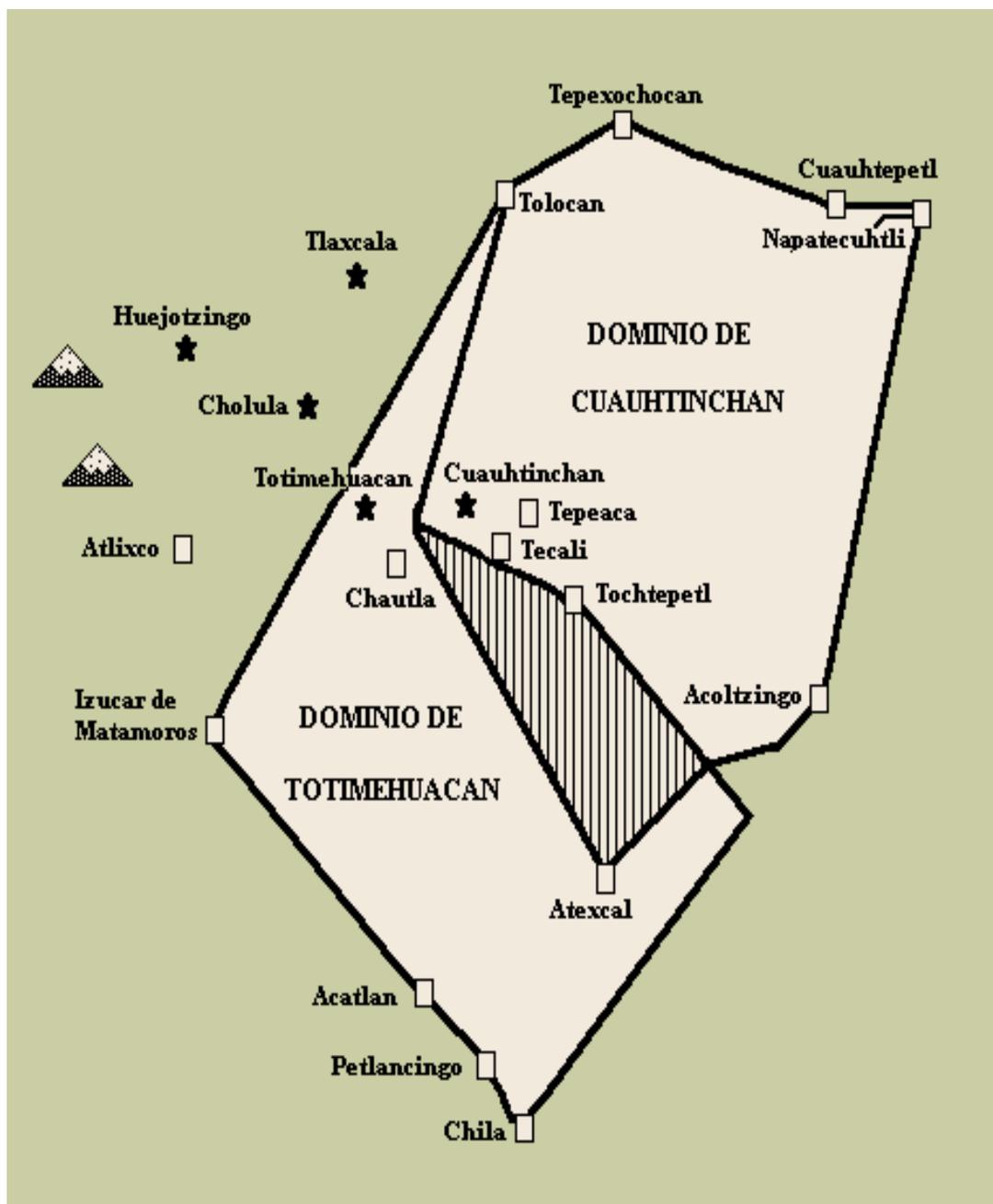


Figura 8a. La Sierra del Tenzon en los antiguos señoríos en el Valle de Puebla-Tlaxcala. Fuente: Mulhare, 2001. Reinterpretación de Berlin y Rendón, *Historia Tolteca-Chichimeca* (1947).

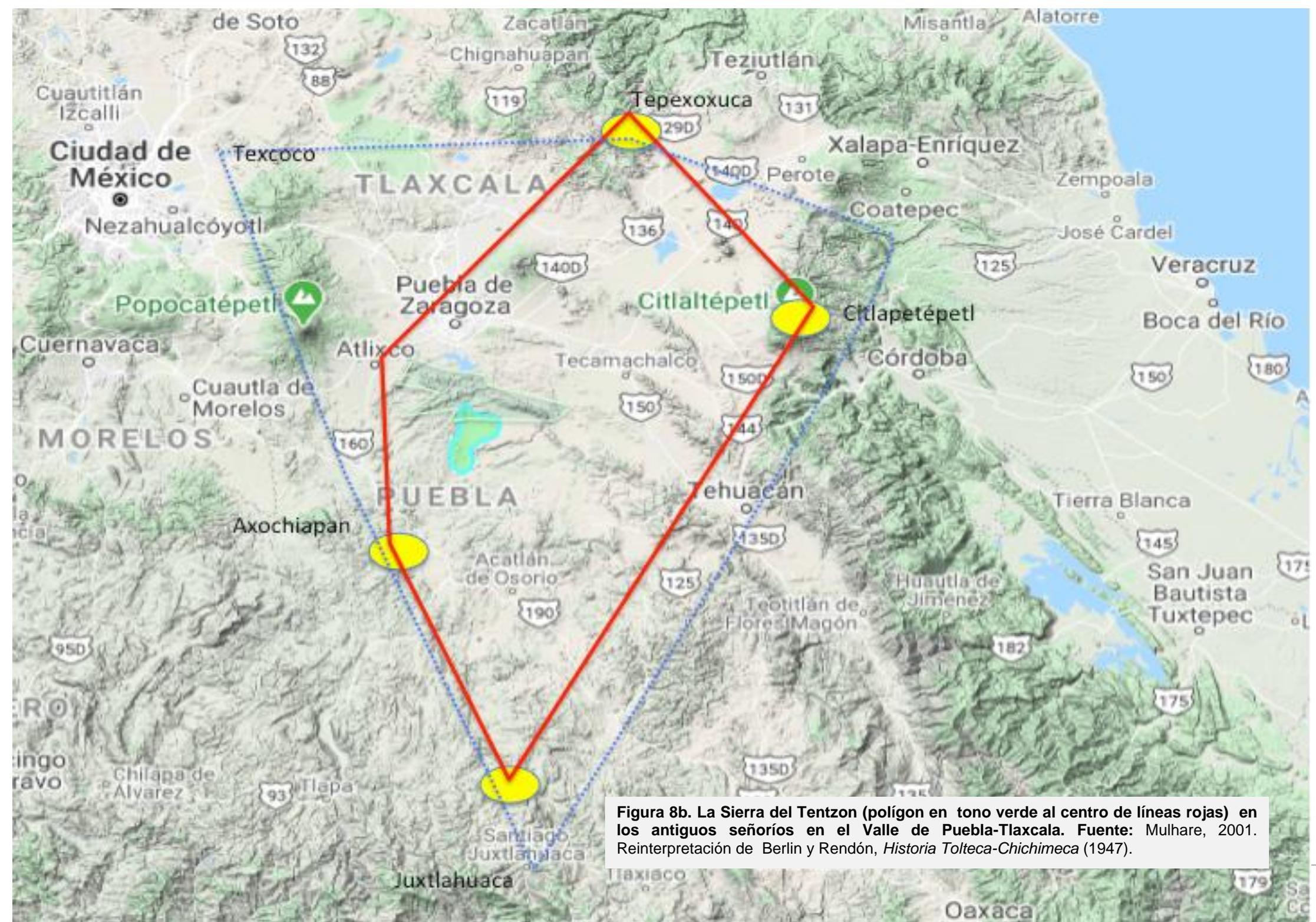


Figura 8b. La Sierra del Tentzon (polígono en tono verde al centro de líneas rojas) en los antiguos señoríos en el Valle de Puebla-Tlaxcala. Fuente: Mulhare, 2001. Reinterpretación de Berlin y Rendón, *Historia Tolteca-Chichimeca* (1947).

La Sierra del Tenzon se devela en la *Historia Tolteca Chichimeca* y en los *Anales de Cuauhtinchan*, realizados en el siglo XVI (Heinrich y Rendón, 1947). En ellos se describen numerosos sucesos de la historia política, social, económica, religiosa y territorial de la región del Valle Puebla-Tlaxcala, en más de cuatro siglos. A raíz de su descubrimiento y posterior interpretación, se elaboraron otros estudios de la historia cartográfica de la región. En todos ellos se resalta la presencia de la Sierra del Tenzon, como un elemento geográfico relevante, representan una primera narrativa sobre relación de los hombres con su territorio, en su carácter de geosímbolo. Históricamente, ha sido habitada por diferentes pueblos con raíces étnicas de las Culturas popoloca, mixteca y nahua, en un territorio con ecosistemas y características bioclimáticas semejantes con bosques de encino tropicales y templados, selva baja caducifolia, matorral xerófilo, vegetación riparia (véanse Bittman, 1968, Kirchhoff, y colaboradores 1976; y Yoneda, 1981, 1996 y 2002). De dichos estudios, se destaca el origen étnico diverso de los grupos humanos ahí asentados (mixteco, nahua y popoloca), la organización social y prácticas en torno a una visión común, en la que resalta el carácter geosimbólico de la Sierra del Tenzon.

Al respecto, en *Tenzonhuehue, el simbolismo del cuerpo y la naturaleza* (Fagetti, 1998), se recuperan mitos e historias sobre la cosmovisión que tienen los pueblos de la zona, se resaltan las narraciones que asocian elementos naturales y seres sobrenaturales que habitan en la sierra, tales como *los nahualitos, el señor del monte, el viejito Tenzon*, que “hacen posible la humanización de la naturaleza y la zoomorficación de los hombres de la Sierra del Tenzon” y, que funcionan como reguladores de la relación de estos pueblos con su naturaleza circundante. Con base en los estudios realizados por Broda (1997) y Yoneda (2007), se identifica la relación que tienen los pobladores, en el contexto del culto a los cerros y al agua, que junto con los rituales agrícolas forman parte de la religión mesoamericana.

La Sierra del Tenzon, es un espacio de alta densidad histórica, geográfica, cultural e identitaria al mismo tiempo. Espacio y tiempo dan origen a un espacio simbolizado (Auge, 1994). Las personas que habitan en el interior y en los alrededores de la Sierra

del Tenzon, recuerdan y viven con el espacio, que ha sido transformado, adaptado, moldeado, recordado y recreado constantemente en la vida cotidiana, según las necesidades de sus habitantes y por la naturaleza misma. De ahí que, los procesos históricos de los pueblos basados en la cultura, mediante los cuales modifican su entorno quedan grabados en el territorio. Por eso mismo es garantía de la reproducción social de dichas sociedades. En ese sentido, se hace referencia a los testimonios que indican la ubicación, la cultura, el ambiente y la gente que habita actualmente en la Sierra del Tenzon.

Hasta aquí, en Huatlatlauca terminan los que hablamos en náhuatl, cruzando el Río Atoyac se encuentran los otros, los popolocas, a esos no se les entiende nada, hablan diferente, porque es otro dialecto, otro idioma pues (Artesanos de flores de Huatlatlauca, 2010).

En los terrenos de Huehuetlan, en donde iniciaba la Mixteca, aquí vivieron los antiguos mixtecos. Huehuetlan era el primer pueblo, para irse a las tierras de Oaxaca (Pedro Viveros, comunero de Huehuetlan, 2010).

El Tenzon –la sierra- es la entrada o puerta a las tierras de la Mixteca, según se quiera ir para allá. Por aquí siempre han pasado los arrieros y los comerciantes desde antes. Pasaban por Izucar y por Huehuetlan; aquí, en El Aguacate descansaban, en las barrancas porque había agua. Los abuelos nos contaban que venía gente desde Guerrero y Oaxaca con mercancías y animales. Iban caminando, cruzaban por aquí, por la barranca del diablo,- ahí donde ahora esta Valsequillo-, para ir a las haciendas, de San José y de Balvanera (Ángel Meza, ejidatario de El Aguacate, 2010).

Nosotros somos indígenas nahuas de la Mixteca, nahuas porque hablamos el idioma, mixteca porque aquí empieza la Mixteca hasta Oaxaca y, me parece que en Guerrero también (Sixto Cuautle, comunero de Tochmatzintla, 2007).

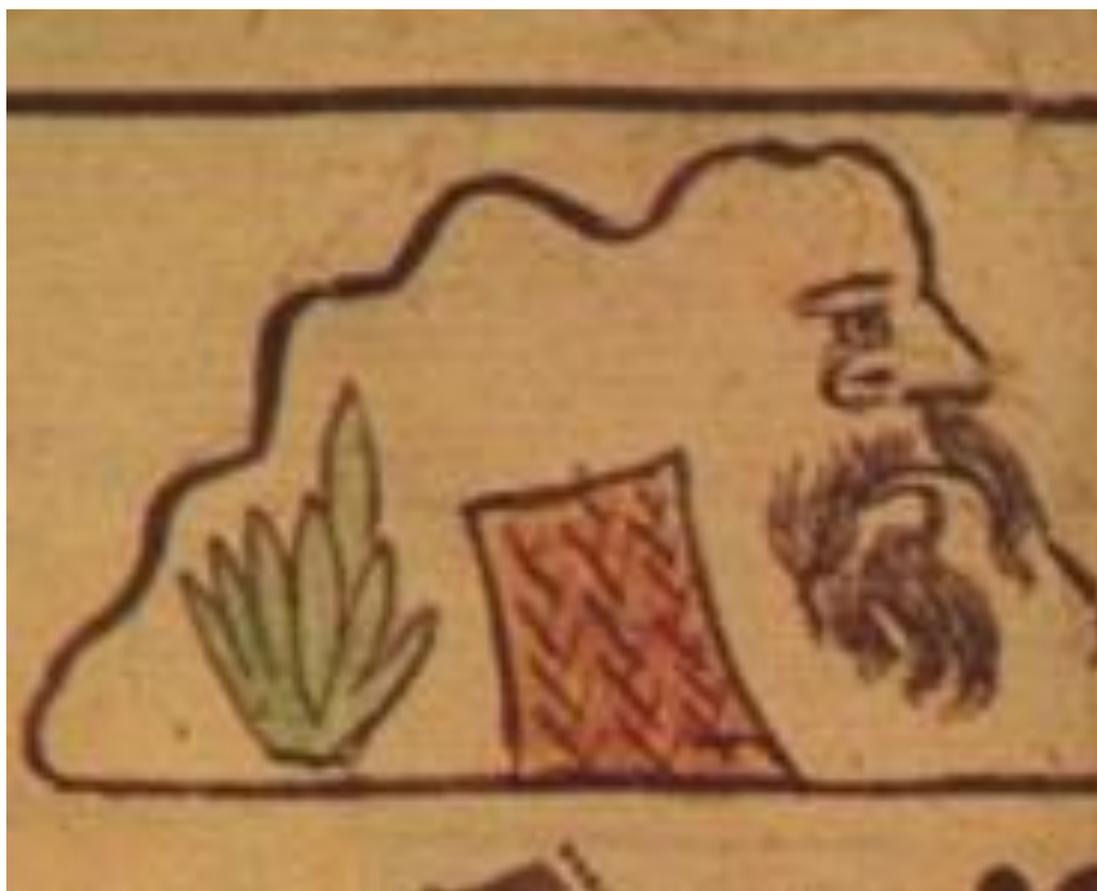
Dichos testimonios, confirman la ascendencia del origen común, fragmentos de historias compartidas; que a la luz de estudios contemporáneos y diversas fuentes documentales, confirman que la Sierra del Tenzon es parte en un territorio construido en un proceso histórico de larga duración de carácter pluriétnico. Que aún responde a una zona pluricultural histórica, habitada por comunidades descendientes de popolocas, nahuas y mixtecas. Así lo refieren diferentes documentos histórico-cartográficos, producidos en los siglos XV y XVI, como anales, mapas, códices y más recientemente en las fuentes cartográficas, históricas, antropológicas y sociológicas contemporáneas (Berlin y

Rendón, 1947; Bittman, 1968, Commons, 1971; Kirchhoff, y colaboradores 1976; Reyes 1988; Rosquillas, 1986; Yoneda, 1981, 1994; 2002; Odena, 1995; Fagetti, 1998, Cruz, 2007; Gámez, 2003; 2008; Carrasco y Sessions, 2007; Tucker y Montero, 2008). Cabe destacar, que también al Tenzon, se le identificaba con el nombre de Zoyapetlayo yyacac; entidad reconocida desde tiempos prehispánicos. Se encuentra representado en documentos que narran la historia regional desde el siglo XII, conocidos como *Historia Tolteca-Chichimeca* y en *Los Mapas de Cuauhtinchan* (ver figura 11 ,12, 13, 14 y 15).

En dichos documentos²⁴, el Tenzon aparece representado con su glifo o con dibujos que indican claramente la montaña con “figura humana”. Es una montaña o conjunto de cerros que tienen forma irregular, la cual se identifica por el rostro de un hombre barbudo como su nombre indica (tentzone=tentli: borde u orilla de algo, labio+tzontli: pelo=hombre barbudo; Yoneda 1981). Al respecto, la siguiente cita, tomada de la *Historia Tolteca-Chichimeca* de Kirchof y colaboradores es muy clara:

Zoyapetlayo yyacac es la misma montaña que menciona Tezozomoc (1994:101) como Coyopetlayo y fue la base que usaron los mexica para la conquista de la región de Tecali, Quauhtinchan, Tepeaca y Tecamachalco. Esta montaña se llama en la actualidad cerro del Tenzon, y parece que es un nombre antiguo que el *tlacuilo* no leyó en el mapa de las fojas 32v y 33r; al centro del margen inferior de ésta, se ve un glifo de montaña con una palma (zoyatl, una estera (petlatl) y el perfil de un rostro humano; la nariz (yacatl) completa la lectura de Zoyapetlayo yyacac; en el perfil humano se ven bigote y barbas (tentzon), que no se leyó. Esta montaña además de su valor estratégico, tuvo y tiene importancia religiosa. En el *Mapa de las conquistas chichimecas, No. 1*, se ve que los grupos chichimecas establecidos en Quauhtinchan y Totomihuacan visitan una cueva que está en esa montaña; además los actuales habitantes de la región piensan que en el cerro del tentzon vive un ser sobrenatural dador de riqueza (Kirchof *et al.* 1989: 196).

²⁴ Es una serie de documentos pictográficos y mixtos que contienen pinturas y caracteres latinos, producidos en la localidad de Cuauhtinchan en la época colonial temprana. Se conocen con los nombres de *Historia tolteca-chichimeca*; *Mapas de Cuauhtinchan No. 1* o *Mapa de las conquistas chichimecas*; *No. 2* o *Mapa de la ruta Chicomoztoc-Cuauhtinchan*; *No. 3* o *Mapa de las migraciones Huexotzinco-Tepeaca*; *No.4* o *Mapa de los linderos de Cuauhtinchan*; *Lamina XX* de la *Historia tolteca-chichimeca* “mapa pintado en papel europeo aforrado en el indiano” según Boturini o *Mapa de los linderos de Cuauhtinchan-Totomihuacan*.



Glifo del Cerro del Tentzon, fragmento de la Historia Tolteca-chichimeca

Fuentes: Yoneda, K. (1981), Los Mapas de Cuauhtinchan y la Historia Cartográfica Prehispánica, Archivo General de la Nación. México D.F.

Figura 11. Fragmento del mapa Historia tolteca-Chichimeca, Berlin y Rendón (1947). El Cerro del Tentzon. El Anciano de las barbas, con representaciones de un agave -maguey- y un petate o estera de palma (zoyatl).

Sobre el origen del personaje mítico –hombre barbado-, Antonella Fagetti, en Tentzonhuehue (1998), menciona que este personaje era parte importante del *panteón mesoamericano*.

La base de la tradición antigua mesoamericana permanece viva en el conjunto de representaciones simbólicas que conforman la visión del mundo de la gente de los pueblos de la sierra. El acercamiento a su pensamiento, creencias y mitos, devela la presencia de los antiguos dioses, de los cuales se han perdido los nombres, pero de quienes se conservan muchos de sus atributos, de sus facultades y peculiaridades...Pudo haber sucedido que en la primera época de la conquista, cuando fueron pintados estos mapas, se preservara la apariencia de la antigua deidad representada como un viejo barbado, y que se volviera a nombrar a partir de estas

características como el Barbado, Tenzon, borrando de este modo las huellas de su pasado mítico y su imagen divina...

Por otra parte el tentzon, evoca a Iztacmixcóatl, personaje mítico e histórico a la vez, descrito como un anciano de barbas y cabellos blancos, numen de la vía láctea, al que se le nombra "Culebra de nube blanca". Iztamixcóatl es uno de los nombres dados a Mixcóatl, según Robelo, y se le consideraba el padre de todas las naciones que poblaron la Nueva España. Iztamixcóatl fue uno de los señores que salieron de Chicomoztoc, la mítica cueva, a la cabeza de las poblaciones chichimecas, que a partir del siglo XII establecieron sus señoríos en una amplia región aledaña a San Miguel (*hoy parte de Tzicatlacoyan*). Sus seis hijos poblaron, según Motolinia, muchas provincias de la ciudad de Puebla de los Angeles. El quinto de sus hijos, Mixtécatl, de quien tuvo origen el pueblo mixteca, fundó un gran reino conocido en ese entonces como Mixtecapan que se extendía desde Acatlan, cerca de la ciudad de Puebla, hasta los fértiles valles de *Huaxacac*.

Fuera o no verdad esta conjetura, lo cierto es que cuando un pueblo elegía un territorio para establecerse, los dioses patronos que había llevado consigo en la peregrinación ocupaban los cerros cercanos o se transformaba en cerros. Según las fuentes nahuas, los montes eran considerados como dioses, sobre todo, explica Sahagún, los montes donde se formaban las nubes. Se menciona también que diosas y dioses llamaron a las montañas con sus propios nombres "para eternizar sus memorias". Los cerros y las montañas son en el pensamiento nahua seres antropomorfos. Su forma y estructura evocan el cuerpo de un dios que en un tiempo mítico se materializó en una silueta del monte, que ahora vemos inmóvil pero aún está vivo. Así la Malintzin, otrora Matlacueyatl, es una señorita con aretes que está sentada; la Iztaccíhuatl también es mujer y está acostada mientras el Popocatepetl espera paciente, arrodillado junto a ella, que despierte. Lorenzo Cuatlapanga, El Pico de Orizab, El Tenzon, son también hombres (Fagetti, 1998:173-174),

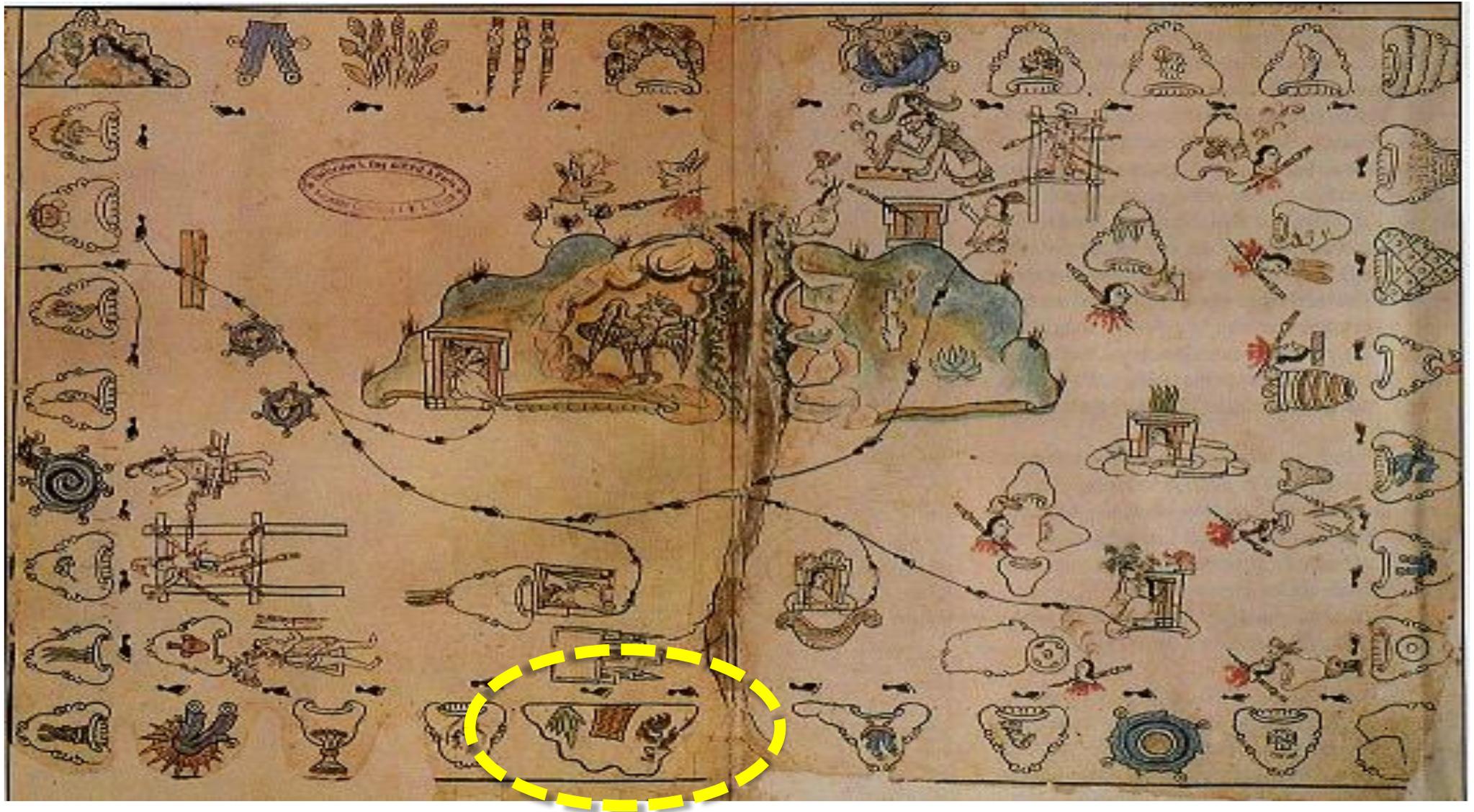
Actualmente al Tenzon también se le reconoce con varias denominaciones, asociadas a un ser barbado y anciano, entre ellas: *El abuelo-abuelito, El viejito; El Tentzo, Tenzon; Tenzonhuehue y Zoyapetlayo*²⁵. Los habitantes de la sierra conocen muy bien la historia, de que el Tenzon, en algún tiempo mítico, fue una persona de grandes dimensiones que no cabía de pie, parado, por eso tuvo que acostarse, así cuentan de él.

²⁵ Cómo quedó asentado, Zoyapetlayo era el nombre antiguo de dicho cerro. En la actualidad, se reconoce con ese nombre a un cerro ubicado entre Santa Martha y San Miguel Acuexcomac; precisamente por ser el sitio a donde abunda la palma zoyate o zayatl (*Braeha dulcis*), con la que se elaboran petates y otros artículos, que actualmente se comercializan como artesanías.



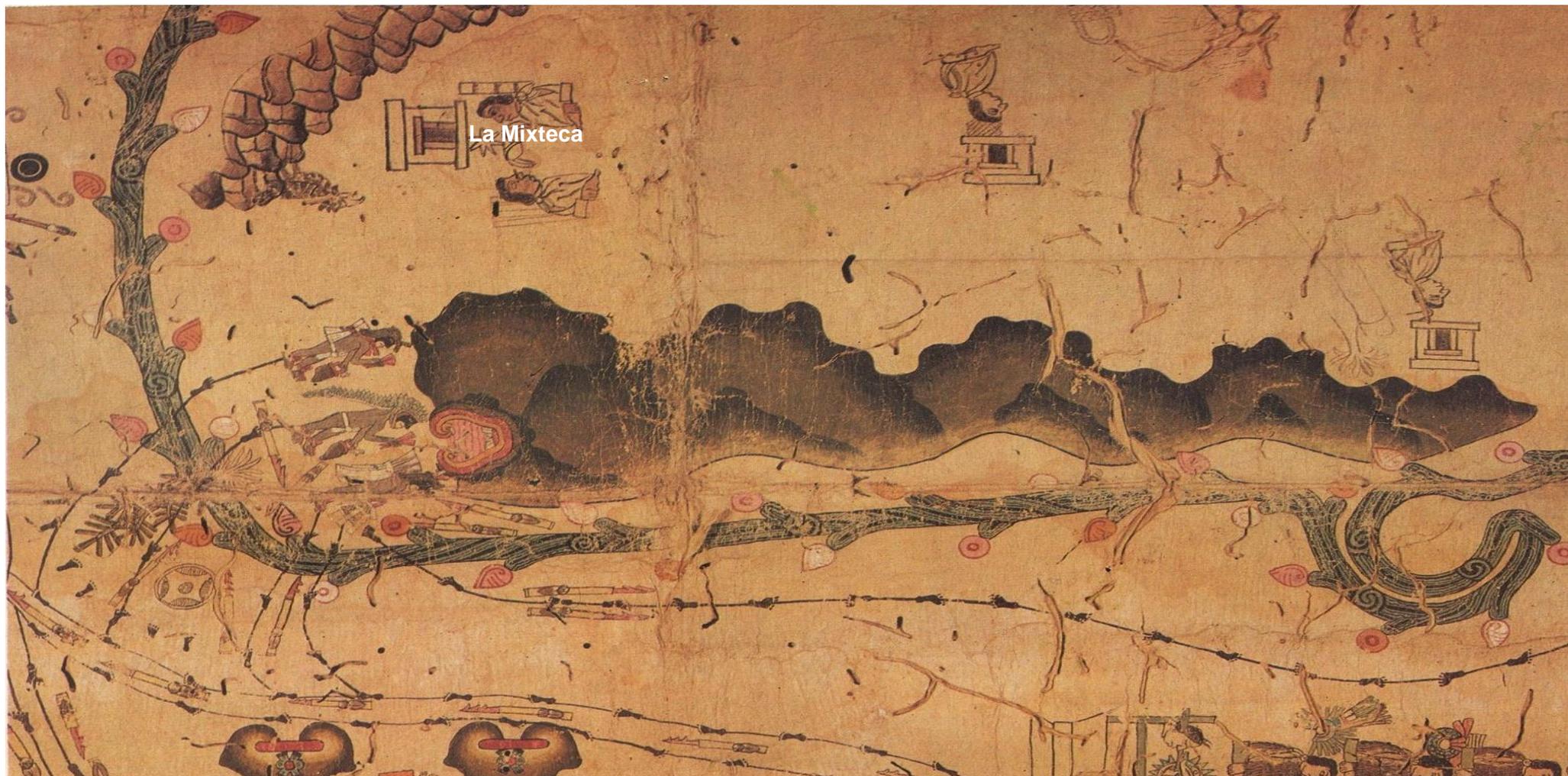
Fuente: Fragmento del mapa No. 4, (Yoneda, 1994).

Figura 12. El Tentzon. Los cerros y caminos en la Sierra del Tentzon. En el documento “facsimil” se ubican los poblados de Huehuttlan, Acapatlahuacan o Acuexcomac, Tzicatlacoyan, San antonio Tentzon Juárez y Atzompan. También se mencionan los toponimos-glifos de Oztotepec u Oztoyahualco, una cueva con huesos encimados, un cerro rojo (Tlatlauquitepec), El glifo del Tentzon y el glifo del río Atoyac.



Fuente: Historia Tolteca-Chichimeca (Berlin y Rendón, 1947).

Figura 13. Historia Tolteca-Chichimeca; Glifo de la montaña del Tentzon. Con representaciones de un agave y un petate de palma.



Fuente: Historia Tolteca-Chichimeca (Berlín y Rendón, 1947).

Figura 14. Mapa 1. Fragmento del *Mapa de las conquistas chichimecas*. La Sierra del Tentzon. Se observa la sierra representada con una figura humana recostada, boca arriba; en la base de la cabeza se observa a dos sacerdotes; también se nota claramente el cauce del Río Atoyac (en donde “se retuerce”, actualmente es a presa de Valsequillo). En la parte superior se observa un cúmulo de montañas y unos sacerdotes -la Mixteca-



Fuente: Carrasco y Session, 2008.

Figura 15. Fragmento mapa 2 de Cuauhtinchan. Al centro se identifica la Sierra del Tentzon. La línea azul indica el cauce del Río Atoyac; Los personajes que aparecen son los asentamientos de Totimehuacan (1), Azumiatlá, Matlaczinco. También se distinguen árboles de guajenacimiento de agua (3); plantas de maíz en la zona de manantiales de Huehuetlan (4).

Cómo se mencionó, en los documentos histórico-cartográficos de la Historia tolteca Chichimeca y mapas de Cuauhtinchan, se narra la historia regional de las migraciones entre los siglos XI y XVI. La gente se dedicaba a producir (algodón, huipiles, esteras y canastos de palma, petates y chiquigüites), para pagar tributo. Dichos materiales, los traían del Cerro Zoyapetlayo (lleno de petates de palma), hoy el Cerro del Tentzon, de hecho así lo representan en los glifos, el cerro conteniendo un petate de palma y un maguey (ver mapa 2 de Cuauhtinchan, de las migraciones). En la zona se adoraba a los dioses Citlalpul “lucero de la mañana”, en Huatlatlauca; Ome Acatl “2 caña”,- Tezcatlipoca en Huehuetlan; culto a Camaxtli “dios sin calzas”. Camaxtli, dios chichimeca de la cacería, y de la Vía Lactea. Texcatlipoca, Camaxtle y Mixcoatl, son la misma divinidad, venerada en toda la región, se trajeron sus dioses en la espalda.

Con la detallada revisión de la historia Tolteca-Chichimeca, se confirman no solo los hechos históricos o un conjunto de información pictográfica, sino que también se advierte la importancia de los elementos geográficos, como las grandes montañas, los cerros, ríos, valles y otros elementos como la flora y fauna, que adquieren un carácter simbólico, que refleja el pensamiento de quienes los produjeron, su cosmovisión y de *como se vivía en tiempo-* mediante rituales para vivir la relación cultura-naturaleza. Ahí se narran las vicisitudes que se tuvieron con ciertos dioses, alianzas, rupturas, enfrentamientos y conquistas entre pueblos, así como la fundación de algunos y sometimiento de otros. De manera particular, se aporta información sobre las relaciones y estratificación sociales de cierta región, las formas de resolver ciertos conflictos asociados a la tenencia de la tierra, tributos y servidumbre. En síntesis es una historia local que narra la relación de los hombres con su territorio (Odena, 1995).

Por otra parte, los cerros, en la cosmovisión mesoamericana han tenido un significado muy relevante al considerarlos como sitios sagrados, de culto, que además son fuente del recurso agua. Ahí se expresan relaciones sociales que tienen paralelismo con el pensamiento de muchas comunidades indígenas y campesinas de México referido a una cultura e identidad íntimamente relacionada con los “montes”, el culto a los cerros y al agua. *El Altépetl*, que describe el territorio, las relaciones sociales,

paisaje, ecología y geomorfología. Aparte de las grandes montañas mencionadas, se encuentran pintadas en la parte central en los mismos mapas, la sierra Amozoc-Tepeaca y la serranía de Tenzon, las cuales están dibujadas en el tamaño mayor y con más elementos que los demás cerros, reflejando la importancia que tenían estas sierras para los productores del documento (Yoneda, 2007).

Como ejemplo tenemos parte de las crónicas de Fray Bernardino de Sahagún y Fray Diego Durán en el siglo XVI y para la parte central del México, en donde describen que los montes de gran altura eran considerados por los indios como deidades y de ellos hacían imágenes (masa de amaranto y maíz llamada tzoalli) que, en un altar familiar eran venerados durante días, en los que se ofrendaba pulque, mazorcas tiernas, alimentos y copal. El lugar central lo ocupaba el Popocatépetl y en torno a él se colocaban los otros cerros: Tláloc, Chicomecóatl, Iztaccíhuatl, Amatlacueye, Chalchiuhtlicue y Cihuacóatl, que eran deidades femeninas relacionadas con la fertilidad, el agua y la tierra. Es decir, se tenía una concepción estrechamente vinculada a la agricultura y a las montañas como proveedores de lluvia (Fernandez, 2001).

También decían que los montes está llenos de agua; y que cuando fuere menester se romperán los montes, y saldrá el agua que dentro está, y anegará la tierra; y de aquí acostumbraron llamar a los pueblos donde vive la gente Altepetl, que quiere decir monte de agua o monte lleno de agua

Fray Bernardino de Sahagún

Cómo se mencionó al principio, el glifo de Tenzon en la Historia Tolteca Chichimeca (fojas 32v-33r) es un cerro de forma irregular identificado con el rostro de un hombre barbudo como su nombre indica (tentzone= tentli: borde u orilla de algo, labio + tzontli: pelo = hombre barbudo. Con base en el análisis etnográfico realizado por Antonella Fagetti (1996), en San Miguel Acuexcomac, ubicado en la zona centro de la Sierra del Tenzon, se considera que el cuerpo del Tenzon se puede describir como el de todo ser humano, ya que tiene cabeza en la que se distingue perfectamente el cabello, la cara, los ojos, la boca, la barba y los bigotes. Es un cuerpo que tiene oquedades,

cuevas, un “oztoc”, una caverna que se extiende hacia el subsuelo donde hay agua. Asimismo, se refiere al Tenzon como “vena de agua” y como un lugar donde hay una ciudad, con gente y animales, creencia que, sin duda, tiene su origen en el Tlalocan de la Mesoamérica prehispánica.

En la actualidad se reconoce en el Tenzon la ambivalencia de protector/ destructor, y de Yollotentzo (corazón de Tenzon, el hombre barbudo), rasgos congruentes con la tradición prehispánica mesoamericana; datos que deben ser tomados en cuenta para interpretar el Tenzon registrado en los mapas de Cuauhtinchan (Yoneda, 2006). Durante la recopilación y trabajo de campo para el presente estudio, se registro información de diferentes pueblos de la Sierra, donde aún hay personas que “hablan con el Tenzon” (Tatiasque, Tamantine, de San Nicolás Huajuapán, Granicero de Atoyatempan, Huehuetin tiempero de Tochmatzintla, San Juan Atzompa, Huehuetlan, Atoros de Atoyatempan), a quien solicitan permiso para recolectar plantas o cazar algún animal del monte, le piden por la lluvia, le ofrendan ropa y alimentos, le festejan, lo cuidan. Los actuales sitios de poblamiento, están asociados a las fuentes de agua.

3.3.2. Configuración de la Sierra del Tenzon durante la época colonial: Reubicación, “encomiendas”, “composiciones” en Huatlatlauca, Huehutlán y Tepexi.

La región Puebla-Tlaxcala, tuvo un patrón de organización espacial fundado en una red de poblaciones coloniales que contaran con mano de obra indígena, por una parte y por otra en una red de comunicaciones terrestres que respondía a una economía colonial ya que toda la mayoría de la producción se enviaba a la Corona Española. Así se crearon grandes núcleos urbanos apoyados en pueblos de los alrededores, que mediante la colonización y evangelización mantuvieron un desarrollo territorial predominante. Al principio se respetaron las tierras de los indígenas (*republicas de indias; fundos legales de 600 varas a los 4 vientos de la iglesia del pueblo*)

representando mano de obra para haciendas. Los colonizadores se interesaban más por el tributo y los servicios personales, brindando a cambio protección del indio y/o tutelaje, apoyada por los hombres de la iglesia (evangelización).

A huejotzincas, otomíes y tlaxcaltecas se les dispensaba el tributo, por haber ayudado a españoles contra los mexicas, beneficiando principalmente a caciques y Señores principales de los pueblos. Por otra parte, soldados, funcionarios, representantes de la iglesia (Orden franciscana en Puebla-Tlaxcala), recibieron las mejores tierra por medio de “las encomiendas”; tierras que luego se convertirían en las haciendas. El papel de las órdenes religiosas, sirvió como elemento sociocultural de transformación de la mentalidad indígena sometida a España y por otra la promoción netamente religiosa, que buscaba salvar almas, desterrando pueblos y fundando congregaciones. Así colonizadores e iglesia se apropiaron de la tierra: despojando a los indios de sus tierras, sometido a tributos y diezmos, obligado a vivir en comunidades concentradas y próximas a centros de población de residencias españolas e iglesias.

Desde los últimos años del siglo XVI y los primeros del XVII se empezó a ver un fenómeno nuevo en los campos del centro de Nueva España. Pequeños grupos de trabajadores agrícolas establecían residencia permanente en algunas de las tierras ocupadas por españoles, situadas generalmente hacia los linderos de los pueblos de indios. Empleados por los españoles, trabajaban en el cultivo del trigo u otros productos europeos, pero también de maíz, exactamente como lo habían hecho siempre salvo que utilizaban yuntas y arados. Tales trabajadores provenían de los propios pueblos y se mantenían ligados a ellos para la paga del trabajo.

Esos trabajaban por su voluntad, se les contrataba individualmente y eran asalariados. El sistema del repartimiento, consideraba una paga, pero no se trataba de un ingreso regular sino más bien de una combinación por el trabajo forzoso

impuesto como obligación corporativa a los pueblos de indios (Contreras, 1996). La evolución del campo novohispano no fue sólo asunto de apropiación de espacios y recursos, sino también de poblamiento y economía. Las explotaciones agrícolas que fundaron los españoles, orientadas no al autoconsumo sino al mercado (y a un mercado en constante crecimiento, como las ciudades españolas y los centros mineros), requirieron de nutrido personal; el tributo y el repartimiento proporcionaban trabajadores, pero sólo hasta cierto punto. Para la Sierra del Tenzon, los sucesos ocurridos durante este periodo, ya bajo la dominación española se explican mediante la historia de dos centros poblaciones que son Tepexi de Rodríguez y Huatlatlauca.

3.3.3. Quatlatlauca y Huehuetlan²⁶

Sus más antiguos pobladores fueron grupos de filiación olmeca-xicalanca, expulsados posteriormente de estas tierras por grupos de chichimecas que irrumpieron en ellas hacia el siglo XII de nuestra era. Posteriormente, debido a la ausencia de un poder hegemónico en la región, Huatlatlauca aparece ya como aliado de Cuauhtinchan, ya como aliado de Totomihuacan, o bien, sujeta al Señorío de Tepeaca. Es sólo hasta el último tercio del siglo XV cuando la invasión y el dominio mexica en el valle y la meseta poblanas se sitúan definitivamente. En los Papeles de la Nueva España se menciona que "eran de Moctezuma Señor de México, y sus pasados dábanle de tributo cal blanca, cañas macizas grandes y navajas para poner en las lanzas, y rodela de caña maciza para pelear, y algodón silvestre para sacos y corseletes que vestían los hombres de guerra". El conquistador Hernán Cortés llegó a la región y otorgó Huatlatlauca en encomienda al conquistador Bernardino de Santa Clara, con la obligación de meter en la caja de Su Majestad el producto de los tributos que consistían en ropa, toldillos, mantas, maíz, trigo y frijoles. A la muerte del encomendero en 1537, el pueblo pasó a la Corona de la que sería tributario junto con Tecuitlán y Atempa, pertenecientes al actual Municipio de Izúcar de Matamoros.

²⁶ Elaborado a partir de los trabajos de Rosquillas (1984, 2007).

Desde 1536, Huatlatlauca tuvo su propio corregidor y entre 1743 y 1770 fue anexada a la alcaldía mayor de Tepexi de la Seda, hoy de Rodríguez, distrito del cual depende actualmente. Acerca de su evangelización, se sabe que los primeros frailes en llegar a la zona fueron los franciscanos y que, entre 1566 y 1569, abandonaron el lugar cediéndolo a los frailes agustinos, quienes al parecer concluyeron la construcción de su convento y residieron en el sitio hasta el siglo XVIII, dejándolo uno de los ejemplos más significativos de artesanado en madera y de pintura mural policromada. Fray Juan de Grijalva menciona en su crónica:

... es (Huatlatlauca) del obispado de la Puebla de donde dista doce leguas hacia la parte sur. Es la tierra muy seca por estar fundado sobre peñas, pero son sus vertientes las más frescas y fértiles de la Nueva España, sembradas todas de caña, y poblado de muy ricos y muy gruesos Ingenios de Azúcar. Los indios tienen muchos frutales con que pasan la vida descansadamente. “El temperamento y calidad de la tierra, es tierra caliente y no mucho por que en ella no hiela ni hace frío es tierra seca y de muy pocas aguas y tardía, corren todos vientos muy recios y muy ordinarios en el tiempo de secas... Es tierra poco fragosa y es montuosa de muchos árboles y de un río y de una fuente y es abundosa de aguas y no es fértil de pastos es muy abundosa de agua estéril de frutos y mantenimientos... y pasa un río caudaloso por cerca del pueblo como dos tiros de arcabuz hacia el norte, nace de las sierras de tlaxcala hondable que se dice atoyac y que por ir siempre turbio y recio le pusieron este nombre y no se badea de tiempos de aguas y a dos lenguas de aquí una puente por donde se pasa por donde llaman puente de dios, la cual fue dios servido de hacerlo de una peña tajada y del río se riega este pueblo algunas huertas y aprovechamientos de sus riveras aunque poca por tener poca tierra llama para poder regar..... los árboles silvestres son árboles grandes que llaman los indios Yzamate que quiere decir navaja y papel y otros árboles espinosos y otros llaman guajes y los arboles fructuosos y provechosos son anonas, limones, guayabas, sidras, naranjos, magueyes, tunales, arboles de España se dan en ella membrilla, granada, parra, las semillas, que en esta comarca se dan hortalizas y verduras de todo genero, trigo, garbanzo, pimienta de tierra, calabazas de castilla y la tierra”.

3.3.4. Encomienda y Reinado de Tepexi de la seda

Durante la conquista española llega a Tepexi en 1521, Gonzalo de Sandoval, uno de los capitanes de Hernán Cortés. El cacique y señor natural de Tepexic era Mazatzinteuhitlio o Mazatzin (venadito), quien termina por unirse a los

conquistadores. La toma de Tepexi el Viejo, en un principio fue difícil, se dan varias batallas y al ser imposible el acceso, es que los españoles se deciden pactar con Mazatzin. Lo nombran capitán del ejército español, acata la obediencia al Rey, lo bautizan con el nombre de Don Gonzalo y recibe de regalo una espada con la que se encarga de conquistar la región popoloca. Tepexi el Viejo es abandonado y la Corona ordena en 1537, que la población se reubique donde hoy se encuentra el poblado de Tepexi de Rodríguez, cuyo nombre original fue Tepeji de la Seda. El traslado obedeció a la búsqueda de caminos más accesibles para la llegada de los evangelizadores, la tarea es iniciada por los frailes franciscanos y al poco tiempo la dejan en manos de los dominicos.

Desde su fundación en el siglo XVI hasta la segunda mitad del siglo XVIII, el pueblo de Tepexi ostentó la categoría de cabecera por partida triple, como alcaldía mayor, doctrina-curato y república de indios. Esta última, estaba constituida por 31 pueblos sujetos, además de la cabecera, 29 ranchos y 4 haciendas; fue el centro del poder político y religioso de la región. La jurisdicción sujeta a la cabecera de república experimenta un proceso de fragmentación que abarca de 1755 a principios del siglo XIX. Como consecuencia en 1786 Tepexi pasa de haber tenido 31 sujetos a tener únicamente siete.

La cabecera colonial se instaló en la ruta que iba al sur, hacia San Juan Ixcaquixtla, Acatlán y Huajuapán, así como hacia la Mixteca y la región Zapoteca. Por lo tanto, fue un centro de paso, tanto hacia la región de Oaxaca, como hacia la ciudad de Puebla. Dominaba el territorio que actualmente abarcan once municipios.

Éstos son: Tepexi de Rodríguez, Molcaxac, Juan N. Méndez, Ixcaquixtla, Coyotepec, Ahuatempan, Atexcal, Cuayuca de Andrade, Zacapala, Huatlatlauca y Huehuetlán; delimitaba con las jurisdicciones de Tecali, Tepeaca, Tehuacán, Guaxuapa, Acatlán e Izúcar. Bajo su administración no estuvieron solamente dicha cabecera y sus

poblaciones sujetas, sino que las cabeceras de Huatlatlauca y Huehuetlán, con sus respectivos sujetos, también formaron parte de la misma. Hasta 1557, momento en el que pasó definitivamente a estar bajo el control de la Corona, Tepexi fue el centro de una encomienda. Se cree que el primer encomendero pudo ser Pedro de Carranza, mayordomo de Cortés. En 1537, cuando queda vacante, pasa a manos de Martín Cortés. Hacia 1542 tiene un corregidor que por el año 1665 pasa a denominarse alcalde mayor, convirtiéndose en la sede de la alcaldía mayor, que en 1786 se transforma en una subdelegación de la intendencia de Puebla.

Al trasladarse los pobladores de Tepexi el Viejo a lo que hoy es Tepexi de Rodríguez, los frailes franciscanos en unión de Martín Cortés siembran más de 100 mil árboles de mora y se inicia el cultivo de seda. La región se convirtió así en el primer productor de seda en la Nueva España y el más importante en toda América. Se funda de esta manera, la industria textil de la seda, cuya importancia se extiende al grado de desplazar a comerciantes de Oriente, a través de España, por lo que la Corona prohíbe esta actividad que muere en el propio siglo XVI. En años posteriores, se llega a practicar el cultivo del gusano de seda en forma artesanal, en algunas casas existen todavía utensilios de madera que sirvieron para esa actividad que desapareció totalmente y dejó como herencia a la población el nombre de Tepexi de la Seda.

En el ***Mapa de Tepexi de la seda y sus alrededores*** se indica en la esquina superior derecha una silueta de anciano tendido, en toda la amplitud de su cuerpo. El cuerpo es la sierra que se extiende desde Tepexi de la seda hasta Atlixco, acompañado por el río Atoyac que lo circunda **(ver figura 16 y 17)**. También otros códices refieren la importancia de la sierra.



Figura 16 y 17. El Mapa de Tepexi y sus alrededores. 7 de septiembre de 1584. Joaquín de Francisco Moctezuma, Benito Muñoz, Francisco de la Cueva. Tepexi, Puebla . México. University of Texas Libraries, (2020), LLILAS/Benson Latin American Collection Exhibitions, accessed July 31, 2020, <https://utlibrariesbenson.omeka.net/items/show/69>.



Joaquín de Francisco Moctezuma, Benito Muñoz, Francisco de la Cueva. Tepexic, Puebla . México. University of Texas Libraries, (2020), LLILAS/Benson Latin American Collection Exhibitions, accessed July 31, 2020, <https://utlibrariesbenson.omeka.net/items/show/69>.

Unidentified, "[Mapa de Tepexic de la Seda y sus alrededores]," University of Texas Libraries LLILAS/Benson Latin American Collection Exhibitions, accessed July 31, 2020, <https://utlibrariesbenson.omeka.net/items/show/69>.

3.3.5. La doctrina y el curato

Como cabecera de doctrina y/o curato, la administración eclesiástica de Tepexi y sus sujetos permaneció bajo el control de los dominicos, también conocidos como la Orden de los Predicadores, durante la primera mitad del siglo XVIII, específicamente entre 1700 y 1755. A principios de la colonia, Tepexi era una de las muchas células misionales de los franciscanos hasta 1567, momento en el que abandonan ésta y otras siete fundaciones. Ante esto, el virrey Marqués de Falces se la da a la Orden de Santo Domingo.

El papel especial y predominante que se le asignó a las órdenes religiosas en la evangelización del Nuevo Mundo, generó una situación peculiar y a la larga conflictiva, en cuanto a organización y administración del espacio se refiere. Mientras que la doctrina o curato de Tepexi dependía del obispado de Tlaxcala, es decir, estaba integrada en la organización secular de la Iglesia, por otro lado, formaba parte de la provincia dominica de Santiago de México, una de las tres provincias dominicas en Nueva España. En 1550 la sede de ésta se traslada a Puebla, las otras dos provincias dominicas son: San Hipólito Mártir de Oaxaca (1592) y Los Santos Ángeles de Puebla (1656). Esta situación se torna más compleja en el momento que otra orden religiosa coincide en el espacio de dicha jurisdicción, los jesuitas, presentes a través del Colegio del Espíritu Santo, con sede en la ciudad de Puebla, el cual gestionaba una red de haciendas en diversas jurisdicciones, entre ellas, Tepexi. Los curas de la doctrina, como residentes en la cabecera, visitaban puntualmente los pueblos sujetos para ofrecer los correspondientes servicios religiosos. Algunos de ellos contaban con iglesia desde el siglo XVI.

Es el caso de pueblos como Santa Inés Ahuatempan, San Martín Atexcatl, Santa Isabel Atenayuca, Santa María de la Asunción Molcaxac, San Vicente Coyotepec y San Pedro Coayuca. Otros no iniciaron su construcción hasta principios del siglo XVIII, como San Juan Ixcaquixtla y San Juan Zacapala. La Sierra del Tentzon, era considerada estratégica para los antiguos pobladores, que como se mencionó, desde ahí se conquistaron los pueblos del sur del actual estado de Puebla. Actualmente la

mayoría de las localidades mantiene su misma posición, desde “el origen”. Desde tiempos prehispánicos la zona ya estaba poblada por diferentes grupos cuando llegan los europeos a estas tierras (Historia Tolteca-Chichimeca). Ya existían asentamientos humanos, los principales centros poblacionales y que aún existen: Tecali, Huatlatlauca; Huehuetlan; Atoyatempan, Molcaxac, Totimehuacan; Cuauhtinchan; Tzicatlacoyan o Matlaczinco; Tecali y Tepeaca (Rosquillas, 2007; **ver figura 18, 19, 20 y 21**).

En el **Códice de Tecali y sus alrededores**, realizado en 1584 (<https://utlibrariesbenson.omeka.net/items/show/70>), se aprecia en la parte superior y de manera clara la Sierra del Tenzon; presenta una orientación suroriental (abajo). Al noreste, en color verde oscuro morado, se ubica la sierra del Tenzon, con 8 prominencias y, la salida del sol. Destacando le camino entre los conventos de Tepexi y Tecali, así como los principales especies de plantas presentes: magueyes (Agaveceas) y nopales (Opuntia). También se observan la presencia de nueva asentamientos humanos –casas de palma, dentro de Kalmil (parcelas de cultivo).

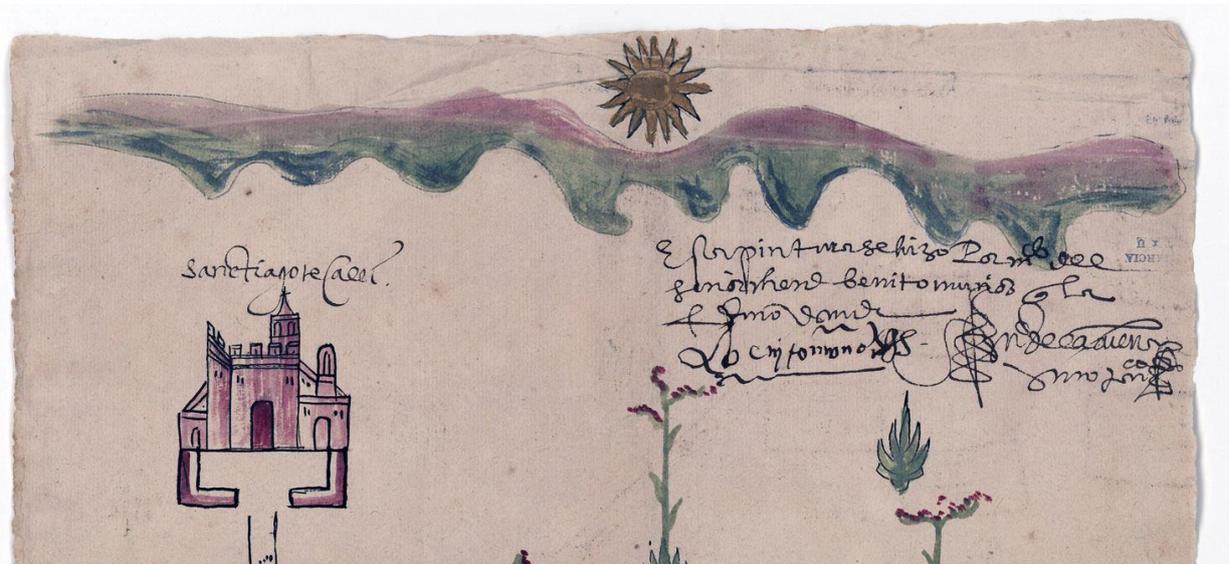


Figura 18 . Fragmento de l Mapa de Santiago Tecali y sus alrededores, 1584.
<https://utlibrariesbenson.omeka.net/items/show/70>

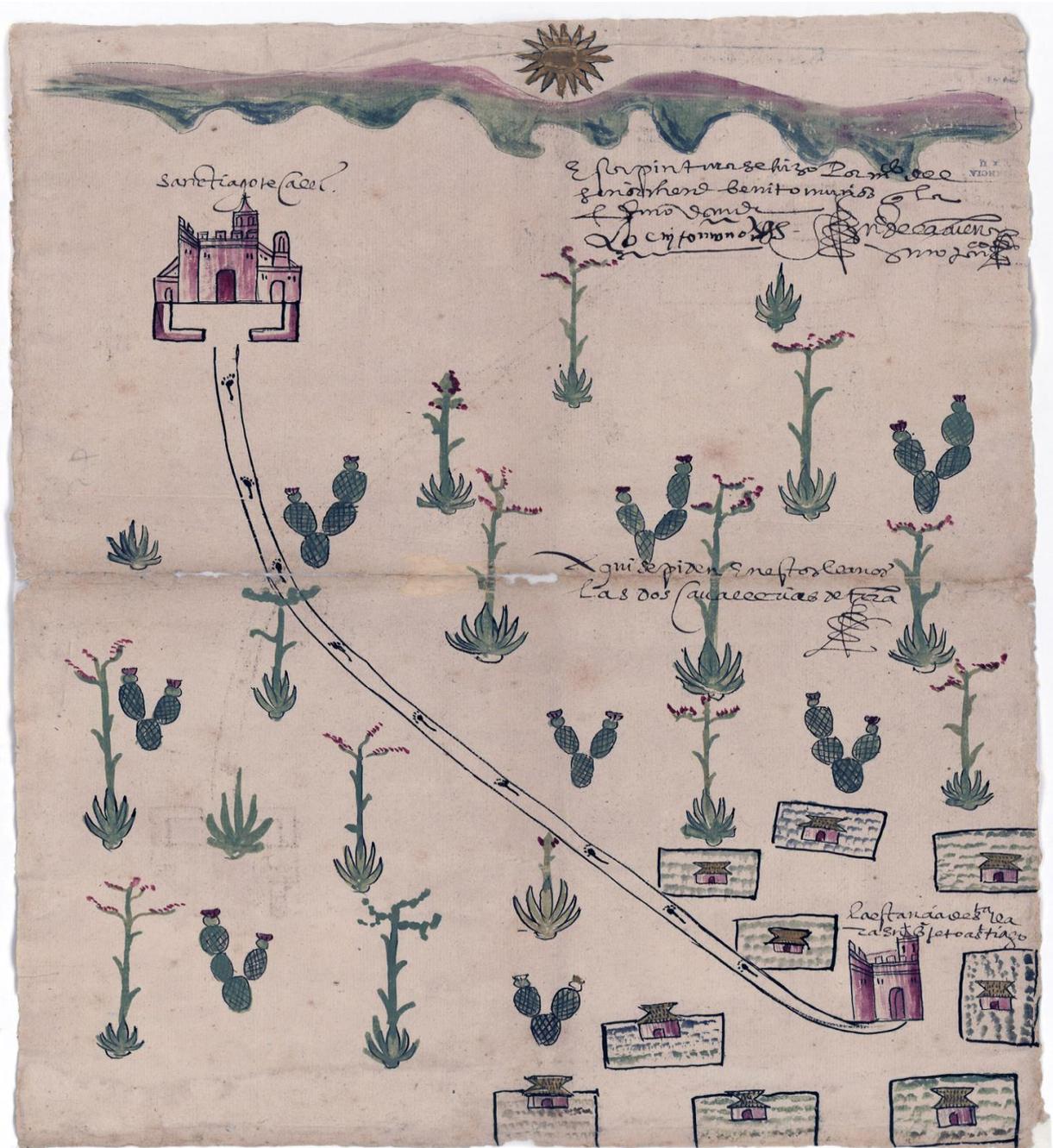


Figura 19 . Mapa de Santiago Tecali y sus alrededores, 7 de septiembre de 1584.
<https://utlibrariesbenenson.omeka.net/items/show/70>



Figura 20 . Mapa de Santa Clara y sus alrededores, 7 de septiembre de 1584. Presenta una orientación oriente-poniente. La sierra del tentzon, aparece en lado izquierdo. Se indican Kalmil y parcelas de cultivo.

Dichas localidades han sido importantes en la región desde entonces; todos como municipios, excepto Totimehuacan. Al respecto en la *Relación Geográfica de Quautlatlauca y Huehuetlan*, realizada en 1579 por Francisco Nájera, presbítero-vicario y por el escribano Pedro de Illescas (Acuña, 1985; Morato, 2017), se señala la región donde se asentaba Huehuetlán y los pueblos que lo integraban (**ver figura 14**):

Se destacan los afluentes y numerosos arroyos, en un entorno de relieve bastante accidentado y naturaleza frondosa... Ésta corresponde a un territorio montañoso debido a su localización junto a la Sierra del Tentzo... Pueden identificarse en las leyendas los nombres de los 18 pueblos sujetos a la jurisdicción de Huehuetlán: San Miguel, San Juan, Santa Marta, Santa María Magdalena y San Agustín, entre otros. El pueblo de Huehuetlán se representa en la pintura de la Relación por el dibujo de la sencilla iglesia de su convento dominico. Una red de caminos en color rojo conecta esta iglesia cabecera con las parroquias subsidiarias, representadas por un dibujo idéntico al de la iglesia dominica, pero de menor tamaño y con tinta negra, con su correspondiente toponimia en español y, en algunos casos, con comentarios en náhuatl. La representación de los caminos presenta aquí ciertas peculiaridades, pues se trazan con una única línea, en color rojo y, en aquellos que parecen caminos principales, con mayor grosor, se incluyen huellas de pisadas en color negro, una convención característica de la cartografía indígena (Morato, 2017: 188-189).

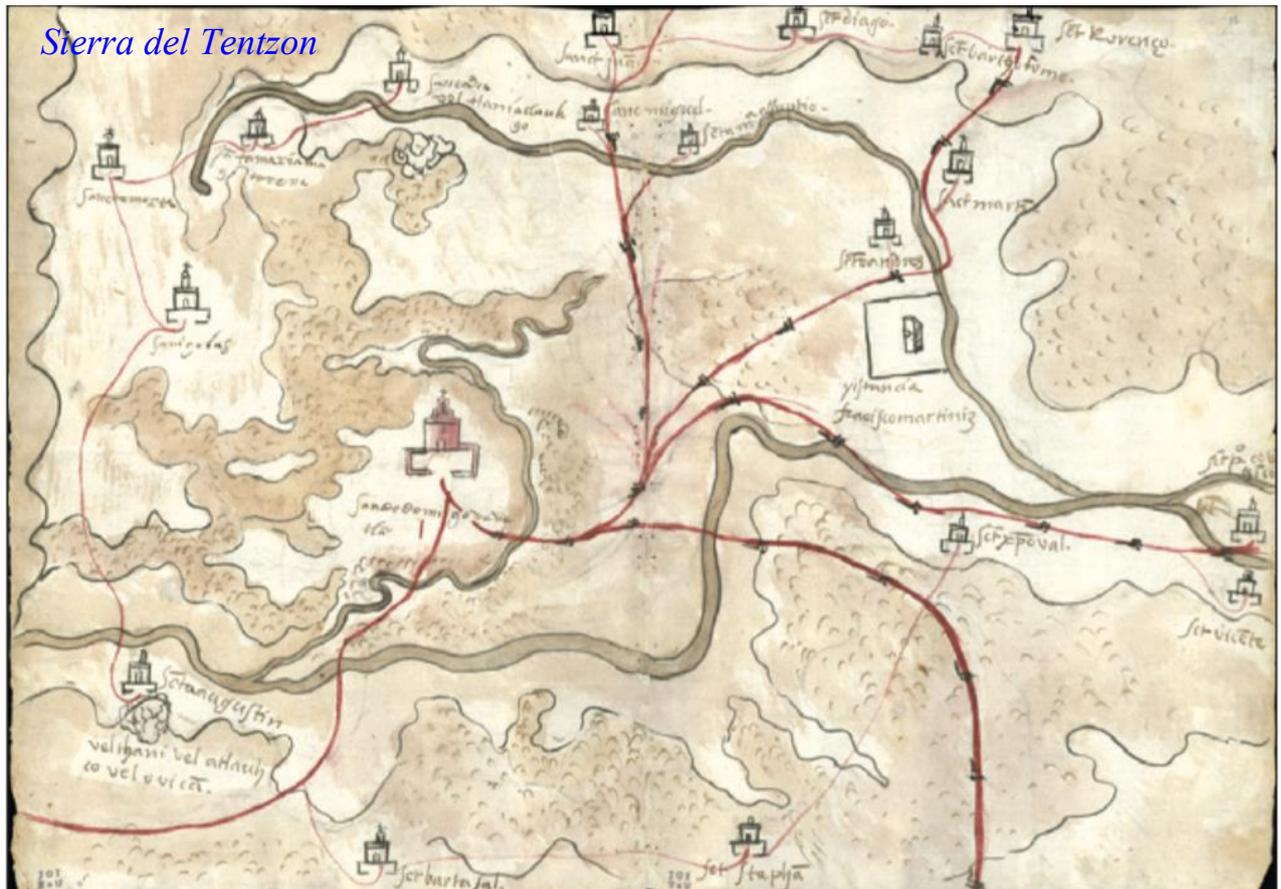


Figura 21 . Huehuetlan en la *Relación Geográfica de Quautlatlauca y Huehuetlan* (Acuña, 1985; Morato, 2017).

3.3.6. Las República de indios

Ésta llegó a tener bajo su control un territorio formado por treinta y dos pueblos de indios, incluida la cabecera, hasta que se inició un proceso de fragmentación espacial. Para el momento de la conquista los límites de lo que denomina “el territorio popoloca de Tepexi” señalando al norte Huiziltepec (Molcaxac), al sur Otlatepec, al este Teteltilán y al oeste Coayuca.

En lo referente al límite del sur, si bien el pueblo más al sur es Otlatepec Acatlán. Estos pueblos eran los siguientes:

- | | |
|----------------------------|--------------------------------|
| 1. Tepexi de la seda | 10. San Mateo Mimiapan |
| 2. Santa María Molcaxac | 11. San Pedro Coayuca |
| 3. Santa Cruz Huiziltepec | 12. Santa Inés Ahuatempan |
| 4. San Andrés Mimiahuapan | 13. Todos los Santos Xochitlán |
| 5. San José de Gracia | 14. San Antonio Huejonapan |
| 6. San Luis Tehuizotla | 15. San Felipe Otlatepec |
| 7. El Rosario | 16. Santa María Nativitas |
| 8. Santa María Mixtecos | |
| 9. Santa Catalina Mixtecos | Cuauhtempan) |

3.3.7. Establecimiento de las haciendas en la región

Las características de la hacienda eran: el dominio sobre los recursos naturales, principalmente tierra y agua; el dominio sobre la fuerza de trabajo y el dominio sobre los mercados regionales y locales; a partir de su producción se daban los diferentes tipos de haciendas: algodonera, cafetalera, henequenera, hacienda ganadera, hacienda pulquera, etcétera. En la referida combinación de propiedad española, empresa productiva y población residente de trabajadores agrícolas tuvo su origen la que sería en los siglos venideros una de las instituciones más características del campo novohispano: la hacienda. En 1810 había 4,044 haciendas en la Nueva España, que comprendían la mayor parte de las tierras de labor. La Ley sobre desamortización de fincas rústicas y urbanas propiedad de corporaciones civiles y religiosas en 1856, supuso la enajenación de tierras, aguas, montes, ejidos y terrenos de repartimiento común pertenecientes a los pueblos, rancherías y comunidades, convirtiéndose las tierras comunales en parcelas privadas e individuales que fueron absorbidas por haciendas. En la región existían las haciendas de San José Balbanera, Tejaluca, De la Pedrera, (Tzicatlacoyan, lado norte del Tentzon), Aranguti San Jerónimo, Del rosario y Don Juan González (lado sur, Ahuatempan), La Poveda, Caloa (Atoyatempan) .

3.3.8. Desamortización de tierras y fincas

Las principales leyes porfiristas en materia de propiedad territorial fueron las de Colonización (1833), de Aprovechamiento de Aguas (1888) y de Enajenación y Ocupación de Terrenos Baldíos (1894), todas las cuales contribuyeron a incrementar el acaparamiento. A ellas estuvo vinculada la formación de compañías deslindadoras, que recibían en pago de su trabajo una tercera parte de las superficies. Sólo durante la administración del presidente Porfirio Díaz se enajenaron 38.5 millones de hectáreas a 17 personas. El proceso de concentración de la propiedad en el campo llegó a su máximo en vísperas de la Revolución de 1910: las haciendas, propiedad de 830 latifundistas, muchos de ellos extranjeros, cubrían el 97 por ciento de la superficie rural; el 2 por ciento correspondía a los pequeños propietarios, y el uno por ciento a los pueblos.

3.3. Ascestralidad, legitimidad histórica y arraigo

Con la rápida revisión de los documentos en los que se basa la historia Tolteca-Chichimeca y otros, se reafirma la continuidad y permanencia de los pueblos de la sierra. Se confirman no solo los hechos históricos o un conjunto de información pictográfica, sino que también se advierte la importancia de los elementos geográficos, como las grandes montañas, los cerros, ríos, valles y otros elementos como la flora y fauna, que adquieren un carácter simbólico, que refleja el pensamiento de quienes los produjeron, su cosmovisión y su *como se vivía en tiempo - espacio-* mediante rituales para vivir la relación cultura-naturaleza.

En los Mapas de Cuauhtinchan la antigüedad significa derecho de propiedad: legitimidad de la tierra. En los mapas se muestra el ritual de origen, la ruta que se siguió a través de una peregrinación utilizando marcadores del paisaje como testigos de su veracidad. El paisaje exaltado en el códice son las montañas, las cuevas, y los pueblos importantes. El tiempo es un recurso simbólico que da pertenencia a los autores: es un recurso iconográfico: el mapa. Se recrea un paisaje mítico que perdura y salva a la sociedad autóctona frente a la colonial. El mapa de

Cuauhtinchan es una puerta de entrada para descifrar lo que no muestra, pero sugiere (Tucker y Montero, 2008).

Ahí se narran las vicisitudes que se tuvieron con ciertos dioses, alianzas, rupturas, enfrentamientos y conquistas entre pueblos, así como la fundación de algunos y sometimiento de otros. De manera particular, también se aporta información sobre las relaciones y estratificación sociales de cierta región, las formas de resolver ciertos conflictos asociados a la tenencia de la tierra, tributos y servidumbre (Odena, 1995). La Sierra del Tenzon, retoma su nombre del Cerro del Tenzon, ubicado en la zona más alta de la sierra (2586 msnm)²⁷.

En dicho cerro, sobre su ladera oriental se levanta una eminencia escarpada que tiene la figura de una cara humana con lengua y barba, de donde toma su nombre (Tenzon: barba). Ubicado en el extremo oriente de la sierra y reconocido por los pobladores de la región, como el *Cerro de las barbas, o el Cerro del Viejito*. Cabe destacar que dicha denominación tiene una sólida base cultural y tradicional desde tiempos prehispánicos, que como se expuso, se encuentra representado desde el siglo XII, en *Los Mapas de Cuauhtinchan*, que describen la *Historia Tolteca-Chichimeca* (Heinrich y Rendón 1947; Kirchof *et al.* 1989). En dichos documentos aparece el glifo *Tenzon* en las fojas 32v-33r (Yoneda, 1981); es un cerro de forma irregular identificado con el rostro de un hombre barbudo como su nombre nahua lo indica: tentzone= tentli: borde u orilla de algo, labio + tzontli: pelo = hombre barbudo **(ver figura 22 y 23)**.

²⁷ Hoy perteneciente a los Bienes comunales de Atoyatempan, dicha zona se encuentra bajo resguardo de un conjunto de actores sociales del Municipio de Atoyatempan (Asociación civil Ti nochtin ti kate ikan Wewetsin, 2008).

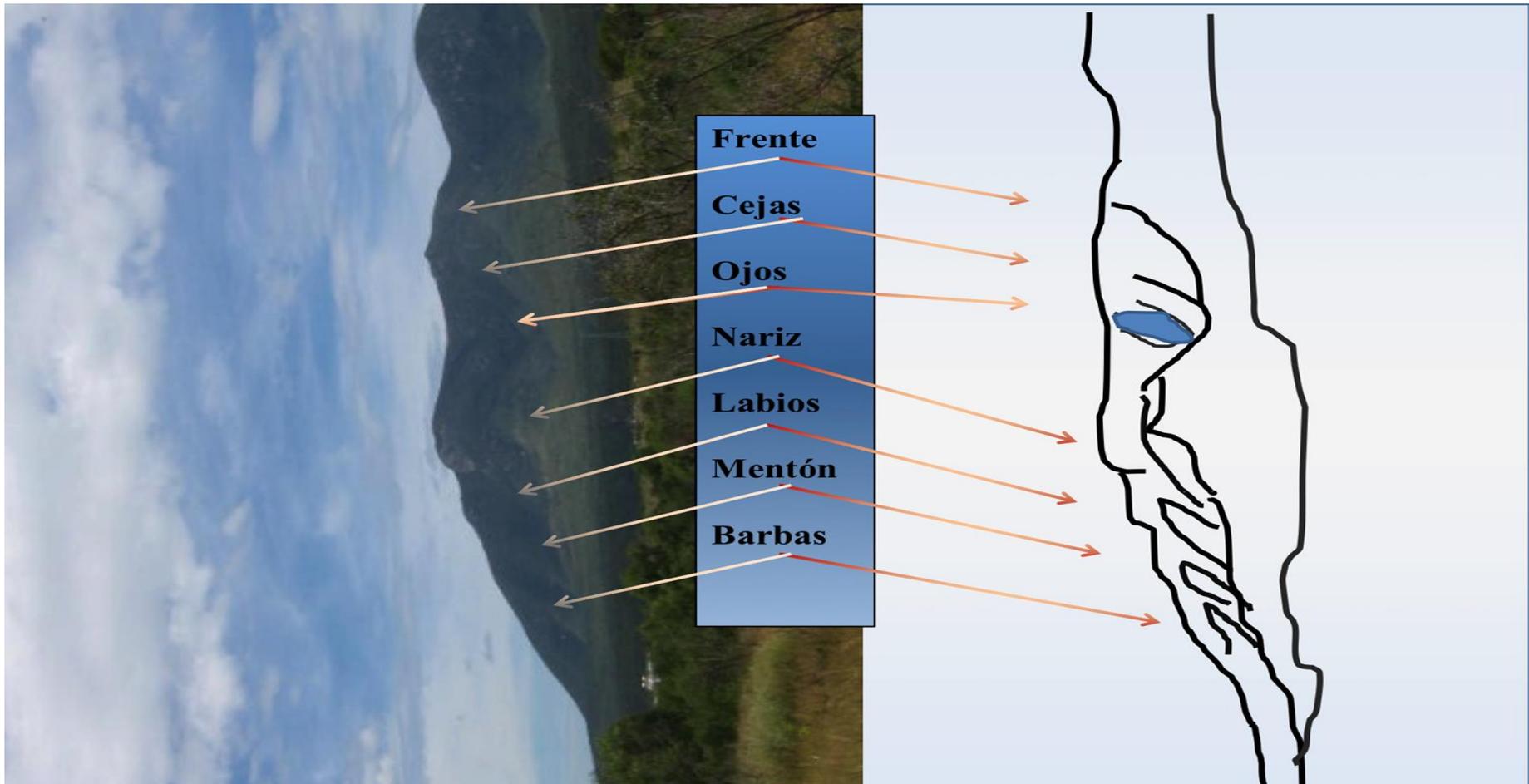
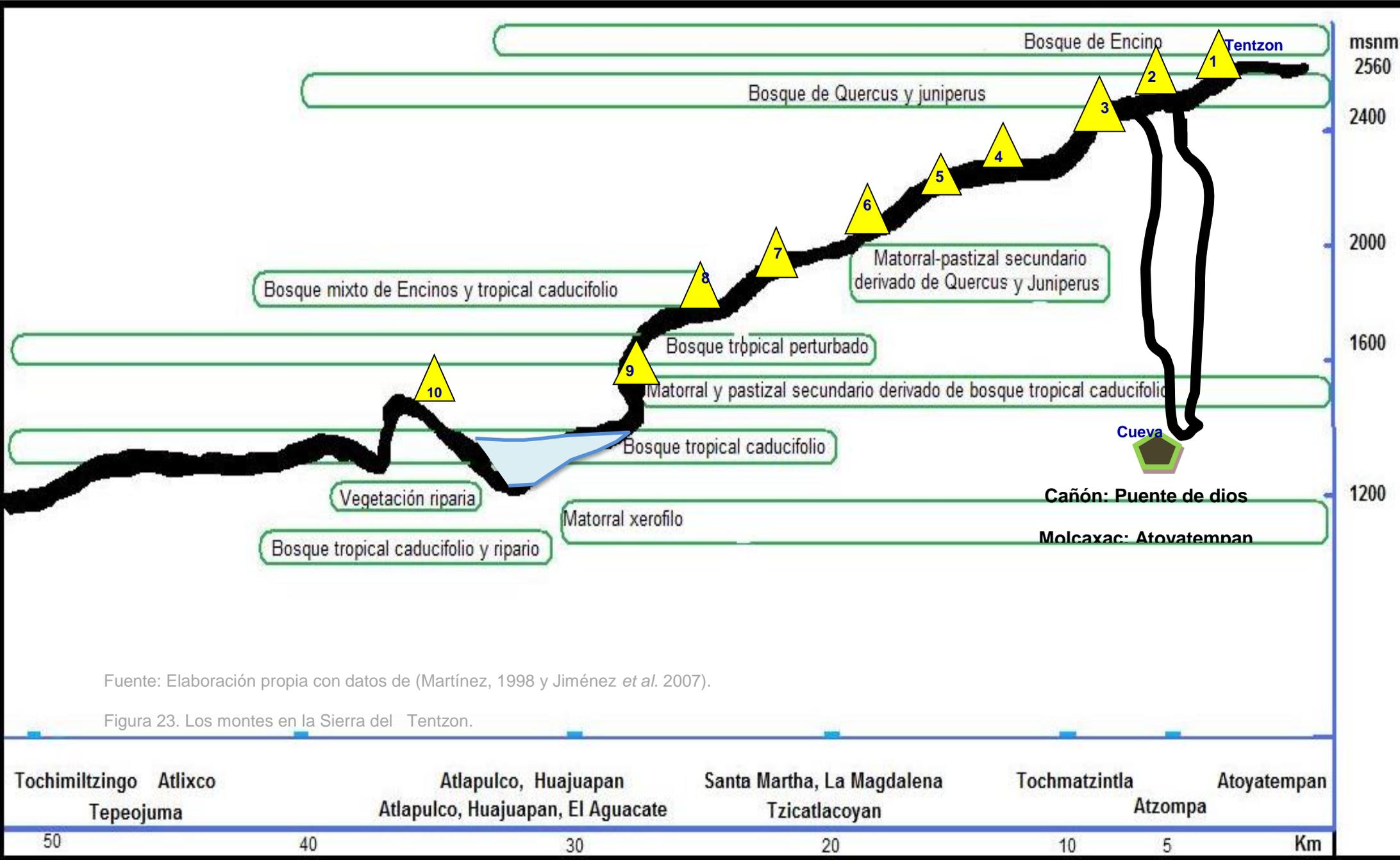


Figura 22. Silueta de la Sierra del Tentzon, observada desde la localidad de Atoyatempan, Puebla y a una distancia de 1.5 kilómetros aproximadamente. Por supuesto es una imagen “puesta en perspectiva vertical”, preparada para apreciar de mejor manera “el rostro del Abuelo, con todo y sus arrugas y barbas”, motivo de la presente investigación (fotografía tomada el 9 enero de 2010; 10:38 horas).



Fuente: Elaboración propia con datos de (Martínez, 1998 y Jiménez *et al.* 2007).

Figura 23. Los montes en la Sierra del Tentzon.

Tochimilzingo Tepeojuma Atlixco Atlapulco, Huajuapán Atlapulco, Huajuapán, El Aguacate Santa Martha, La Magdalena Tzicatlacoyán Tochmatzintla Atzompa Atoyatempan

El Tenzon, es una divinidad que al igual que los humanos tiene cabeza, tiene rostro (frente, ojos, nariz, labios, mentón, sus barbas), pecho, hombros, brazos, ombligo(s), piernas, rodillas y pies. Con una extensión que recorre desde sus barbas ubicadas en Molcaxac y Tepexi, hasta sus pies situados en Matamoros. En un estudio antropológico, Antonella Fagetti (1998), menciona que “el cuerpo de Tenzon se puede describir como el de todo ser humano, ya que tiene cabeza en la que se distingue perfectamente el cabello, la cara, los ojos, la boca, la barba y los bigotes.

Es un cuerpo que tiene oquedades o cuevas, un `oztoc´, una caverna que se extiende hacia el subsuelo donde hay agua. Asimismo, se refiere al Tenzon como `vena de agua´ y como un lugar donde hay una ciudad, con gente y animales, creencia que, sin duda, tiene su origen en el Tlalocan de la Mesoamérica prehispánica” (Fagetti, 1998). En la actualidad, los pobladores reconocen en el Tenzon la ambivalencia de protector/ destructor, y de Yollotenzon (Hombre-corazón, Corazón de Tenzon, Corazón del hombre barbudo), rasgos congruentes con la tradición prehispánica que sugiere continuidad con la cosmovisión mesoamericana en los pueblos que habitan actualmente los alrededores de la sierra (Yoneda, 2007) y que los pobladores reconocen en la montaña **(ver figuras 24 y 25)**.

La Sierra, es una barrera natural que divide a los pueblos que viven en la tierra caliente, que se ubica “atrás”, en la cara que da a la Mixteca -al sur/sureste-, y los pueblos del otro lado a la tierra templada, que da al frente –el norte-, en dirección hacia la Ciudad de Puebla. Las localidades humanas se distribuyen a lo largo y ancho de la Sierra; y considerando que *el Tenzon se encuentran acostado cuan largo es*, los pobladores ubican en que parte del Tenzon “se encuentran o les toca” **(ver figura 26 y 27)**.

En las localidades con población mayoritariamente indígena (Tochmatzintla, Huajuapán, Ahuehuetla, Acuexcomac, Tlatlauquitepec), la gente se identifica como indígenas nahuas de la Mixteca poblana, o en su caso solo como descendientes de origen náhuatl. En el resto de las localidades, los pobladores se identifican como campesinos de la

Mixteca, pero precisando que los antiguos y sus abuelos si fueron indígenas nahuas, mixtecos o popolocas. Cómo se mencionó en las primeras referencias, también indican la posición o ascendencia étnica de los principales poblados históricos: Huatlatlauca, nahuas; Huehuetlan, mixtecos; Molcaxac y Atoyatempan: popoloca; del otro lado del Río Atoyac, popolocas; Puebla, ciudad real de los españoles (**ver tabla 2**).

En el siguiente capítulo se profundizará en la descripción de ¿qué es actualmente el territorio de la Sierra del Tentzon? ¿Cuáles los los elementos significativos, simbólicos y comunes que definen la territorialidad de sus habitantes? ¿Cómo son y se expresan esas narrativas, prácticas y testimoniales geográficas? ¿Cuál es la trama territorial? ¿Las formas organizativas y sociales en torno al territorio? ¿Cuáles son las instituciones y organizaciones comunitarias, los mecanismos y formas de autodeterminación? Por supuesto atendiendo a la dimensión sociambiental, productiva y reproductiva de los pueblos y comunidades. Se trata de explicitar y visibilizar el territorio, no como la suma de dimensiones y escalas, sino aproximarnos a la expresión de su unidad en interacción, al territorio vivo, expresado por su gente.



Pueblos de tierra caliente: Huehuetlan; Atlapulco; Ahuehuetla; Huajuapan; La Magdalena, Santa Martha, Tochmatzintla, Atzompa.



Pueblos de tierra fría: Molcaxac; Atoyatempan; Ahuatepec; Tecali; Juárez; Zoyatepec; Cuautla; Chiapa; Tzicatlacoyan, Acuexcomac, El Calvario; Balbanera; La Trinidad; Xaxamayo; La Galera; El Aguacate; Los Angeles; Tepenene; Azumiatla.

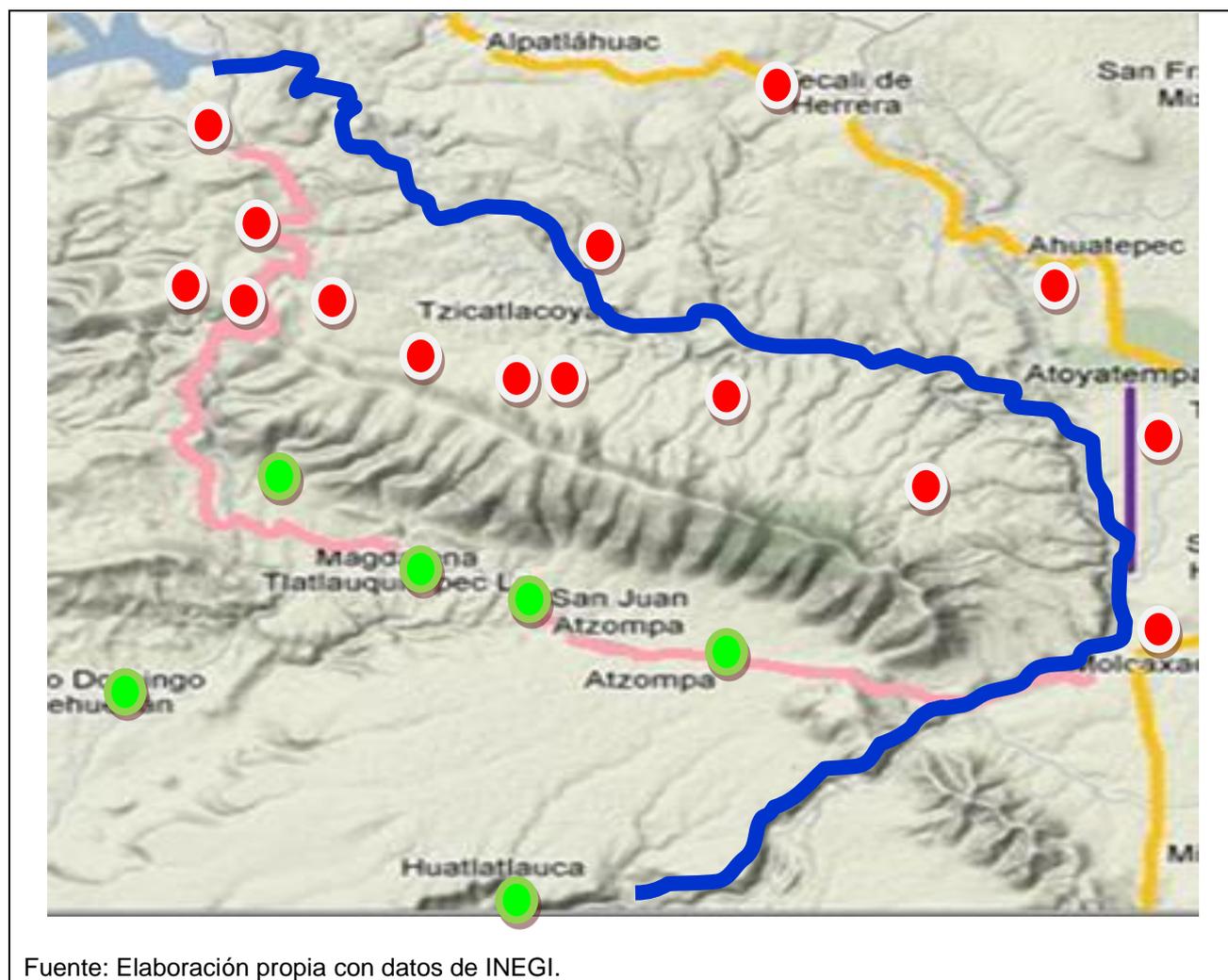


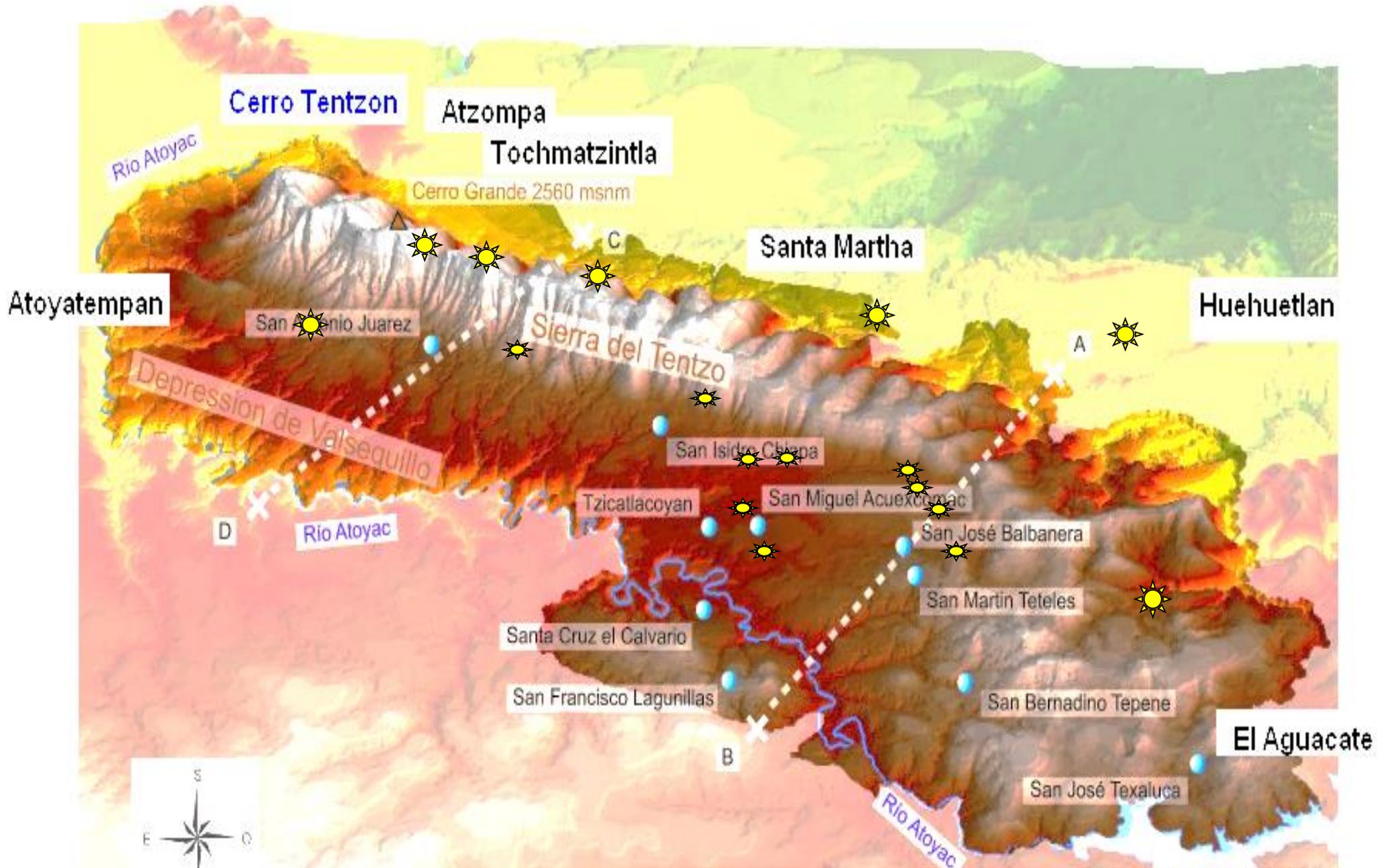
Figura 24. Sierra del Tenzon. Ubicación de los pueblos según variante climática. Puntos rojos: tierra fría; puntos verdes: tierra caliente. Línea amarilla: carretera principal a Puebla; línea rosa: camino antiguo a Puebla; línea azul: Río Atoyac.

Tabla 2. Pueblos y Comunidades de la Sierra del Tentzon.

Cabecera municipal	Pueblos	Origen	Uso de lengua y procesos sociointitarios	Altitud msnm
Atoyatempan	Atoyatempan	Prehispánica, asentamiento popoloca	Descendientes nahuas, sólo los adultos mayores hablan	1940
Huatlatlauca	Tochmatzintla	Prehispánica, asentamiento nahua	Todos lo hablan, adultos, jóvenes migrantes y niños en escuelas bilingües	1620
La Magdalena Tlatlauquitepec	La Magdalena Tlatlauquitepec	Población formada por el asentamiento de una colonia militar de Oaxaca; a principios del Siglo XX	Sólo hablan español, algunos abuelos si reconocen lengua nahua	1620
Molcaxac	Molcaxac	Prehispánica, asentamiento popoloca	Sólo hablan español, algunos abuelos si reconocen lengua nahua	1840
Puebla	San José el Aguacate	Población formada por comunidad de arrieros, comerciantes de Guerrero-Oaxaca y con peones refugiados de las haciendas cercanas	Sólo español; algunos pobladores que llegaron en los últimos 50 años, si reconocen palabras nahuas	2040
	San Andrés Azumiatla	Prehispánica, población nahua	Descendientes nahuas, sólo los adultos mayores hablan	2100
San Juan Atzompa	San Juan Atzompa	Población formada por el asentamiento de una colonia militar durante periodo revolucionario; a principios del Siglo XX	Sólo español; algunos pobladores que llegaron en los últimos 50 años, si reconocen palabras nahuas	1660
Huehuetlán El Grande	Santo Domingo Huehuetlán	Prehispánica, población mixteca	Sólo español; algunos pobladores que llegaron en los últimos 50 años, si reconocen palabras nahuas	1360
	San Nicolás Huajuapán	Población formada durante periodo revolucionario; a principios del Siglo XX; con peones refugiados de las haciendas cercanas	Solo español; algunos pobladores que llegaron en los últimos 50 años, si reconocen palabras nahuas	1680
	Santa Martha Yancuitalpan	Prehispánica, población mixteca	Descendientes nahuas, sólo los adultos mayores hablan	1690
Tzicatlacoyan	Tzicatlacoyan	Prehispánica, poblaciones nahuas; correspondientes con el antiguo asentamiento Matlaczinco.	Descendientes nahuas, sólo los adultos mayores hablan	2000
	San Miguel Acuexcomac			2000
	San Antonio Juárez	Población "reconformada", con descendientes de soldados del periodo liberal		2080

Sólo se incluyen las localidades mencionadas en el mapa y en la investigación.
Talleres de "Historia y origen de nuestro Pueblo", 2009. Revisión de documentos oficiales, archivos parroquiales y expedientes agrarios.
Recorridos en bienes comunales u ejidos, autoridades comunitarias, adultos mayores, 2010.

Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI (2006).



Fuente: Alternativas y procesos de participación de Tehuacán (2007).

Figura 25. Ubicación actual de principales poblados en la Sierra del Tentzon.

CAPITULO IV

To Altépetl Tentzon

*Sentipensar el Territorio: Narrativas, prácticas y
testimonios territorializados*

CAPITULO IV

To Altépetl Tenzon Sentipensar el Territorio: Narrativas, prácticas y testimonios territorializados

En el presente capítulo se exponen ampliamente los resultados desde la palabra colectiva, la mirada, el dibujo y la memoria histórica de los autores y creadores del territorio. En otras palabras se muestra la constitución y ejercicio de territorialidades simbólico-expresivas y materiales en la configuración territorial de los actores sociales que dan lugar a *To Altépetl Tenzon (Nuestro Territorio del Tenzon)*²⁸. Se tiene el objetivo de posicionar y visibilizar la construcción social del territorio. Sí, con la memoria, pero también desde la palabra habitada, encarnada, es decir desde la subjetividad de los sujetos que lo viven, en su cotidianidad y en el movimiento social.

Se trata de evidenciar la organización social y territorial que da respuesta al cómo se siente, se vive y representa el territorio, es decir el sentipensamiento de los pueblos. En su construcción se retoman las fuentes directas emanadas de las narrativas, testimonios y prácticas territorializadas, así como de la memoria colectiva de los diferentes actores.

En virtud de ello, se sitúan las narrativas de sus autores en un primer plano, así como su condición de sitio y ubicación. En virtud de lo anterior, se enuncian los elementos y componentes del territorio simbólico actual. En ese sentido, es repensar y deconstruir **desde el territorio** y no sólo elaborar **sobre el territorio**.

²⁸ Con el metonímico de *Altépetl (casa de agua, agua montaña u olla de la abundancia)*, se alude a diversos significados asociados a la vida de las comunidades. Cuando las personas refiere *To Altepétl Tenzon*, están diciendo todo nuestro territorio, incluyendo las relaciones sociales y sí, con los bienes y recursos naturales presentes, incluyendo los seres divinos y sagrados las relaciones entre lo humano y lo no humano. Además también hace referencia un lugar o casa de la abundancia (Bernal y García, 2006). El cerro de agua es un referente muy importante de las cosmovisiones indígenas mesoamericanas y un geosímbolo al interior de los espacios comunitarios. Representa al territorio en su integralidad: afectiva, identitaria, económica, histórica, simbólica y sagrada (Gamez, 2011).

En la primera parte se describen brevemente los procesos de construcción y apropiación: territorialización, desterritorialización y reterritorialización en los que se construye y apropia permanentemente el territorio de la **Sierra del Tenzon**, en términos simbólicos y materiales. Es mediante las narrativas y prácticas territorializadas como se visualizan las formas concretas de ser, pensar, decir y estar en la sierra: con el cuerpo-tierra-territorio, que hacen a los pueblos-territorio y desde el movimiento social que lucha y resiste.

En la segunda parte se realiza la descripción de cuatro conjuntos de narrativas, prácticas territoriales y testimonios geográficos, las cuáles se encuentran imbricadas no como procesos lineales separados, sino que se van entremezclando. Ellas dan lugar al complejo geosimbólico de la Sierra del Tenzon, además de posicionar al sujeto político comunitario, en tanto ejercicio de otras territorialidades, mediadas por procesos identitarios, de la lucha, las propuestas y las resistencias como movimiento social. Por supuesto dichas narrativas territoriales no necesariamente son reconocidas por el Estado nacional y sus diferentes mecanismos (academia, militar, político administrativo). Se trata de visibilizar los distintos espacios sentipensados por los actores sociales identificando sus fundamentos, características e interrelaciones.

Con ello se abona a la emergencia de la categoría de **Territorios de vida**, en el ejercicio de territorialidades contemporáneas. De esa forma se identifican relaciones espacio-tiempo que se superponen en el mismo territorio, dando lugar a un complejo geosimbólico: cosmovisión, filiación étnica, relación humano-no humano, espiritualidad-ritualidad, proveedor de bienes y recursos para vivir, y por supuesto también los bienes sujetos a procesos extractivos engarzados a lógicas transnacionales.

***¿Cuál es el territorio que vivimos, por qué lo cuidamos,
cómo y por qué lo defendemos?***

Somos del Tenzon, vivimos en el Tenzon, le pertenecemos al Tenzon

4.1. Narrativas territoriales que tejen ²⁹ el territorio de la Sierra del Tenzon

4.1.1. Procesos de territorialidad y narrativas territoriales

Las narrativas territoriales, son las formas específicas en que la territorialidad-multiterritorialidad adquiere concreción en el espacio vivido. Con base en diversos autores (Abercrombie, 2006; Ariel de vidas, 2010; Damonte, 2011; Leal, 2017; Acosta, 2019b; Fuentes, 2018; Jiménez, 2019; Mansilla *et. alt.*, 2019). Las narrativas territoriales integran una sólida base histórica de discursos, prácticas ancestrales³⁰, experiencias, testimonios y representaciones que tienen una dimensión territorial explícita y evidente, produciendo espacios relacionales no delimitados físicamente. Es decir, son los relatos identitarios de la memoria y afectividad, sobre el anclaje y la pertenencia, que trasciende e incluso cuestiona las categorías habituales de etnicidad, de lo autóctono y de la identidad nacional (Ariel de Vidas, 2010:1). Con dichas narrativas, la memoria colectiva es permanentemente recreada en el presente y habitada en las personas, como nos precisa Eliana Acosta (2019b):

Existe en una memoria recreada en el presente vivo, a través de la narrativa y la acción ritual. El género narrativo encarna el 'recordar narrando' que otorga orden al cosmos. A través del acto de la voz, con la ejecución de un sonido cargado de sentido, se produce la "puesta en texto". La distinción entre historia y mito termina resultando inadecuada para abordar la propia perspectiva de los pueblos sobre su devenir, haciéndose necesaria la reflexión sobre las propias categorías históricas (2019b: 1).

En otras palabras, las narrativas se corresponden con la evidencia de las geo-grafías concretas, la geo-grafía de las personas (Porto-Gonzalvez, 2001, 2015), entendidas como procesos y movimientos sociales de reafirmación y reivindicaciones territoriales. Son las geo-grafías específicas, de los conocimientos producidos por las narrativas y

²⁹ Quien escribe, teje. *Texto proviene del latín, "textum" que significa tejido. Con hilos de palabras vamos diciendo, con hilos de tiempo vamos viviendo. Los textos son como nosotros: tejidos que andan* (Galeano).

³⁰ Práctica social: son un conjunto de decisiones consiente de los agentes sociales (Bourdieu, 1990), teniendo como base los sedimentos de prácticas sociales previas, incorporadas como "habitus", así como el contexto social específico en el que se producen dichas prácticas.

prácticas colectivas de los Pueblos (2001). En ese sentido las narrativas se configuran como parte de un proceso de construcción político-identitario en el que las narrativas y prácticas discursivas son fundamentales para la decolonización del pensamiento y por lo tanto del territorio (Silva, 2012).

Las narrativas se apoyan en los recursos que proporciona la memoria, espiritualidad, el ritual, la identidad, el movimiento social y la experiencia en la vida cotidiana. Dichas narrativas son relatos testimoniales y textuales en la medida que incluyen historia oral y escrita, se basan en la memoria colectiva y representaciones espaciales diversas de individuos y colectividades, en contexto históricos específicos de reivindicación o disputa frente a agentes externos al territorio. Son experienciales porque incluyen rituales y prácticas cotidianas, las cuales son narradas y recreadas permanentemente por sus creadores y usuarios. Así el territorio es relato y libro abierto al mismo tiempo, un texto que se re-significa cada vez que es leído y narrado. En palabras de Juan M. Carballada:

La existencia está signada por la narración. Existimos como sujetos histórico- sociales en la medida que estamos insertos dentro de diferentes formas de discursos. Pero, los relatos no son circunstanciales o aislados se inscriben en espacios determinados más o menos exactos, donde la certeza la acerca y la confiere el territorio, desde un lugar, espacio, cartografía o coordenada donde algo es contado, narrado. De ahí que, es posible pensar que la territorialidad se construye de forma discursiva (2015:1).

Por ello son narraciones de las personas, sus narrativas sociales y culturales que hablan de un espacio físico-simbólico relacional en dónde ocurren interacciones entre las diferentes dimensiones físicas y sociales, entremezclándose, por ejemplo en los procesos o complejos bioculturales, como sería la construcción de una casa tradicional o el cultivo de la milpa, así como en proceso de disputa territorial (Cotic y Red, 2015). Dichos procesos involucran una amplia red de conocimientos, elementos físicos, bióticos, ecológicos, geográficos, rituales y sensoriales. Por lo tanto Las narrativas territoriales se inscriben en espacios sociales-físicos específicos, que a la vez se redefinen constantemente por el mismo acto de narrar. Las narrativas también se sobreponen de manera integral u holística constantemente a las dimensiones espacio-tiempo en un mismo lugar y territorio. Por ejemplo, una narrativa productiva describirá

un espacio productivo determinado, mientras una narrativa territorial étnica describirá un espacio de adscripción étnica odentitaria (Damonte, 2011).

Las narrativas son descripciones realizadas por grupos sociales (a veces a través de individuos), por lo tanto, las **narrativas dan sustento espacial concreto a discursos, testimonios y prácticas colectivas**. Las narrativas tienen la finalidad de legitimar y reafirmar la presencia, identidad y cohesión de los integrantes de una comunidad. En ese sentido, las narrativas son producidas por los actores y sujetos sociales concretos, que articulan las nociones de *Tiempo-Espacio-Lugar* (Abercrombie, 1998; Jiménez, 2019).

En otras palabras, es el registro organizado de individuos y colectivos, en una narración que conjunta la memoria, la vivencia cotidiana, el conocimiento, las prácticas y relaciones sociales en que se encuentran. en el territorio (Fuentes, 2018). Es la respuesta al cómo se construye y se apropia un territorio, donde distintos creadores o usuarios del territorio pueden producir distintas narrativas sobre el mismo eje temático. En términos metodológicos, las narrativas territoriales trascienden lo que convencionalmente desde las disciplinas antropológicas se identifica como guía, informante, interlocutor o colaborador, apelativos insuficientes para dar cuenta no sólo de aquel sujeto que comparte-información, interlocución o colaboración-, se trata de visibilizar y posicionar la generosidad, experiencia y saber, con la palabra afectiva, encarnada en las "personas sabedoras y guardianes del conocimiento y la tradición y con las palabras ciertas de los abuelos y abuelas" (Acosta, 2019b). En consecuencia las narrativas se sustentan en los procesos pedagógicos que brindan **las experiencias y prácticas de vivir** el espacio, la memoria individual y colectiva que otorgan **los recuerdos** y **los conocimientos** adquiridos de las personas por intermediación de diversas fuentes de información, sean o no institucionalizada (Damonte, 2011; Fuentes, 2018; **ver figura 26**).

Estas narrativas pueden superponerse, pero sin entrar en disputa, puesto que no corresponden a proyectos de dominio territorial sino a descripciones y percepciones

territoriales. Por ello las narrativas territoriales regulan o determinan las dinámicas y modos de vida, por lo tanto son partes constitutivas de los territorios, pero no constituyen territorios por sí mismos (Damonte, 2011).



Figura 26. Narrativas territoriales . Con base en Damonte (2011) y modificado de Fuentes (2018).

De forma general, las narrativas territoriales (Damonte, 2011) se caracterizan por los siguientes elementos:

- a) Tienen una base histórica que se nutre de la historia oral y la memoria colectiva, que implican el re-conocimiento y re-significación de los geo-símbolos.

- b) Es conocimiento y discurso encarnado, corporizado y situado histórica, geográfica, social y culturalmente.
- c) Son creación espacial colectiva, siempre asociadas al grupo humano que las crea, no pertenecen a individuos, sino a grupos sociales y culturales.
- d) Son geo-grafías interrelacionadas entre sí, a nivel multidimensional, multiescalar e inmersas en procesos complejos e integradoras al mismo tiempo.
- e) Tienen la característica de ser duales, por una parte expresan relaciones y sentimientos de adscripción identitaria y por otro, de apropiación de determinados territorios.
- f) Son formas, lenguajes de expresión y representación territorial, que buscan contundentemente reafirmar y reivindicar los modos de vida propios y no solo ubicar objetos, en ese sentido son testimoniales geográficos: prácticas, representacionales performáticas.

De esa manera, las narrativas develan la evidencia empírica de las categoría de construcción y apropiación del territorio, como relación afectiva, simbólica, ritual y por supuesto desde la propiedad y el usufructo, en contextos de disputa y gestión (Sosa, 2012).

4.1.2. Territorio y ejercicio de territorialidades como proyecto político

Las narrativas territoriales como procesos sociales y los territorios como praxis política, son el resultado de una intensa práctica social que se nutre tanto de procesos diacrónicos como sincrónicos. Por ello se sugieren como evidencia de lo que hemos denominado *Territorios de vida, territorios dinámicos, en el movimiento, en la lucha y resistencia*, y no sólo por su espacialidad geográfica, definida y estática, como mera entidad administrativa y económica o ya categoría teórica académica (Damonte, 2011; Jiménez, 2019a). En otras palabras, las narrativas también son **memoria social politizada** (Figueroa, 2014), en concordancia con lo anterior Carballada (2015), indica que:

El territorio de ese modo se transforma en el lugar del acontecimiento; lo construye como tal, le confiere características singulares, requiriendo de miradas agudas que aporten

elementos para comprender y explicar lo que se surge de manera constante e imprime en la identidad de quienes lo habitan. De ese modo, las narrativas del territorio cuentan desde lo pequeño, en términos de lo indiciario, hasta el relato histórico global de éste.

Esas narrativas son, en otras palabras, descripciones cargadas de sentido que dan apoyo espacial a prácticas y discursos colectivos. Los territorios, de este modo, se fundan desde las narrativas. (En ese tenor) La singularidad americana, da cuenta de estrechas relaciones entre población y espacio de asentamiento, como procesos de constitución de espacios sociales (2015: 5).

Por otra parte, como se expreso en el capítulo histórico, la ancestralidad, la historia y las narrativas territoriales, van de la mano, porque muestran un territorio basado en las dinámicas de los actores sociales, como procesos muy dinámicos de adscripción a un territorio y reivindicación identitaria de larga data, dado por las comunidades y actores sociales participantes en esta investigación (ya no como objetos de la investigación o informantes claves, sino como autores de la misma). En el caso de To Altépetl Tenzon, estamos hablando de narrativas de más de 5000 años de existencia. Cabe mencionar, que por ello todas las representaciones realizadas son narrativas territoriales y territorios que ocurren en *el dándose*, en tiempos y momentos circulares, cíclicos, de largo aliento; más que de espacios físicos definitivos y estáticos. Es el despliegue del performance, donde los tiempos de la espiral y el laberinto presente en los códices adquieren sentido (Carrasco y Session, 2007), sin olvidar por supuesto a las ondulantes serpientes que viaja desde el oriente en forma de nubes y da lugar a los manatales de las montañas sagradas.

Por lo tanto, las narrativas territoriales son recreadas y resignificadas constantemente por los actores sociales, recuperando la memoria y relaciones anteriores para proyectarse de forma contemporánea en las prácticas cotidianas de re-apropiación simbólica y material, por ello también se caracterizan por ser multivocales y multidimensionales, en una suerte de intertextualidad de la memoria social, colectiva y política (Figuroa, 2004, citado en Leal, 2017). Así la memoria intertextual se forma de las narrativas que surgen desde el pensamiento, se expresa oralmente e interactúan como los textos. La memoria social es reforzada por la ritualidad y las prácticas constantes de la comunidad o colectivo al que se pertenece. De ahí que en su construcción es relevante considerar el lenguaje, las narraciones encarnadas y situadas,

la escritura, el performance corporal y la significación que diversos actores tienen de su propia realidad (Figueroa 2014).

Entonces, la territorialidad como ejercicio de poder, es una categoría efectiva y discursiva, que implica sentimientos de apego y desapego, se basa en la identidad y en la memoria colectiva. Es el anclaje y pertenencia a la comunidad y al territorio (Ariel de Vidas y Hoffman, 2010). En otras palabras, en un modo de ser de alguien que para ser lo que aspira a ser, tiene que desplegarse en acciones concretas de pensamiento, realización afectiva y palabra, ocupando espacios, entorno, y espacios subjetivos que siente como suyos y a la vez reconociéndose en ellos. En ese sentido la territorialidad es una suerte de voluntad territorial que se va desplegando desde adentro hacia afuera, apropiándose de lo externo, subjetivándolo, trasladando o transfiriendo intimidad al entorno. En consecuencia la territorialidad es una condición real en virtud de la cual la subjetividad y la objetividad se dan al mismo tiempo, co-determinándose una a la otra, sin relación alguna de dependencia (Vergara, 2011). Por ello cada institución, organización de sujetos, ejercen sus modos de ser territorio, el contenido de su concepto y poder político para mantenerlo, lo que conlleva a proponer y comprender el concepto de territorialidad.

Además, la territorialidad es un importante organizador de la vida social, porque a la vez que permite articular la frontera entre individuo (territorio de privacidad) y colectividad (territorio público), contribuyendo a la construcción de la noción de pertenencia a una colectividad y de identidades estrechamente vinculadas con el ambiente modelado por la cultura (Barabas, 2004a). Como ya se mencionó, lo territorial como praxis política, implica el ejercicio de territorialidades, de relaciones sociales que generan conflictos y disputas entre diversas territorialidades, es decir, entre intereses y fuerzas sociales distintas que concurren en un mismo espacio y con intenciones de dominio sobre éste (Fernández, 2009). En consecuencia, el ejercicio de las territorialidades, es un proceso abierto y flexible, en donde el actor social es influido por el territorio, pero también es agente activo en la generación de procesos y significados políticos y de relaciones de

poder. Lo cual permite "recuperar" y visibilizar *al sujeto político comunitario* (Barkin, 2019). Retomando a Carballada (2015), propone que el territorio se construye:

Desde una complejidad indiciaria, que le confiere una uniformidad de variaciones, donde lo inesperado, aquello que surge desde el devenir de la palabra, la imagen y las articulaciones a veces incomprensibles le dan una forma singular. De este modo, el Territorio es construido y nos construye, siendo un escenario por donde circulan los discursos que cumplen esa función. Transformando los espacios en lugares y viceversa, allí en ese encuentro, en esa intersección es posible que lo histórico social que atraviesa el territorio sea reconstruido.

El Territorio también puede ser entendido como una especie de relato cartográfico, donde la acción se despliega a través de los lazos sociales que lo articulan y cargan de sentido. Allí es donde confluyen en relación con las diferentes formas de subjetividad, los lazos con uno mismo, los otros, lo sagrado y la naturaleza.

Así, la mirada hacia lo territorial se ratifica desde un pensar situado, donde las coordenadas que marcan su cartografía son socioculturales y espaciales, pero también nos hablan de ritualidad, significaciones y vida cotidiana. En cierto sentido, el arraigo y la vinculación con los espacios territoriales se basa en que vivimos de historias, narraciones, reverberaciones y recuerdos del lugar (propios o ajenos)... El mapa que describe el Territorio, implica una forma de oralidad que es posible rastrear en los orígenes de las cartografías, donde, el recorrido era narrado, aprehendido desde una poética que se transmite a través de los tiempos. Los puntos de llegada, recorrido y partida, conservan hasta hoy, retazos de esas formas de descripción (2015: 2-3).

Al respecto, es importante recordar que cada territorio es una totalidad diferenciada, multidimensional y multiescalar, determinada por las relaciones sociales y las escalas geográficas, estas relaciones son la expresión concreta de las territorialidades (Haesbaert, 2011). De este modo, el espacio-territorio es vivido como plural en un sentido efectivo-sentido y no sólo de modo abstracto o imaginario. De tal manera que la experiencia vivida en la creación y apropiación de los territorios, revela que, estos antes que ser frontera, son primero un conjunto conectado a una compleja red de rutas y anclajes en correspondencia con representaciones simbólicas territoriales; dentro de esta red- espacio-territorio, las sociedades humanas viven permanentemente una cierta relación entre enraizamiento y desplazamientos.

La territorialidad, entonces se sitúa en el cruce de estas dos actitudes: abarca tanto lo que es fijación y lo que es movilidad, entre rutas y lugares concretos. Por ello la

territorialidad, está dada más por la dimensión social y cultural, que mantiene el marco de lugares e itinerarios que constituyen su territorio, con sus lugares donde se expresa la cultura y más íntima relación afectiva y erótica que se le asigna a la tierra, dando lugar a la emergencia de un geo-símbolo (Bonemaïsson, 1981). Por otra parte, el sentido emotivo y simbólico de las territorialidades, significa distintos momentos y circunstancias de la vida y es signo inequívoco de valores espirituales diversos, desde lo aparentemente más banal e insignificante: territorio supuesto indistintamente como de todos y de nadie, hasta lo más profundamente inhabitual y, paradójicamente más significativo: el espacio ceremonial que suele asimilarse a lo sagrado, pero que no es incompatible con rituales profanos. Ahí el territorio se carga de tabúes, rituales, ceremonias, fiestas, utopías y heterotopías (Foucault, 1999, citado en Vergara, 2011), como signos inequívocos de referencias espacio-temporales y no solamente geográficas de lo que se entiende por territorio en sentido convencional (Vergara, 2011: 236). Recuperando un conjunto de sentimientos, experiencias, prácticas, silencios y gritos; expresiones, lenguajes y representaciones territoriales. Con el dibujo y la palabra que escucha, con el performance y la creatividad emotiva de sus creadores y usuarios: mujeres y hombres indígenas, campesinx, madres de familia y amas de casa y desde el movimiento social por la defensa de los territorios. En sus espacios de vida, de memoria, del sentipensar, que se confrontan a las violencias institucionales, globales y necropolítica como formas de desarrollo y gobierno de los Estados nacionales (Jiménez, 2019). En coincidencia con Rubén Morante (2000), la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, es el resultado de todo un complejo sistema conceptual y territorial del mundo que habitaba (habita):

Las estrellas, montañas, ríos, lagos, animales y plantas fueron ocupando un lugar dentro de un cosmos cuya complejidad fue incrementándose al poblarse de fuerzas sobrenaturales, que unas veces luchaban en favor de los seres humanos y otras en su contra. Las fuerzas de la naturaleza se movían de modo caprichoso y el hombre trataba de entenderlas e interpretarlas ya sea como movimientos mágicos o como un designio divino. No podemos descartar aquí la presencia de un conocimiento exacto y de un sistema clasificatorio, porque en el pensamiento del hombre mesoamericano convivió la ciencia con la magia y la religión (2000: 34).

En síntesis las narrativas evidencian de palabra y hechos el ejercicio de las territorialidades, implicando el reconocimiento, visibilización y re-significación permanentemente de espacialidades emergentes. En los siguientes apartados se exponen las narrativas territoriales que configuran a la Sierra del Tenzon, organizadas en cuatro conjuntos de elementos:

- a) Narrativas de memoria y cosmovisión: historia e identidad colectiva.
- b) Narrativas que vinculan organización comunitaria: el ser, hacer y vivir común. Pueblos-Territorios e instituciones propias.
- c) Narrativas y prácticas cotidianas: conocimientos, haceres-saberes en el territorio.
- d) Narrativas de la lucha, resistencia y defensa del territorio.

4.2. Narrativas de la memoria y cosmovisión: historia e identidad colectiva.

4.2.1. Construcción del *Complejo Geosimbólico Sierra del Tenzon* (constitución por sus lugares ³¹).

Las narrativas de la memoria, recuperan la cosmovisión que se enraíza desde el territorio histórico y proyectan el sentido del territorio contemporáneo, mostrando las territorialidades de continuidad, desde las propias personas que las crean, piensan, reafirman y defienden, desde una ética y política de la vida (capítulo III). Con el despliegue espacial de los *Cuerpo-tierra-territorio* que muestran a los actores y su *lugares*, atendiendo a las referencias y autoadscripciones *del yo soy, nosotros somos: desde él yo situado, encarnado-corporizado, ¿el quién soy, de dónde vengo?, también desde el nos-otros somos con los otros, en los otros somos.*

³¹ El territorio tiene como referencia concreta el lugar. El lugar es el sitio (o la escala) concreta de expresiones y prácticas inmediatas de los sujetos, y además es el espacio identitario –a diferencia de una región o territorio mas amplio, en donde la identidad es más una construcción abstracta-, es el lugar de operar en lo inmediato sobre el espacio situado. De tal manera que el lugar mantiene estrecha relación con la experiencia de vivir y convivencia, anclado en lo cotidiano del territorio (Schneider y Peyré, 2006).



Los habitantes de la Sierra del Tenzon, viven en un lugar que ha sido moldeado durante cientos y miles de años por sus habitantes. El territorio ha sido transformado, adaptado, moldeado y recreado según las necesidades de sus habitantes y por la naturaleza misma. Es un espacio histórico y geográfico a la vez. Como vimos en capítulo anterior, la sierra del Tenzon es preexistente a la llegada de los europeos, ya estaban presentes, aún antes de la conformación de Estado nación, por lo menos desde hace 5000 años. Espacio y tiempo que da origen a un espacio simbolizado y apropiado (Auge, 1994).

La zona ya estaba poblada por diferentes grupos culturales (*Historia Tolteca-Chichimeca*), cuando llegan los europeos a estas tierras. Los principales centros poblacionales, eran los formados por las diferentes migraciones de grupos provenientes de Chicomoztoc, que dieron lugar a los **Altépetl** de Totimehuacan, Cuauhtinchan, Huehuetlan, de Huatlatlauca, Tzicatlacoyan o Matlaczinco, Tecali, Tepeaca, Tepexi y Tecamachalco-Quecholaca. Estos eran espacios pluriculturales habitados por diferentes culturas, entre ellas: nguimas, nahuats y mixtecos (**ver tabla 3**). La mayoría de los pueblos ubicados estaban -y permanecen aún- en los márgenes del río Atoyac y en las faldas de la sierra:

La gente se dedicaba a producir algodón, huipiles, esteras y canastos de palma, petates y chiquihuites), para pagar tributo. Dichos materiales, los traían del Cerro Zoyapetlayo (lleno de petates de palma), de hecho a sí lo representan en los glifos. En los montes había leones, tigres, gatos monteses, coyotes, venados, víboras, alacranes, ciempiés, camaleones, iguanas; gran cantidad de aves, gallinas, gavilanes, halcones y cenizotes

(Relaciones geográficas de Quatlatlauca y Huehuetlan; Acuña, 1985; Morato, 2017).

Lo cual indica una permanente continuidad histórica. En consecuencia las personas de la sierra se auto-identifican como indígenas nahuas de la mixteca poblana. Se identifican a partir de ascendencia nahua y mixteca porque los popolocas se encuentran del otro lado del río, de Huatlatlauca para allá son otros pueblos diferentes a los nahuas (el río Atoyac, que bordea gran parte de la sierra, Tepexi), correspondiendo con culturas territorializadas y localizadas. En donde la mayoría de las personas primero se reconocen como campesinos -el que cultiva la tierra, produce alimentos y salud-, luego otras identidades diferentes y “nuevas”, basadas en las actividades y relaciones que despliegan en su vida cotidiana, como se indica más adelante.

Nosotros somos del Tentzo, le pertenecemos... Somos el territorio del Tentzo. Su gente, nuestros trabajos, la fuerza de voluntad, muy animada. Con la fiesta, el convivio, la organización de los comunales y nuestra vida diaria. Con la milpa y sus maíces de colores, el frijol, los chiles y las calabazas que crecen a los pies del Tentzo, el alimento, nuestro sustento que dejaron los abuelos. Por eso nos dicen que somos hijos del Tentzo. Pero también las escuelas, la iglesia con sus campanas y el Kalmil con los árboles de guajes, mezquites, tempemquixtles. Por supuesto nuestra casa, el corral de chivos, el baño de temazcal, la troje, ahí es como vivimos, con su altar de flores, la ofrenda, los cirios y la Virgen de la encarnación.

(Gregorio Herrera, Tochmatzintla, 2009)

También somos comerciantes, por diferentes temporadas nos dedicamos a vender en varios estados del norte y sur de México: por Baja California, Sonora, Chihuahua, Durango, Sinaloa, Tamaulipas, Zacatecas; en Tabasco, Veracruz, Campeche, Oaxaca y Chiapas. Aparte hay otros que ya se van de migrantes a Estados Unidos, bueno algunos por costumbre desde los años 70, otros paenas muy reciente, principalmente los jóvenes.

(Jesús Ochoa, joven comerciante, Tochmatzintla 2009).

Tabla 3. El “origen” de los Pueblos en la Sierra del Tenzon.

Pueblos originarios que mantienen continuidad histórica hasta la fecha	Pueblos formados por colonias militares, posteriores a la Revolución Mexicana	Pueblos que surgieron por poblamientos circunstanciales
<ul style="list-style-type: none"> • Ahuehuetla, • Huatlatlauca, • Huehuetlan, • Huajuapan, • Atoyatempan, • Molcaxac, • Tzicatlacoyan, • Azumiatla 	<ul style="list-style-type: none"> • Atzompa • Yanhuitlapan 	<ul style="list-style-type: none"> • El Aguacate • San Antonio Juárez

Fuente: Elaboración propia, con base en las testimoniales de las personas y recorridos por la sierra.

Dicha legitimidad y anclaje al territorio, actualmente ha favorecido la emergencia de movimientos sociales y **sujetos políticos comunitarios** (Barkin 2019)³², que reclaman y demandan el respeto a su cultura, a recursos naturales, al territorio, dignidad-autodeterminación y preservación y control se su patrimonio biocultural, intangible o inmaterial. Porque es la proyección de una colectividad situada, corporizada social e históricamente territorializada, así emergen los espacios de vida, de existencia y re-

³² Pueblos y comunidades organizados de manera colectiva e involucrados en procesos de transformación social y productiva, con un reclamo legítimo de sus territorios para la gestión social, productiva y ecológica de los mismos. Sus actividades actuales los involucran en procesos para consolidar una estructura diferente de sociedad al margen del sistema global. Su constitución fundamental como sujetos revolucionarios subyace en la unidad comunitaria, como un legado histórico precolombino que comprende otras cosmovisiones. Comunidades rurales de América Latina, campesinas e indígenas, están reformando sus organizaciones y estructuras de gobierno para tomar el control de los territorios que han reclamado por generaciones. Esto representa un elemento clave para la comprensión de la transformación social a partir del sujeto revolucionario desde la comunidad. Cabe destacar que las comunidades no emprenden movimientos aislados; están coordinando sus esfuerzos para compartir información y conformar alianzas (regionales, nacionales e internacionales) reforzando su alcance político. Se trata de diversas expresiones de cambio social que emergen como un creciente movimiento que comparte la consigna de construir sociedades, realidades y mundos distintos (Barkin, 2019: 35-36).

existencia cotidiana. Lo que nos sugiere que la apropiación no sólo es cultural o étnica, sino *que se corresponde con territorios ocupados por las sociedades que están en proceso de formación permanente* (Durkheim, 2007, citado en Ariel de Avila, 2010).

No es la “autoctonía” proclamada y oficial la que determina la relación con el territorio, sino, la expresión de grupos que desarrollaron creaciones culturales diversas extremadamente ricas en significaciones y dotadas de estabilidad y de gran profundidad histórica, construidas históricamente y que hacen posible, o no, la elaboración de relatos míticos o históricos que explican y justifican la presencia en un lugar dado. De esa forma se trasciende la noción de autoctonía, para proyectarse concepciones de la pertenencia territorializada y más contextualizadas, en tiempos-espacios socialmente determinados (Ariel de Vidas y Hoffmann, 2010: 12).

Cabe mencionar que también, con estas narrativas se recuperan la memoria colectiva e histórica, los lazos identitarios, relaciones sociales y formas ancestrales del *ser-estar* en el territorio. En lo concreto, se refieren al “habitar la palabra”, el hablar *desde y por nosotros mismos*, desde la espiritualidad, la danza y la fiesta, gritar los silencios, son los saberes y conocimientos negados e invisibilizados históricamente, por los poderes hegemónicos. En otras palabras, es el agradecimiento, la ofrenda, el dar gracias, el soñar, el crear las utopías cotidianas, el ritual y oración inicial. Son los rituales de agradecimiento a la lluvia y a los montes por *nuestra vida*.

Cabe destacar que la *Tierra* es el referente oral y gráfico de todas las actividades cotidianas, agrícolas, productivas y sociales. Por ella se organiza el espacio, el tiempo, las relaciones y la historia. Cómo se mencionó en el el capítulo histórico, las primeras referencias también indican la posición o ascendencia étnica de los principales poblados históricos: Huatlatlauca, nahuas; Huehuetlan, mixtecos; Molcaxac, Atoyatempan y del otro lado del Río Atoyac: Ngiwa o popoloca. La ciudad de Puebla, era la ciudad real, la de los españoles. Actualmente y con base en los testimonios, la sierra se identifica en dos grandes zonas; los pueblos que viven en la tierra caliente, que se ubica “atrás”, es la cara que da al sureste, y los pueblos de la tierra fría y templada, que dan la cara al norte, hacia la Ciudad de Puebla. A decir de los pobladores, dicha división tiene que ver

con la sensación térmica, que a su vez ha influido en la conformación del temperamento de la gente, a decir de propios habitantes **(ver figuras 27 y 28)**:

- **Pueblos de tierra caliente:** Huehuetlan; Atlapulco; Ahuehuetla; Huajuapán; La Yanhuitlalpan, Tochmatzintla, Atzompa.
- **Pueblos de tierra fría:** Molcaxac; Atoyatempan; Ahuatepec; La Lobera; La Magdalena; Tecali; Juárez; Zoyatepec; Cautla; Chiapa; Tzicatlacoyan, Acuexcomac, El Calvario; Balbanera; Lagunillas; La Trinidad; Xaxamayo; La Galera; El Aguacate; Los Angeles; Tejaluca; Tepenene; El Rincón; Azumiatla.

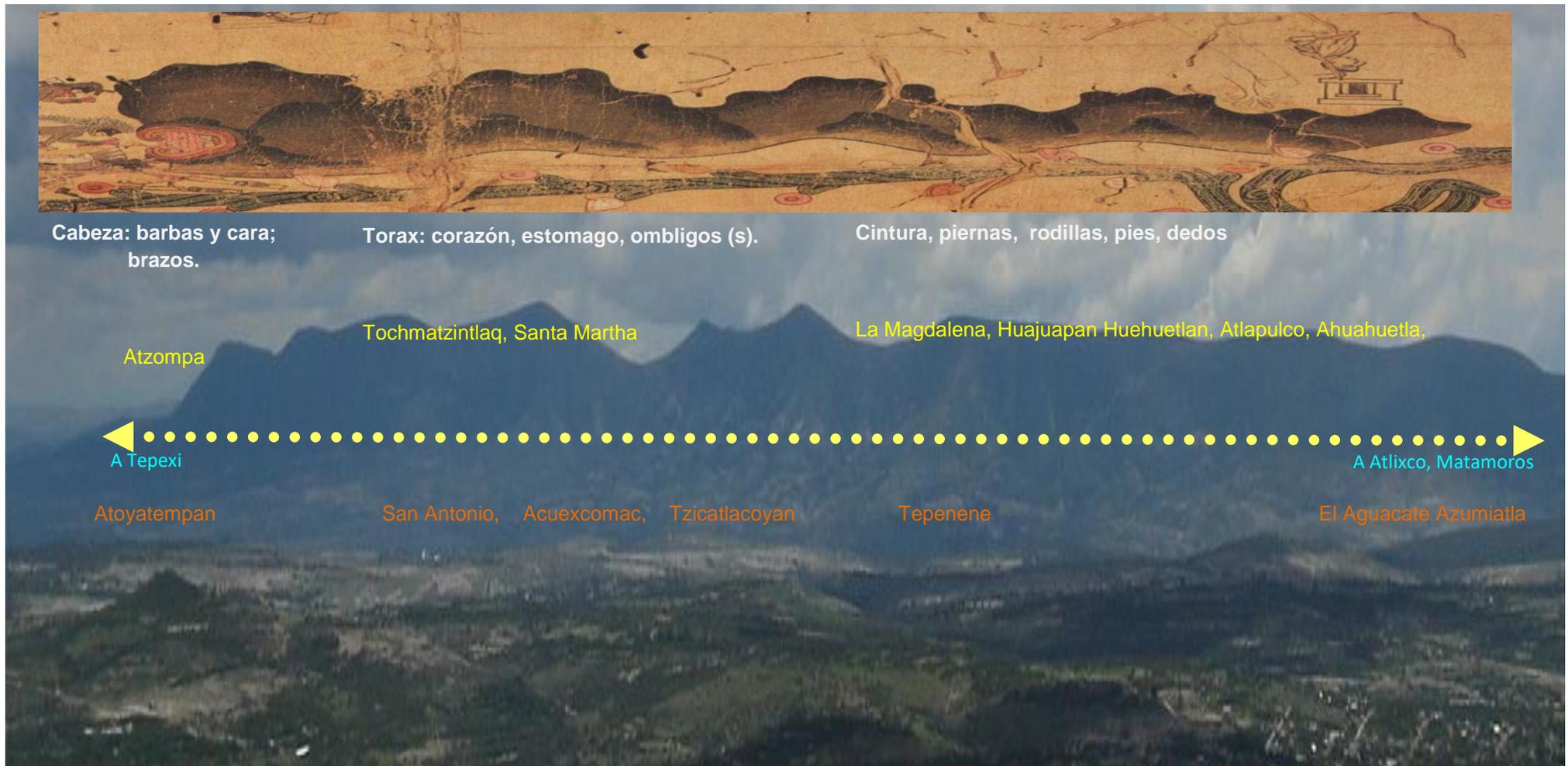


Figura 27 y 28. La Sierra del Tentzon, vista desde Cuauhtinchan, 2009. Se observan los principales cerros que dan idea del cuerpo del Tentzon y la distribución de los poblados. las letras en color anaranjado señala a los pueblos de la tierra fría; el color amarillo los pueblos de la tierra caliente. En la figura anaranjada se identifica el cuerpo del Tentzon, en color blanco se señala las diversas partes y órganos que le constituyen

El Tenzon es como la Tomama, en náhuatl significa la mamá de todos, la mamá de todo. El Tenzon es Nuestro Territorio, es la creación, es donde nace la palabra, es nuestro sustento, donde nacen nuestros sueños, donde nace nuestra cultura nahuat de la mixteca.

(Papá Goyo, Huehuentin, Tochmatzintla, 2010).

4.2.2. El Tenzon es como la Tomama, que en náhuatl significa la mamá de todos, la mamá de todo lo existente.

Para las personas de la sierra, “El Tenzon” representa un ser sobrenatural – un numen, una entidad tutelar generador de la humanidad: *“le pertenecemos, somos los hijos, somos los nietos, es todo para nosotros”*. El Tenzon es una persona, es la metamorfosis que hace posible la humanización de la naturaleza y la zoomorficación de la humanidad (Fagetti, 1998).

El Tenzon es un anciano vestido de blanco aparece a quienes asisten a realizar su vida en los montes:

Nosotras trabajamos para cuidar al Tenzon. Porque el está en los cerros, desde ahí nos cuida. A los pueblos de sierra nos protege, a veces se aparece, es como un abuelito, vestido de manta, todo de blanco. Te saluda y te pide cigarros o agua, te pregunta cómo estas, si buscas algo, y luego ya se va.

(Señoras que se encontraban barriendo la plaza pública de San Miguel Acuexcomac. 2009).

El Tenzon, es el abuelito de todos, nos da la vida que soñamos, el cerro es para cuidarlos, para enseñar a los niños y jóvenes a cuidarlo. Nosotros le pertenecemos porque somos de aquí. Arriba en la parte media hay encinares que en otros lados ya no hay.

(Alejandra Estévez, Maestra y comunera, Atoyatempan, 2009).

Del Tenzon somos todos, yo por ejemplo soy músico, ese don lo traigo del Tenzon. Mi papa me enseñó a cantar y a tocar la guitarra y el acordeón. Pero la música la hago cuando estoy en los montes, me nace cantarle a las plantas, a los animales, a las nubes. Como que me siento muy a gusto cantándole al abuelito, porque nos decían los mayores que a él le gusta que le canten. Por eso el tres de mayo se hace

música y convivio en los manantiales y el monte calvario. Además de convivir con él, también le agradecemos.

(Pablo Pedro, ejidatario, músico, Tzicatlacoyan, 2010).

Sé que es el cerro que está allá, pues nos han platicado que se ve una persona, pero en el cerro, dicen que está para allá, se ve por allá por la montaña, que se ve bien, que tiene su cabeza, que tiene sus manos, que tiene sus pies, que tiene sus ojos, que todo tiene el cerro, que le dicen el Tenzon. Que es como una persona que se ve. Se oye decir que la gente le pide cosas, mucha gente tiene miedo porque no es algo... cómo le diré, no es algo que es... luego piensan que no es un buen lugar, pero cuando se deciden van

(Facunda Juárez, campesina, San Antonio Juárez, 2010).

Nosotras trabajamos para cuidar al Tenzon. Porque él está en los cerros, desde ahí nos cuida. A los pueblos de sierra nos protege, a veces se aparece, es como un abuelito, vestido de manta, todo de blanco. Te saluda y te pide cigarros o agua, te pregunta cómo estas, si buscas algo, y luego ya se va.

(Señoras que se encontraban barriendo la plaza pública de San Miguel Acuexcomac. 2009)

Nosotros vivimos de los montes, tenemos que cuidarlos, porque nuestros padres nos enseñaron, lucharon por ellos. Así cuidamos al Tenzon, bueno cada quien en su tierra, desde los comunales de Zapata hasta más allá de Matamoros, porque cada quien tiene su responsabilidad como hijo o nieto del abuelito. El es una viejito que se te aparece cuando estas en el monte. A los que somos de por sus tierras nos protege.

(Eugenio Portador, Tochmatzintla, 2008).

Con base en los testimonios aportados por los habitantes de la sierra –y hasta con evidencias físicas-, el Tenzon en persona, es visto por algunos, o deja testimonio de su presencia en los troncos de los árboles y en los animales, en las nubes, en los remolinos, en las rocas (**ver figuras 29 y 30**), directamente del Abuelo Tenzon o con la ayuda de sus ayudantes, los *atoros*, *nahualitos* y *lloroncitas* que andan en el monte.

A nuestros mayores, que se la viven en el monte, el Tenzon les habla en los sueños, les muestra el camino, ayuda a resolver problemas y les enseña como hacer las cosas. Hasta las vacas perdidas o que no se encuentran, despues de dormir al otro

día ya se sabe donde están. El Tentzon, habla por señales, deja marcas en el monte, o también por medio de sus animalitos, como los pajaritos y el coyote.

(Eugenio Hernández, Abuelo mezcalero y Tatiasqui, Huajuapán, 2010)

También es percibido y representado físicamente, como un abuelito, con un sombrero de palma (ver **figura 23**); a la usanza de los antiguos pobladores - varones- así vestían “de calzón”, camisa de manga larga y pantalón elaborados con manta de algodón, confeccionados por ellos mismos (actualmente solo los adultos mayores y sólo en algunos lugares de la Mixteca aún usan dichas prendas).



Figuras 29. Imágenes y testimonios dejados por Tentzon en el tronco de un árbol de copal cimarrón de la reserva ecológica campesina de Tochmatzintla.



Figuras 30. Imágenes y testimonios dejados por Tentzon en una roca; ubicado en la reserva ecológica campesina de Tochmatzintla. Fotografías tomadas en agosto de 2007.

4.2.3. El cuerpo del Tentzon: vive y siente como las personas en sus lugares sagrados

El Tentzon, es una divinidad y está vivo. Al igual que los humanos tiene cabeza, tiene rostro (frente, ojos, nariz, labios, mentón, sus barbas), pecho, hombros, brazos, ombligo (s), piernas, rodillas y pies. Con una extensión que recorre desde sus barbas ubicadas en Molcaxac y Tepexi, hasta sus pies situados en Matamoros. En los terrenos de labor de San Nicolas Huajuapán (Huehuetlán) y San Miguel Acuexcomac (Tzicatlacoyán) existen unas fosas profundas de más de 100 metros, en donde circulan ríos subterráneos que las conectan, son conocidas localmente como Oztoc y Oztoquito (del nahuatl, oztoque: cueva).

Según los pobladores dichas corrientes de agua representan *las venas del Señor del Tenzon*³³, es como su sangre, esta vivo. En las localidades cercanas a la sierra, al Tenzon se le identifica como persona y, por lo tanto, en su interior también tiene órganos, corazón, estomago, venas, que proveen de agua a las poblaciones que la circundan; incluso tuvo relaciones sexuales con La Malintzin- Matlacuayatl (o con *la poblana*, la Iztaccíhuatl), con la que tuvo un hijo, que vive en las afueras de Matamoros, en el sur del estado de Puebla.

Dicen también los cuentos que allá arriba se hacía misa en el Tenzon, dicen que el Tenzon lo fue a traer a la poblana, no sé de dónde viene y nomás lo engaño dice tantito que se siente y se sentó y se sentó para siempre. El Tenzon es un hombre y los conoció la poblana, que no se sabe de dónde viene y entonces la invitó porque la iba a traer acá al Tenzon, pero como ya se cansó y le dijo: espéreme aquí y lo engaño al Tenzon y pos se apoderó la china poblana allá en Puebla y acá el Tenzon y él se vino nada más él solo.

Entonces otro dice que en San Felipe la Laguna, esa laguna es de él, es su mujer también. Entonces es mujeriego el Tenzon, no se hallo la mujer y se fue hasta San Felipe y su hijo del Tenzon ahí está abajo, del Atencingo para abajo está el cerro clarito al Tenzon, allá delante de Matamoros, por donde la fábrica de azúcar. Ya no veo, pero si yo voy a Matamoros veo al cerro igualito al Tenzon, no le faltó nada, está igualito, a ese le dicen Tenzonconetl y cuando llueve se pone el nube ahí [señala hacia fuera], si se pone allá, va a llover para acá, es adivinador, ya veo lo cerros cuando aquí también se ponen en San Miguel Ixtlahuac o en el Cimpatlahuac, ese para Santa Marta llueve y el Tenzon para San Juan Atzompa y para más arribita entón's para acá viene, el señor lo manda para acá y nos alcanza el agua.

(Agripina Cuchcatla, campesina, Tochmatzintla, 2010).

Por otra parte, en las entrañas del cuerpo del Tenzon, también se encuentran las fuentes de agua, de la abundancia y riqueza material. A las que solo se accede en determinados sitios y en ciertas fechas.

Cada año, en diciembre, antes que termine el año, se abren allá en el monte unas puertas muy especiales, grandes, de madera de pino como los que había antes, son muy grandes y altas. En punto de la media noche se abren, entonces uno tiene que entrar y llevarse todo lo que se pueda; es como una tienda grande de abarrotes, con

³³ Dichos sitios tienen fama internacional, para quienes realizan actividades relacionadas con la práctica del espeleobuzo en aguas continentales, rappel y escalada en roca. Integrantes de la Asociación Base Draco, lo han explorado y topografiado sistemáticamente³³. En el año 2004, ocurrió un incidente lamentable, perdiendo la vida uno de sus integrantes el biólogo Mariano Fuentes, de la UNAM, por lo que fueron cerradas al público por las autoridades federales, por lo menos tres años. En el año 2008 terminaba dicha prohibición.

muchas cosas, comida, semillas, animales, herramientas, trastes, todo lo que necesites ahí se encuentra. Sólo te puedes llevar lo que puedes cargar, no puedes llevar ayudantes o animales, solo tu cuerpo. Te cargas las cosas con mecapale, en la espalda, en los brazos, en la cabeza, todo lo que aguantes. Si te gana la ambición y llevas muchas cosas, cada vez te pesan más. Tienes que dejarlas y salir; pero sino no logras salir a tiempo -porque solo es un momento que se abren las puertas- entonces te quedas, y te pierdes, dicen que te lleva el Tenzon, adentro de los cerros, ahí te vuelves su ayudante. Ya nunca sales de la tierra. Las personas que se han quedado adentro, tienen por donde respirar, allá por San Nicolás hay unos hoyos por donde se entra y sale el aire de almas que están adentro. las personas que logran salir, les va muy bien, si llevaron herramientas se vuelven muy buenos trabajadores, si llevaron animalitos, se les multiplican cada rato y no se les mueren, si llevaste semillas te vuelves un mejor campesino, con muchas cosechas

(Las Puertas del Tenzon, Doña Bertha, campesina, jornalera, Atoyatempan, 2010).

Al respecto de la consideración del Tenzon como humano, en Tzicatlacoyan (2010), se formó un grupo de mujeres jóvenes para realizar un taller cultural, rescatar las historias del abuelo y hacer una escultura, que representará a su pueblo y la relación con el Abuelo.

En el taller elegimos la representación de un viejo, erguido y orgulloso, con el pecho y la espalda de petate, así como el remate de sus mangas, que se prolongan como formaciones cerriles hasta convertirse por la parte posterior en una ladera de cerro en cuya parte inferior una multitud de hormigas bravas (Tzicatlacoyan) asciende la montaña

(Taller cultural de Mujeres Jóvenes, Tzicatlacoyan, 2010).

Dicha escultura se presenta en la siguiente imagen (**ver figuras 31, 32 y 33**), con el rostro marcado por pliegues que indican las arrugas, con barba blanca, encorvado, con sombrero de palma y una túnica blanca de palma, con pliegues que indican la sierra, en sus faldas, caminando las hormigas arrieras negras, que representan a los propios habitantes. El abuelito se encuentra “con ánimo apacible”, con las manos extendidas, en una mantiene varas de otate, en la otra hormigas negras. La escultura fue colocada en el kiosco del Municipio de San Juan Tzicatlacoyan a principios de noviembre de 2010 (Mitos sin substancia, 2010).



Figura 31. Escultura del Tenzon en la localidad de Tzicatlacoyan. (Mitos sin substancia, 2010).



Figura 32. Escultura del Tentzon en la localidad de Tzicatlacoyan (Mitos sin substancia, 2010).

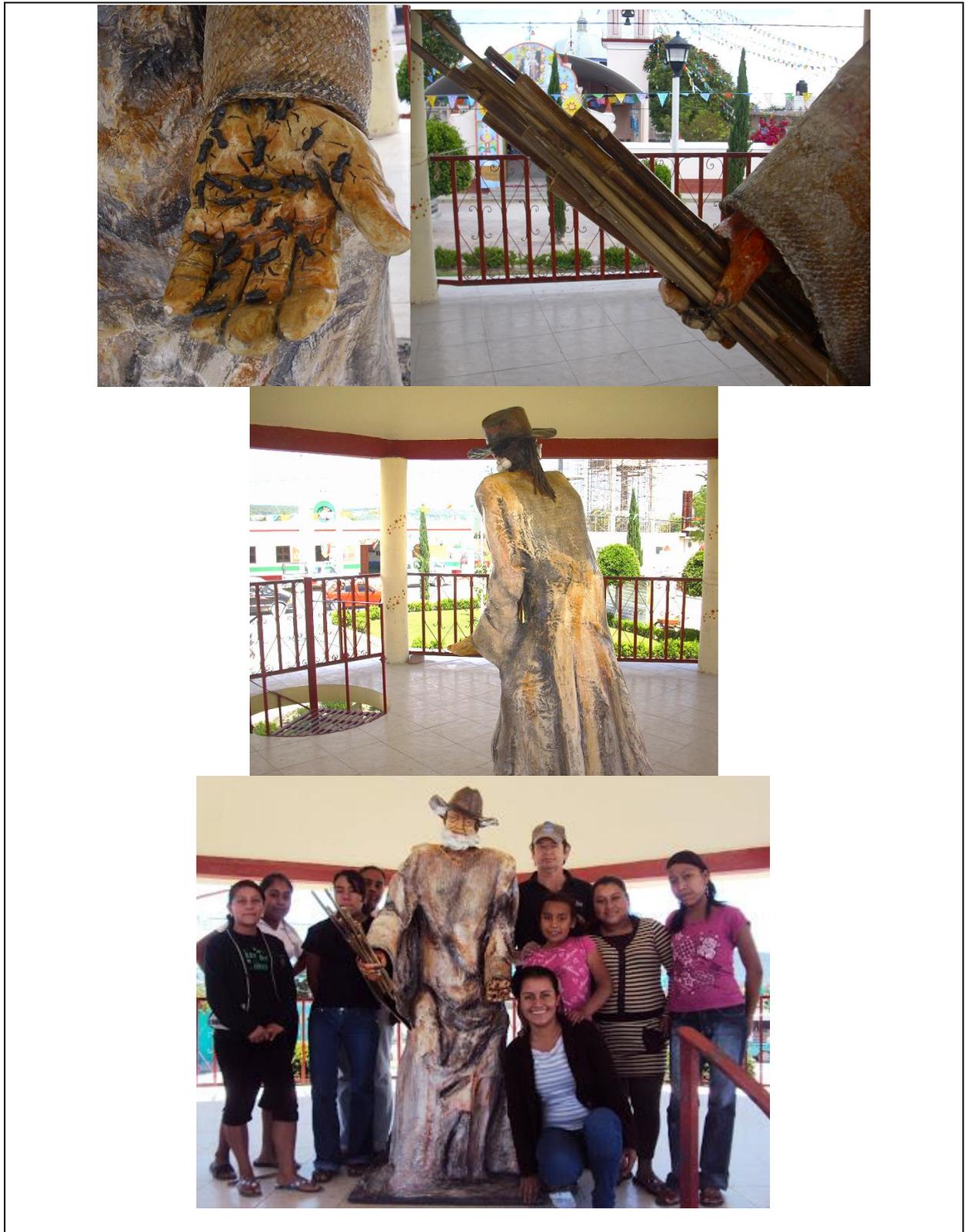


Figura 33. Escultura del Tentzon en la localidad de Tzicatlacoyan (Mitos sin substancia, 2010).

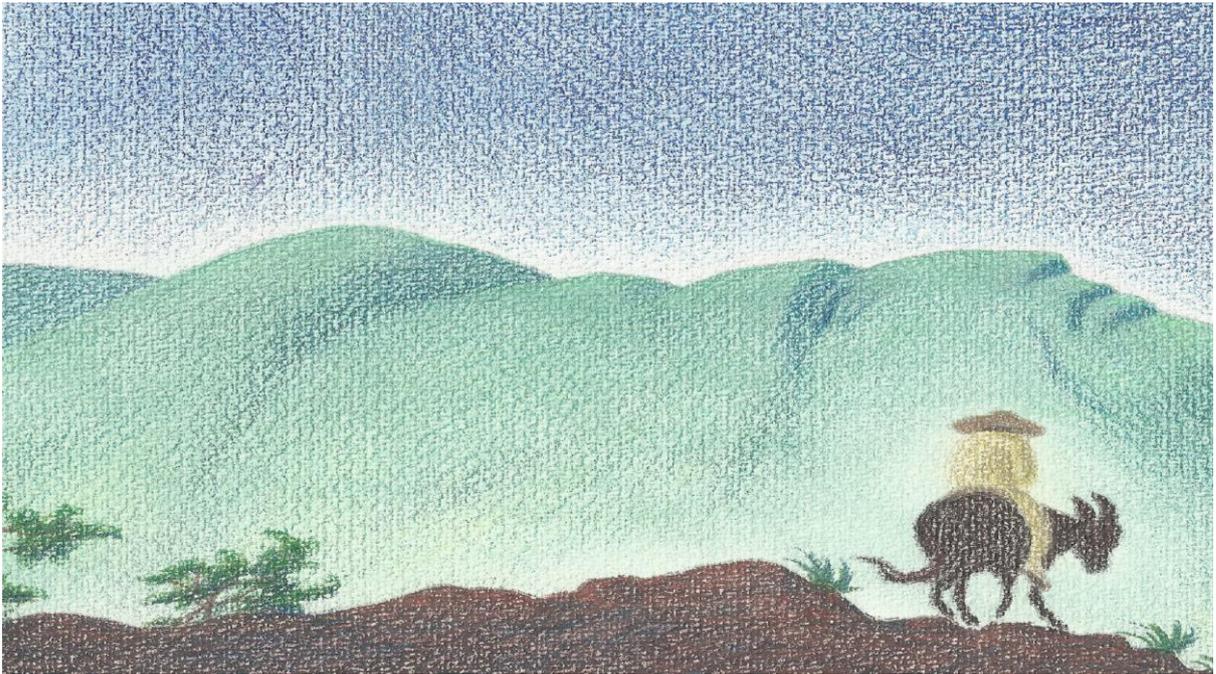


Figura35. El hijo Tentzon (Ogata y Suardíaz, 2013a).



Figura 36. Gráfica del Tentzon.

https://m.facebook.com/permalink.php?story_fbid=3223961730950640&id=535931726420334



Figura 37. El Abuelo Tetzon, desde Atoyatempan. Fotografía realizada en Mayo 2010
(Fotografía intervenida para resaltar rasgos del rostro del Tetzon (David Jiménez, 2010).



Figura 38. El Abuelo Tetzon mirando al oriente (Luna, 2014).

4.2.4. El Abuelo Tentzon, su personalidad: su anima y su gusto

El Tentzon, es un personaje que demanda reciprocidad. Cuando se te aparece, puedes platicar, convivir y compartir; en sus cuevas, en sus cañadas, en los arroyos. *Te protege y te ayuda*, también a él se le pide para traer el agua para la milpa, para las casas y para beber, para las personas y los ganados, para los animales del monte.

A los arrieros que llevan ganado, en una ocasión que se perdieron y no sabían para donde ir, se les apareció un viejito de frente los detuvo, se acerco y les pidió cigarros, se los dieron y luego ya se dieron vuelta y bajaron. Entonces, se dieron cuenta que para donde se les apareció, luego ya estaba el voladero, y además ahí había un huilote que hizo ruido, luego se hecho a volar. Esa fue una buena señal de que el Abuelo está al pendiente de su gente.

(Don Lupe, albañil, Atoyatempan, 2010).

Para ir de cacería primero se agradece al Tentzon, se le pide permiso, para cazar a sus animalitos, y tienes buena cacería de lo contrario, hasta puedes tener un accidente. Al cerro tienes que ir con respeto, con animo, si vas de malas te puede pasar algo.

(Inocencio Cuautle, campesino y comerciante, Tochmatzintla, 2009).

Yo cada año, voy al cerro, le llevo lo que me pide. Lo siento en los sueños, ahí se me aparece y me habla, así de buena manera, me dice, mira Pedro hoy se me antojo esto, lo otro, por favor llévamelo. El abuelito me pide que le lleve molito, su mezcal, algo de ropa, cigarros, allá arriba en sus cuevas hacemos convivio, así cada año por lo menos tenemos que esta allá, a veces me acompañan mis familiares cercanos o algún amigo, los llevo para que aprendan y entiendan la importancia, pero ver, callarse y estar atentos, deben respetar.

(Pedro Muñoz, ejidatario y productor de mezcal, San Nicolás Huajuapán, 2009).

El Tentzon, también tiene sentimientos, se le reconoce una “personalidad dual”, es decir que, igual hace el bien a “sus hijos y nietos”, -sus protectores- los habitantes de los pueblos cercanos-, pero también puede castigar y provocar el mal a la gente fuereña o a quien pretenda dañar a alguien de sus hijos.

Nos contaba mi abuelo que por ejemplo sobre el Tentzon, sabemos que ahí supuestamente se pueden hacer favores, se pueden ir a pedir cosas y pues en el cerro... pues no sé quién está allá, pero que según sí le ofrecen lo que le pide usted. Comentan entre los mismos ancianitos [Inocente], platican que pues vete al Tentzon,

vete acá y que allá el Tenzon te da dinero, nomás que lleva a algún familiar para que lo dejes allá y lo cambies por dinero. Entrega a alguien, a algún familiar y el Tenzon le da dinero o lo que quiera él, pero necesita dejar a alguien que quiera mucho el que va a pedir, bueno según la leyenda, a mi no me consta.

(Roberto Cuautle, campesino y herrero, Tochmatzintla, 2010)

Un día un señor y su hijo fueron a cortar palma a San Diego. Salieron muy temprano de su pueblo a pie y les cayó la noche en San Felipe, la laguna. Ahí pidieron posada, la casa que les brindó posada, tenía fiesta y al señor le dieron de beber hasta emboracharlo. Al niño le dijeron que si los acompañaba a visitar a un compadre, el niño dijo que sí, dejando a su papá dormido.

Se fueron los señores con el niño, llegaron hasta una cueva y ahí encontraron un camino derecho al final del cual se veía una luz. Antes de llegar con el “compadre”, al niño le dijeron que no tuviera miedo, que al llegar con el “compadre” vería unos animales muy feos, que los iban a lamer, pero que no pensara en nada y que no tuviera miedo. Cuando estuvieron frente al “compadre”, le dijeron los señores (señalando al niño) aquí está tu encargo, el “compadre” contestó: Yo les dije que quería a uno de ustedes, éste es uno de mis hijos, es uno de los que me despulgan y al niño le dijo: Y tú, ¿qué haces aquí? A mí me trajeron estos señores.

El “compadre” le dijo al niño: vete, tu papá ya te anda buscando, vete y lleva este cuerno de chivo, le dices a tu papá que te ayude a hacer un corral lo más grande que pueda y que lo entierre en medio del corral.

El “compadre” subió al niño a sus rodillas, después a su cabeza y cuando el niño se dio cuenta, estaba en la punta del cerro, en el Tenzon, de inmediato se echó a caminar y llegó a su casa. El papá ya se encontraba en su casa, el niño le platicó lo que le había pasado y lo que tenía que hacer con el cuerno que le había regalado el “compadre”.

Padre e hijo hicieron un corral muy grande y enterraron el cuerno en medio del corral, al otro día el corral se encontraba lleno de chivos; así dejaron de ser pobres.

(Catalina Domínguez, maestra. Copalcotitla, Huatlatlauca, Mixtiin, 2004).

Al Tenzon, se le reconoce, se le agradece, en sus cerros, en las cuevas, en los manantiales, *tenemos que ir con fe, con cariño, con respeto*. En varias fechas se hacen ceremonias, para pedir agua y buen temporal para la milpa (**ver figura 39**).

El cerro nos da la vida que soñamos, el cerro es para cuidarlos, para enseñar a los niños y jóvenes a cuidarlo. Arriba en la parte media hay encinares que en otros lados ya no hay. Fuimos hace dos años, llevábamos al sacerdote, iba a ser misa allá arriba, iba al convivio, se llevaban flores, cuetes, sonido baffles, era el viacrucis.

Se llevaba una cruz de 1.5 metros, dejaron la cruz en un paraje, en el crucero, se dejó con aguardiente. Son creencias de los abuelos. Si no se para la cruz, de un lado se lleva agua a Molcaxac. Ya no obedece hoy, las cosas cambian, nuestros hijos nos estaban mirando por atrás, hoy los miramos de frente. La Cruz se voltea...

(Alejandra Estévez, profesora de preescolar y ambientalista, Atoyatempan, 2010).

El origen del Petate. Hace muchos años, nuestros tatarabuelos no tenían trabajo ni sabían qué hacer para mantenerse; entonces pensaron en reunirse con otros tatarabuelos, uno de Huatlatlauca y otro de Huehuetlán el Grande.

Fueron a un cerro llamado Tentzon a pedirle que les diera algo de trabajo para que se mantuvieran todos nuestros hermanos. Él les dijo que sí. Sacó tres baúles de madera, se los enseñó y les dijo: –Escojan el que les guste. Nuestro tatarabuelo escogió el más bonito. Cuando lo abrió estaba lleno de distintas palmas blancas y de color, y un petate con muchas figuras. Y desde aquel día aquí en nuestra casa y pueblo se mantienen nuestros hermanos con hacer puro petate de palma.

Al que hace la pura palma blanca lo llaman capisayo, y al que hace palma blanca y la pinta con un poco de pintura mascada, con dibujos o figuras, lo llaman tlanmach. Ésta es la leyenda sobre el trabajo que se hace desde hace muchos años.

(Cristian Tadeo Cuautle, estudiante Tepetzintla; Mixtin Ac, 2004).



Figura 39. La Sierra del Tentzon: tierra de conejos, venados, palmas, magueyes y la milpa (Tochmatzintla, 2006).

A quiénes transgreden los espacios del Tenzon o intentar dañar a los habitantes de la sierra, son castigados o sancionados.

Mi papá me conto que, un día vino un taxista de allá por Matamoros, llevo al pueblo, fue a la tienda a buscar alguien que lo llevara a los cerros, porque quería ir a caminar - según él-. Pues nadie lo acompañó, de por si no había nadie en el pueblo. Entonces pues el se fue caminando, solo. Camino de los cerros que se encuentra a un pastorcito, le dijo que le daba unas monedas si lo llevaba al monte. El pastorcito que para allá iba pues le dijo que si que lo siguiera. Entonces ya se fueron por la brecha que sube al monte allá por la barranca de Huexotitla; más adelante entonces el taxista que le dice al pastorcito que se iba adelantar un poco, que lo esperara un momento, que luego le hablaba, esta bien le contesto el pastorcito. A luego ya paso un rato así y el que venia de Matamoros empezó a gritarle al Tenzon, que se le apareciera, que quería verlo. Entonces ya se apareció el abuelo, pero vestido de otra forma, de charro, no de humilde, de calzón como lo conocemos más. Eso quiere decir que es malo. Bueno, ya se le apareció el Tenzon al hombre de Matamoros y le dijo que qué quería, por qué lo estaba buscando. Le contesto que quería dinero para comprar otros taxis, porque nada más tenía uno. El tentzon le dijo qué me vas a dar a cambio. El taxista le respondió que le llevaba un alma tierna, inocente. El Tenzon dijo y dónde está. Pues ahí a un lado, ora te lo traigo. Luego ya llamo al pastorcito. Ya estando los tres, el Tenzon se enoja y le dijo al taxista, pero si este es mi hijo, como me traes a alguien que ya es mío de por sí. Ahora te voy a castigar.

Según mi papá, el taxista se volvió loco y se perdió en el monte. Y al pastorcito lo regañó y le dijo que nunca más se juntará con extraños, que si el les daba leña, animalitos para comer, porque no necesitaba de las monedas de los extraños, que él proveía a sus hijos para que no falte nada, y que ya mejor se regresará a su casa, que sus padres lo estaban buscando.

(Rafael Herrera, campesino y comerciante, Tochmatzintla, 2009).

El Abuelo Tenzon, proporciona bienes, refugio, leña, medicina, alimentos, agua y protección a todas las personas que viven en sus alrededores, además de que sus recursos son para todos, son de uso común. Y además se tiene que pedir permiso, con respeto, para usarlos bien y no abusar o destruir, por que si no, puede ser sancionado.

El viejito nos ayuda, nos beneficia, se presenta en sus animalitos. Hay una víbora, que es su corazón, su corazón lleno de agua. Esta víbora nos indica donde hay agua, se vive en los manantiales y arroyitos, a esa víbora se le protege, no la matamos, porque es el corazón del cerro.

(Teresa Leal, campesina, El Aguacate, 2010).

Al Tenzon se debe agradecer, recordar con respeto y venerar por los favores y bienes (palma y magueyes del Tenzon; **figura 40 y 41**) otorgados a la gente de las comunidades, porque si no se corre el riesgo de que las cosas no resulten.

Un señor quería hacer un estanque para guardar agua para los cultivos y también para criar pescados. Pero lo quería hacer solo por su cuenta, sin pedir permiso para agarrar el agua del Tenzon, porque es de su sangre, de su corazón. Entonces hizo su estanque y no detenía el agua, se filtraba, lo llenaba y al otro día ya no había agua, así lo intento varias ocasiones. “El estanque no se dejaba”, solo hasta que mando hacer una misa en el lugar y pedir permiso y agradecer, pero sin ser orgulloso, y entonces ya se pudo.

(Grupo de acuacultura; San Juan Tzicatlacoyan, 2010).

1)



Figura 40. El Abuelo Tenzon, dueño de la palma (zoyate) y el maguey (mezcal). Glifo del Cerro del Tenzon, fragmento de la Historia Tolteca-chichimeca (Yoneda, 1981).

2)



Figura 41. El Abuelo Tenzon, guardián de Tepexi, junto al río Atoyac. Joaquín de Francisco Moctezuma, Benito Muñoz, Francisco de la Cueva. Tepexi, Puebla . México. University of Texas Libraries, (2020),

4.2.5. El Tenzon es vida y nos da la vida.

Del Tenzon nomás nos cuentan, me contaba Anastacio Herrera, difunto ya, don Pedro TetecatI que en la cueva se pedía y te daba harto ganado, chitome, burros, lo que sea. Que es rico el Tenzon. Cuando Pedro Benito TetecatI pidió 80 cabezas mucho ganado, nomás murió el señor y ya no hubo ganado. Yo me platicó ese señor Anastacio Herrera que le platicó un señor de San Juan Atzompa llamado Juan Atenco, dice que fue porque el señor Juan Atenco lo conoce bien el Tenzon. Yo lo fui a ver don Pedro TetecatI, ahí está viviendo con el señor, con el Tenzon, ahí le está sirviendo y ya se murió ese señor acá lo enterraron pero allá vive con el Tenzon, por eso tenía harto ganado ¡uy pero ganado! Lo vendía un toro en Huatla, pero bien rechulo. Un muchacho se casó y yo ayudé a echar tortilla y yo dije voy a dejar tortilla para que me de mole y el animal no tenía nada de grasa, carne, rojo, rojo el caldo. Por eso yo digo y le repartió a sus hijos, tiene sus cuatro hijos y les dio el ganado, pero poco a poquito se murieron hasta donde se acabaron, por eso yo digo no es legítimo el ganado, es de aquél [del Tenzon] y por eso luego todo lo recogió. Ganado, chivos tenía yo lo conocí al señor pues y tenía tienda el señor y buena

comida, pero no comía su ganado o matar un chivo de gusto para comer y yo digo, creo que está prohibida para comer él.

Yo creo que el Tenzon es bueno para los pobres porque les da, porque me platicó mi señor que de Matamoros para acá los de allá tienen una cueva y meten pollo y vienen a dar al Tenzon, ya dicen los anuales y entonces dicen que ahí andaba un señor de Atlalpa y entonces fue y lo invitaron y pensaron que va a visitar el Tenzon, lo llevaron, de baboso creo pues y entonces él lo conoció el Tenzon y le dijo: y tú qué quieres aquí, tú eres mi hijo, no quiero que andes aquí, qué te falta, algo te falta para que aquí andes dando vuelta y dice no, nomás me invitaron, pos no, tú vete, déjalos aquí las personas que me vienen a visitar, porque no quiero que tú andes aquí. Tú eres mi hijo, tú tienes trabajo, qué te falta ¿palma? Tienes, todo leña tiene. No, no me falta nada, nomás viene a dar una vueltecita, sí pues, pero vete y ya regrésate. Lo regresaron pues y preguntó el señor: es mi hijo pa' qué lo traen. Todos los que aquí estamos somos hijos del Tenzon, acá todo el pueblo le pertenecemos al Tenzon.

(Agripina Alonso, campesina, Tochmatzintla, 2010)

El Tenzon es la Vida. Es al mismo el origen del tiempo y de todas las cosas, de todos los elementos naturales: el viento, las estrellas, el agua de los ríos, los arroyos y los manantiales *-con los peces y ranas-*, rayos. El Tenzon es dueño de los animales del monte y de las plantas. De las semillas y los alimentos. *Él habla con los animales, les da señas para que lo digan a la gente como va estar eso del temporal (clima); ayuda controlar los vientos, las lluvias, los rayos, ah y también del calor de la Mixteca.*

El origen de la lluvia. Cuando no quería llover, los hombres del pueblo iban al monte y hacían un montón de piedras, luego llevaban un cántaro de agua y cuando eran las tres de la tarde regaban el agua encima de las piedras. Después se echaban a correr y venía un aguacero. Si sólo caminaban, nada más empezaba a brisar, entonces debían correr y así la lluvia llegaba al pueblo y se daba la cosecha.

(Noé Aguilar Ocelotl, Copalcotitla, Huatlatlauca, Mixtín, 2004).

En el río tenemos varios nacimientos, el Tenzon produce mucha agua, viene del corazón del cerro. El Tenzon nos da de comer sus animalitos, los pescados. Ami compadre José le gustaba pescar mucho, se traía unos pescados bien grandes. Cuenta que un día llevo varios a un manantial y ahí se reprodujeron, porque había muchos pequeñitos, se limpio el ameyal y ahí estaban los padres unos pescadotes grandes. Como iba muy seguido, empezó a soñar con "maligno", le dijo que ya no se llevara sus animalitos.

(Sr. Trinidad, Tzicatlacoyan, Grupo de Acuacultura, 2011).

En uno de los ríos del Tenzon, un compadre quería aprovechar el agua para hacer estanques y cultivar pescados... pero el estanque no se dejaba”, hasta que mandó hacer una misa en el lugar. Pidiendo permiso, agradeciendo y poniendo ofrenda y entonces ya se pudo. Hizo un convivio ese día en la barranca, donde está el estanque.

(Sr. Elecuterio, Tzicatlacoyan, Grupo de Acuacultura, 2011).

Antes nos contaban una historia de cómo había serpientes de agua en el cielo, ahí se formaban. Que luego ya bajaban a los cerros se iban al corazón, al centro del Tenzon. El las llamaba, por ahí en donde se juntan las nubes, mero en lo más alto, él las controlaba. Luego ya se metían por las barrancas, por todas sus partes, se metía el agua. Luego ya salía en los agujeros, en las “hoyas” donde hay agua. El agua era para las plantas, para las personas y para los animalitos.

Bueno, luego ya supe que era la historia de la serpiente emplumada de los antiguas, que se llamaba Quetzalcóatl, la que traía el agua de lluvia, que venía desde muy lejos del oriente, donde nace el sol, allá por el mar, por Veracruz. Desde allá se viene en su mismo cuerpo jalando el agua para el maíz.

Desde lejos ya se divisa, se acerca a la sierra y se mete en los cerros más altos, ahí se reparte en las cuevas, en las barrancas, por todos lados. Luego ya sale en forma de serpiente, pero ya sin plumas. Algunas personas cuentan que la han visto que es así de gorda, como el cuerpo de niño, y mide muchos metros, es muy grande. La serpiente no hace nada, busca las cuevas, busca el río ahí se va a meter. Es el corazón del cerro, es donde hay agua.

(Artemio Leal, campesino, albañil, El Aguacate, 2010)

El Tenzon produce mucha agua, viene del corazón del mismo cerro, además del mismo río de la Barranca de San Juan, hay más ameyales y nacimientos de agua, bien clarita y rica. De ahí se bombea para todo el Pueblo. El Tenzon, nos da de comer, pescados. Al señor Trinidad, le gustaba pescar mucho, se traía unos pescados bien grandes. Cuenta que un día llevo varios pescados a un manantial y ahí se reprodujeron, porque después ya había muchos pequeñitos, se limpio el ameyal y ahí estaban los padres unos pescadotes grandes, eran peces blancos, grandotes, El Tenzon se los dio, pero entonces ya iba muy seguido, y empezó a soñar con “El Abuelo, con el Viejito”, y le dijo que ya no se llevara sus animalitos, que solo usara los que va a comer. Porque los peces necesitan estar en libertad para que crezcan mucho.

(Grupo de acuacultura; Tzicatlacoyan, 2010).

4.2.6. El Tentzon y sus ayudantes: atoros, nahualitos y lloroncitas

El Tentzon, tiene sus ayudantes que son humanos, pero especiales, son los *atoros*, *nahualitos* y *lloroncitas*; son personas,

Son nuestros familiares, que saben hablar con los cerros, con las nubes, con el trueno (“no de los otros nahuales que hacen daño a las mujeres y a los niños”), son los que piden el agua, y que se detenga el granizo, son los Tlaxiasques, los tlaloques, nahualitos, los que saben del tiempo, los que van a los cerros, en las cuevas y en los texcales.

(Concepción Osorio, campesino y pastor de chivos, Tochmatzintla, 2009).

Yo tenía un tío que daba maromas, ah, pues era el papá del Cuco; controlaba las nubes, les hablaba en otro dialecto, también los truenos y los rayos, venía hablar con los cerros; por aquí, mero en medio de la barranca y subiendo al Tentzon. Un día cestabamos en una fiesta familiar, comiendo la barbacoa, cuando en ese momento que se sueltan los aigronazos muy fuertes, levantaron mucho polvo, el manteado, la comida todo se cayó. Entonces él se salió al patio, a un lado del corral de los chivos y que empieza a revolcarse y dar maromas, decía cosas, gritaba, en mexicano y otras no le entendíamos. Luego ya se calmo el aire, todo volvió a estar tranquilo. Él era el encargado de pedir las lluvias, la gente lo buscaba para que subiera a las cuevas del Tentzon a pedir el agua, a llamar a las nubes, para que hubiera buena cosecha. El era un nahualito, el era el ayudante del tentzon para el asunto del agua y del clima.

(Eugenio, Portador, campesino, albañil, Tochmatzintla, 2008).

Aquí seguimos leyendo el tiempo con las cabañuelas, con los primeros días de enero, así sabemos como va estar el año...eso nos enseñaron los antiguos. También se cultiva con la luna. Cuando nace en luna tierna, en cuarto creciente, si está colgada, quiere decir que tiene agua, si está rojiza indica que va hacer calor, que es clima seco. El tres de mayo se celebra la cruz, pero también se hace oración en los pozos, en el manantial. Pero también hay personas que llevan ofrenda a las cuevas, llevan flores, incienso y ceras, al señor del monte, al Tentzon. Ahí forman círculos, con las velas, hay de color rojo, morado. Cuando no llueve le van a quitar las flores y las velas, las bajan y se llevan a bendecir, ahí en la cueva chica y la cueva grande esa que se ve cuando entras al Aguacate...es trabajo de los nahuales... también pueden hacer maldad para que no llueva.

(Ángel Meza, ejidatario y comerciante, El Aguacate, 2010).

Aquí en el pueblo hay un señor que habla con el Tentzon, va al monte a platicar con él. Ahí toman acuerdo para enviar el agua, para tener buen maíz, para protegerlo que no haya incendios, para limpiar las basuras, pura leña seca. Todo lo que ves de

la sierra, el agua que viene de su corazón, las plantas, los animalitos, las nubes y nosotros también.

(Eugenio, ejidatario, mezcalero, San Nicolás Huajuapán, 2009).

Otros seres que también son parte de la montaña sagrada y del paisaje simbólico de la Sierra del Tenzon, son las “lloroncitas”. A principios de año y hasta febrero, la zona es impactada por fuertes vientos que producen cierto sonido con los árboles, casas, postes, etc. Dicho sonido es interpretado como el lamento de

Las lloroncitas”, que visitan a las personas, son las estrellas, son las almas que visitan, juegan y se sonríen con el Tenzon. Ayudan a traer el agua, piden con el viento que se traiga el agua de las nubes, para que venga a los pueblos a refrescar, a atajar el polvo.

(Gregorio Herrera, campesino y comerciante, Tochmatzintla. 2010).

Mi papá nos contó que una vez vinieron unos ingenieros de la universidad, de esos que andaban estudiando el clima, la tierra y los cultivos... Llegaron en la tarde, mi papá los recibió “pásenle señores, aquí se pueden quedar”, haber mujer prepárales un taco a los ingenieros... ¿y Ustedes a que se dedican que andan haciendo por acá?

- *Estamos investigando sobre el clima, la lluvia, el sol, la tierra, los cultivos y como producen los campesinos de esta zona.*

Entonces ya estaban comiendo, tortillas frijolitos y salsa, así sencillito, como de por si es por acá. Ya era un poco más tarde. Ahí en la parcela estaban unos toros de la yunta. Entonces empezaron a inquietarse, a reparar, como a pelearse entre ellos, haciendo mucho ruido, muy inquietos pues, se levantaban en dos patas y saltaban. Mi papá les dijo a los ingenieros que iba a llover y muy fuerte. Les dijo que se metieran a dormir en una casita que teníamos ahí, porque en la madrugada va a llover muy fuerte, que en un rato iban a empezar los “aigronazos muy fuertes”. Uno de los ingenieros respondió, que no era posible. Porque había sol, el cielo estaba claro, que era el mes de enero, que en ese mes no llovía, que traían un diccionario de los climas...Creo que el Galván, checaron y pues no decía que llovía en ese mes. Que no se preocupará, por ellos que para eso eran ingenieros de los climas y de la tierra, que ellos estudiaban eso... que mejor se quedaban ahí afuera, porque traían sus equipos de dormir con todo, que venían preparados y porque les gustaba ver las estrellas en la noche, que eran muy bonitas.

Mi papá volvió a decirles, miren deberás que va a llover muy feo, métanse a la casa, para que no sufran o la pasen mal. Yo se lo que les digo. De todas formas ellos no hicieron caso, así, hasta casi que se enojaron. Mi papá les dijo entonces que está bien, que el ya se va a dormir. ¿Y qué crees?, que mero en la madrugada, se soltaron más los “aigronazos”, y empezó a llover bien fuerte y mucho. Luego, luego los ingenieros ya le estaban tocando a la puerta de la casa donde dormía mi papá, en la madrugada. Tocaban fuerte y le gritaban. Adentro mi mamá despertó y le dijo a mi papá, “les voy abrir, que es lo que quieren”...mira mujer yo les

dije que se metieran a la casa, no hicieron caso, “ora que se chinguen”, ni modo. Vamos a dormir.

Al otro día bien temprano, los ingenieros estaban como perritos, temblando y bien mojados, con todas sus cosas.

¡Buenos días! ¿Cómo están ingenieros? Caray señor, nos dejó afuera, no nos hizo caso, mire nadamas como nos mojamos. Pues si verdad, pero Ustedes no me creyeron.

Entonces, le dijeron a mi papá...¿Cómo sabía que iba a llover? El contesto que los toros le avisaban, que ellos sabían. Pero los toros no hablan ¿haber cómo le dijeron? Si es cierto, los toros no hablan pero no son pendejos. Ellos bien saben, me avisaron, y también los coyotes, cuando aúllan, varios cuando se juntan. También los pájaros, y las nubes y el monte. Ellos saben. Porque todo es uno solo, son del monte.

Ellos sienten cuando el tiempo cambia, cuando hay que guardarse, cuando va a llover, cuando es tiempo de sembrar, el día último de 24, para el 30 de junio ya nadie siembra, ya esta demás, porque el tiempo es otro. Ellos saben cuando es tiempo de cosechar. Esos palos que sostienen la casa, saben cuando tenemos que cortarlos.

(Artemio Leal. El Aguacate, 2010).

4.2.7. Toponimia local: caminos de la memoria para nombrar el territorio como una forma de apprehenderlo.

Otro elemento que consideramos parte de las narrativas territoriales de la Sierra del Tentzon, son las toponimías. Porque nos permite describir la geografía simbólica de la zona tiene que ver con las formas en las que la gente se refiere o ubica espacialmente, es decir el uso de las toponimias locale, es evidencia de la apropiación colectiva del territorio y de la continuidad histórica. Estas referencias, se encuentran asociadas a las características de los sitios que nombran y las sucesos o relaciones acontecidas. La toponimia es la expresión de la ordenación del territorio en función de necesidades materiales y valores culturales, evidenciando la integración del espacio a la cultura. Resultando en un excelente testimonial de la ocupación continua del cuerpo-tierra- territorio durante miles de años (Beaucage, 2010).

En ese sentido los topónimos, expresan las relaciones específicas entre las características de la geografía local con las actividades humanas de manera

integral. También es una muestra del amplio conocimiento de los bienes y recursos presentes (corrientes de agua, uso de suelos, aire, lluvia, etc.), flora y fauna asociada. Así como el conocimiento de procesos ecológicos y fenómenos meteorológicos a lo largo del año, e incluso ciclos más largos de tiempo, como los ciclos de 20 y 52 años, de los calendarios agrícolas. Lo que conlleva la apropiación y representación simbólica de los elementos naturales y no naturales en determinada zona, gradientes altitudinales y distribución estacional. Por lo que en muchas ocasiones los toponimos expresan situaciones del territorio simbólico con lo geográfico, ecológico y social e incluso lugares fantásticos o de encantamiento (Beaucage, 2010).

En concordancia con lo anterior, la Sierra del Tentzon, es descrita por sus nombres en náhuatl (**Figura 42; tabla 3**), que cabe destacar en gran medida se mantiene o coincide con los nombres del territorio histórico del capítulo anterior. Cada *nombre compuesto o conceptual*, nos describe un conjunto condiciones y elementos geográficos, en algunos casos exactos, en otros solo mediante la observación e interpretación de ciertos fenómenos naturales. Porque cabe hacer la aclaración, la utilización de dichos nombres sirvió a cierto contexto histórico- social particular y aunque la mayoría de las “descripciones persisten y concuerdan”, en otras las condiciones sociohistóricas han cambiado. Los toponimos nos hablan de un orden de las cosas en el espacio.

La elaboración y uso de topónimos, implica la historia y la memoria -“los abuelos antiguos, nuestros ancestros nombraron los lugares”-, la observación permanente y conocimiento sensorial espacial directo. Sino a veces es complicado que otras personas entiendan los significados, procesos o hechos que se condensan en un topónimo. Enseguida se presenta una relación de los topónimos de los sitios y localidades principales de la Sierra del Tentzon.

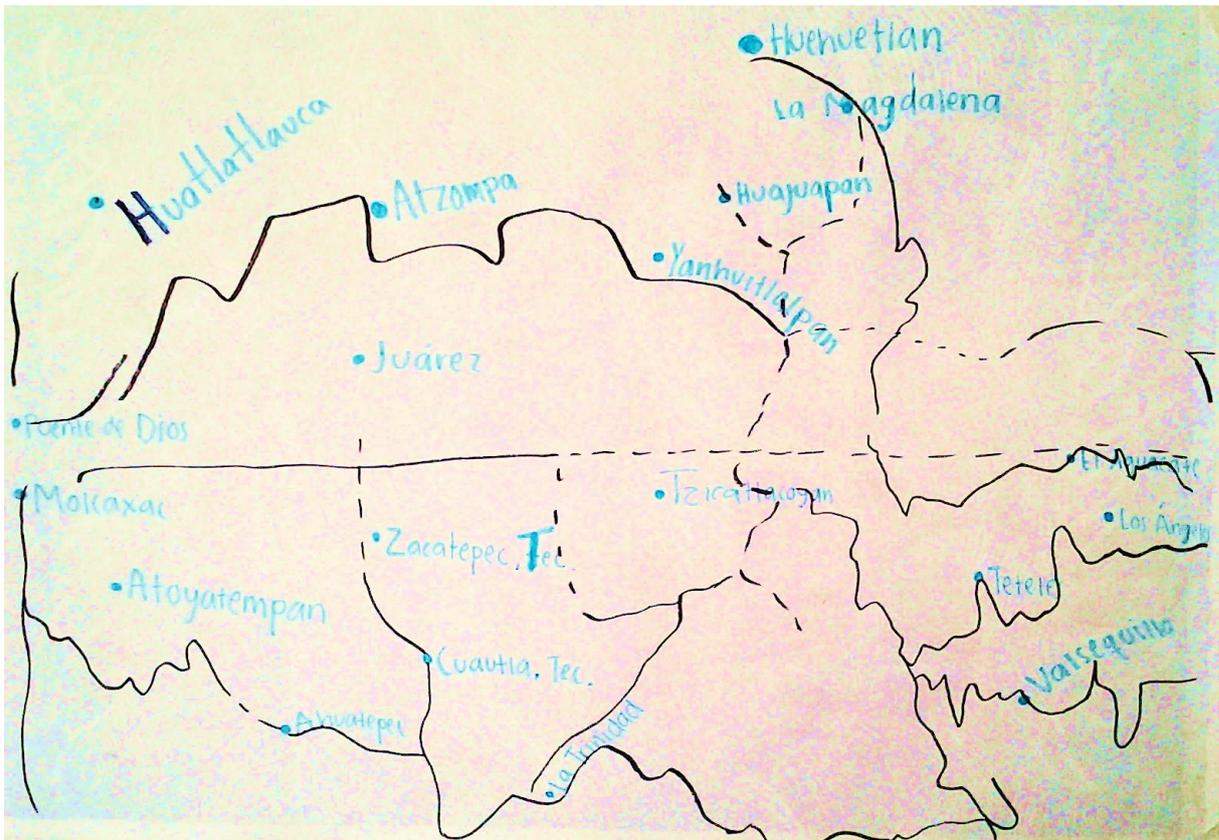


Figura 42. Toponimia de la Siera del Tenzon (Tochmatzintla, 2006).

La mayoría de toponimos en su versión nahuatl, se encuentran en uso. Los nombres fueron recuperados durante las diversas andanzas y recorridos con los pobladores; también se tuvo oportunidad de relacionar las etimologías propuestas en el trabajo de Franco (1976).

Tabla 3. Toponimia en la Sierra del Tenzon

Nombre de localidades	Etimología	Descripción y significado	Observaciones Realizadas en campo
Atoyatempan	Atoyatl: río Tentli: labio, orilla Pan: sobre	En la orilla o ribera del río	Efectivamente, se ubica en la orilla del río Atoyac.

Atzompa	Atl: agua Tzontli: cabellera; altura o cumbre Pa: sobre Tzontl: lama o suciedad Atzonohuia: donde se agita o remueve el agua.	Agua en la cumbre o en la parte alta; En la lama o suciedad del agua En la cabellera del agua (por los pelos de lama).	Las dos descripciones concuerdan con las situaciones que se observan en Atzompa. El agua brota de manantiales, al estancarse se producen algas filamentosas (cabellos verdes). Entonces el agua se agita, se remueve y "la cabellera se manifiesta".
Atlixco	Atl: agua Ixtla: llanura, valle Co: en	Agua en el valle o agua en la superficie.	Atlixco es reconocido por las diferentes fuentes de agua presentes en toda la localidad hay balnearios naturales.
Atzalan	Atl: agua: Tzalan: entre; o en medio;	Entre o en medio de las aguas	Una parte de esta localidad, se encuentra en el paso del río Atoyac
Huehuetlan	Huehue: anciano, viejo Tlan: cerca o junto	Huehuteotl: Dios antiguo Cerca del templo de Huehuteotl: cerca del dios más viejo, del más sabio	Hace referencia al Mixcóatl, fundador de la Mixteca, que empieza en Huehuetlan. uno de los hijos de Iztamixcoátl (el hombre Barbado). El Dios de la vía lactea
Ahuehuetla	Ahuehuetl: árbol que no envejece sabinos Tla: abundancia El lugar de los viejos del agua""	Sabinal, o donde hay muchos ahuehuetes	EL Pueblo se ubica a la orilla de un río donde abundan los ahuehuetes
Atlapulco	Atl: agua Tlapol: hundir o zambullir Co: en tlauhtli: barranca Pul o Pol: aumentativo	En el fondo del agua En la barranca grade	Dicho pueblo se ubica en la "bajada" que va de Huehuetlán hacia San Agustín Ahuehuetla.
Huajuapan	Huaxoapan Huaxin: cuajes Ohtli: camino Apan: agua o río	Cuajes del camino de agua	Aunque en toda la zona hay árboles de huaje, si es evidente una mayor cantidad en el camino que lo cruza, se corresponde con un arroyo temporal que baja del tentzon, cerro Timicho.
Coatepec	Coatl:culebra Tepetl: cerro	Cerro de las culebras	En toda la zona abundan serpientes de todo tipo: cascabel, coralillo, culebras de agua, etc.
5. Huatlatlauca Cuatlalauhcan Cuauatlatlauca Guatlalauca	Cuautla: cabeza Tlah: roja Cuautla: monte o arboleda Tlatlauqui: rojo o bermejo Cuautla: monte Tlatlauqui: barranca quiebre profundo en la tierra Can: lugar	Lugar o asiento de los cabezas rojas Monte de color rojo Lugar de barranca montuosa, quebrada Lugar montuoso donde se tiñe el agua de rojo	El primer nombre es tomado de un glifo con una cabeza humana con la piel del cráneo roja. El monte rojo existe cercano a Huatlatlauca y también hacia Santa Martha. La cañada corresponde al cauce del río Atoyac y efectivamente se encuentra a menos de 100 metros de Huatlatlauca.
Cosahuatla	Coztic: amarillo Ahuatl: cencino Tla: abundancia	Encinar amarillo dónde abundan los encinos amarillos	Corresponde a las tierras bajas del tentzon, hacia el valle de Huatlatlauca
Chigmecatitlan	Chichi: perro Mecatl: cuerda, Titlan:	Perro entre las cuerdas	Leyenda del perro atrapado entre los bejucos

	entre		En la zona crece el temecate
Tochmatzintla	Tochtli: conejo Ma: tomar, cazar Tzintlan: abajo, al pie o en la base	Abajo del cazadero de conejos.	Parte baja o en la base del cerro en donde se pueden cazar los conejos. Tochmazintla, se ubica en una "loma o planada en donde los habitantes caza los conejos".
Tempexquixtla	De tempexquixtle	Lugar de los tempenquixtles	Es una especie de árbol que abunda en las zonas planas, en valles cercanos al Tenzon
Tepetzizintla:	Tepetl: cerro Tzin: diminutivo: Tzintla: abajo, debajo Tzinzin: Tla: abundancia	Abajo o a pie del cerrito Abundancia de cerritos	Un conjunto de cerros "pequeños" frente a la Sierra del Tenzon
Tehuitzo	Tetl: piedra Huitztli: espina Ohtli: camino	Camino de piedras puntiagudas	Así se nombra una cañada o barranca, precisamente con piedras filosas y puntiagudas que arrastra la corriente de agua
Tepeyolo	Tepetl: cerro Yolotli: corazón	Corazón del cerro	Así se llama el cerro que corresponde con el lugar del corazón del Tenzon. Se ubica entre los linderos de Tochmatzintla y San Juan Atzompa.
Tlatlauquitepec	Tlatlahui: coloradear (colorado). Tepetl: cerro Tlatla: arder Tlatlac:	Lugar de tierra roja; cerro pintado de rojo Cerro que coloradear Cerro que arde	En Santa Martha hay un cerro colorado.
Molcaxac	Molotl: gorrion axa: nidal Caxitl: escudilla, cajete C: en	En el nidal de los gorriones En donde tienen sus nidos los gorriones	Se menciona que existe una cueva en la base del Tenzon, en donde tienen sus nidos los gorriones, en grandes cantidades. Aun hay muchos gorriones
Ocoyucan	Ocotl: pinos ocotes Yutl: lo que pertenece a Can: lugar	Lugar lleno de pinos ocotes	Esta localidad se encuentra en el extremo del Tenzon, en la base del volcán Popocatepetl.
Xaxamayo	Xaxal: arenal Mailt: mano Yotl: cualidad o propiedad	A un lado de donde hay mucha arena Cercano a donde hay mucha arena	Se ubica esta población cerca del Aguacate. No se distingue tal característica
Tochimilzingo	Tochtli: conejo Milli: milpa, sementera Tzintli: diminutivo Co: en	En las milpitas de los conejos En el pequeño Tochimilco Lugar en donde los conejos tienen su madrigueras	Cercano a la población de Atlixco, con mucha presencia de zacates.
Tecali	Tecalco Tetl: Tezcalco o tezcatl: espejo	En la casa de piedra o en la casa de la boveda Piedra brillante (onix)	Lugar donde abundaba la roca de ónix y marmol
Tenzon	Tentli: labio	Nombre de la Sierra, del cerro	El viejo barbado
Tzicatlacoyan	Tzica Atl	Lugar de hormigas bravas	En la zona, por sus características abundan dichos insectos

Tepenene	Tepetl: cerro Nene: ídolo, niño, muñeco	Cerro del ídolo, cerro de niños	
Tecamachalco	Tetl: piedra Camachalli: quijada o mandíbula Co: en	En la quijada de piedra; piedra que bosteza	Cerro que parece quijada...
Tepeyacac	Tepetl: cerro Yacatl: nariz, punta, extremo	En la punta del cerro, cerro con nariz; delantera de los cerros.	Corresponde al último cerro de la cordillera de Amozoc. Por la explotación minera, prácticamente ya no tiene "nariz"
Zoyapetlayocan	Zoyatl: palma Petlatl: estera Yotul: el ser de la cosa o lo que pertenece	Lugar que tiene petate de palma	Así se llama un cerro donde abunda la palma zoyate. Nombre antiguo del Tenzon Zoyapetlayocan yyacac

Fuentes: Elaboración propia con base en trabajo de campo y recorridos con las personas *insitu* con datos de (Franco, 1976; Montemayor, 2008).

Una aclaración pertinente, aunque hay una toponimia "acordada" para toda la Sierra del Tenzon, y que reconocen los pobladores, también para cada localidad se presentan toponimias microlocales, es decir, que son construcciones sociales de referentes espaciales de los lugares (historia y micropolítica, testimonios geográficos particulares, aspectos sociproductivos, etc.). En ese sentido, la toponimia y gentilicios contemporáneos, también hacen referencia y a la experiencia de las relaciones y saberes de quiénes lo usan y lo viven, por ejemplo, en la sierra se encuentran: "los Tochmatzintlaneros" "los aguacateños", "los zoyateros o palmeros", "los chiveros", "los tortugeros de Azumiatla", "los cuixpos de Acuexcomac", "los pescadores de Tzicatlacoyan", "los huilomes o huilotes de Atoyatempan", "los Sanandreseños de Azumiatla", "los leñadores", "los monteros", "los cazadores", "los taladores", "los cuereros de Xaxamayo", "los areneros", los mineros, los vigilantes del monte, entre otros. Por medio de ellos se conocen los caminos, las situaciones temporales (modificaciones del paisaje con el cambio de clima, por ejemplo) y también se reconocen fenómenos y procesos ecológicos (sitios de anidación, reproducción y alimentación de la fauna silvestre).

Cada uno de ellos en lo individual y colectivo, aprehende valorar y resignificar a partir de su experiencia, la cual trasmite a sus vecinos y descendientes. De esa manera también se reelabora permanentemente, la experiencia de vivir en el espacio, localizado o concretamente situado. Por supuesto también la toponimia ayuda a recordar y mantener la memoria colectiva. También los topónimos guardan o registran información que ha significado dolor y luto en la gente (cruces: hitos):

Cruces a la entrada del Aguacate... en la curva que esta en la entrada al Pueblo, hay una jaula con 13 cruces que indica que ahí murieron ese número de personas. Hace varios años, una familia completa que venia de lo Ángeles Tetela, también venia un muchacho de California, según iban a Huehuetlan a la fiesta el día 5 de febrero, entonces se quedo sin frenos la camioneta y todos murieron, se salvaron solo dos o tres, entre ellos un bebe de tres años.

En la cruz de adelante se murió el papá de Eloina, "el camión Tlaxcala" se quedo sin frenos y entonces el quiso saltar por la puerta, el camión se volteo y lo aplasto (o lo corto con la puerta). Otra cruz es de un difunto, del materialista, el camión que venia de Puebla e iba a Huehuetlan, se quedó sin frenos en la curva.

(Teresa Leal, campesina y jornalera, El Aguacate, 2010).

La toponimia también hace referencia a situaciones históricas, sociales y económicas que vivieron los pobladores.

Sobre el origen del Pueblo del Aguacate. Nos contaba mi papá que por aquí pasaba el acarreo de animales (burros, vacas, cabras, de allá de la mixteca baja, allá por Oaxaca y Guerrero) en el tiempo de las haciendas. Iban a entregarlos a la hacienda de San Antonio del Puente, que se encuentra a un lado de San Francisco Tecola.

Se llama El Aguacate porque antes de los tiempos de la Revolución, pasaban arrieros, vendedores, comerciantes, y "verdaderos pastores", de esos que se la vivían en los caminos desde Guerrero, venían alimentando a los animales, los crecían y engordaban y ya entonces los entregaban en la Hacienda de Balvanera. Algunos de esos pastores se quedaban a descansar y a comer, dejaban semillas de aguacate. Luego allí brotaban y crecían. Entonces ya se le quedo el nombre al paraje, había muchos árboles de aguacate pero se acabaron. Los que hay actualmente tienen pocos años y ya fueron sembrados por los habitantes actuales.

También el rico (hijo de españoles y blancos) de la hacienda mando a poblar con peones, aquí con su gente, por que asaltaban mucho por aquí. Por eso explica un poco que somos güeros, blancos, porque se quedó la semilla, osea que somos

descendientes de españoles, que dejaron su semilla con los indígenas. Los primeros habitantes fueron el bisabuelo de Lupe Jiménez Sevilla. También había personas que hablaban en mexicano, “El Tío Gil”, que vino de San Bartolo Chimalhuacan y Florentino Ilego de Teopantlan.

(Angel Meza, campesino y comerciante, 2011).

El relato anterior es evidencia de ver la importancia de la toponimia o de los “objetos y testimonios geográficos”, en la organización social de los pueblos, como es el caso de la localidad de El Aguacate, que se funda entre los cerros, a los cuáles nombra por situaciones que ahí se presentaron (paso de comerciantes que se sentaban a descansar y comer junto al río y tiraban semillas de aguacate, con el paso del tiempo nacieron árboles, dando nombre a la comunidad).

Por otra parte, la mayoría de los pueblos, mantiene una organización espacial con características prehispánicas:

- Traza y disposición de cuadrícula, entre los cerros, laderas del Tentzon y a las orillas de los ríos (Atzompa, Huehuetlan, Atoyac).
- Mantienen las “casas antiguas” o Kalmil y mixtecas.
- El principal centro administrativo (casa comunal, palacio municipal) y religioso (católico) se ubican en el centro del poblado y de ahí se dispone la traza hacia los 4 calpullis o barrios (casi siempre).
- La milpa o rancho, se ubica en las afueras del pueblo, en las laderas del Tentzon.
- En los límites de los poblados se encuentran los lugares de ritual, cruces de caminos, manantiales y tételes (pirámides o montículos de templos antiguos).

4.2.8. Oralituras, palabras ciertas y palabras grandes ³⁴: oralidad y memoria colectiva, leyendas y relatos.

Al igual que en muchas otras partes de la geografía mexicana, en la Sierra del Tentzon se sabe y se cuenta sobre diversas historias, cuentos, mitos y leyendas que en este caso, se caracterizan por la presencia y enunciación del Cerro Tentzon y otros seres fantásticos, los cuales son una realidad artística y estética, cuya transmisión es oral principalmente y tiene una función social identitaria y reivindicativa (Badillo, 2014).

En relación a todas estas narrativas, en la zona y en lugares más alejados (Tlaxcala, Veracruz, México, Chiapas), existen referencias en diferentes cuentos, leyendas, historias cortas, música y otros elementos de la memoria colectiva, que recrean de muy diversas formas la narrativa entorno a la persona del Tentzon. En parte se debe a la “tradicción de viajar”, de *ir a trabajar* a otros lugares de la República Mexicana.

La gente a vivir a otros lados, como los huilotes. Se lleva su familia o allá se consigue otra, sobre todo los jóvenes. Se van a Veracruz, a Tlaxcala, a Oaxaca, a Durango, a donde tu vas seguro hay un huilote. Entonces, ahí donde viven traen invitados a la fiesta cada año, y entonces cada año llega más gente, por los huilotes, que nos encontramos en todos lados y por eso invitamos a toda esa gente, nuestra fiesta es muy grande, por ellos, porque todos nos reconocen, estamos por todo el país. Por eso Atoyatempan es muy grande porque esta donde esta su gente, que somos nosotros, por eso el territorio es muy grande. Se llevan las costumbres a esos lugares.

(Jesús Torres, medico veterinario, comerciante y ambientalista, Atoyatempan, 2010).

³⁴ La Oralitura: un espacio para pensar con el corazón. El término Oralitura nace de los pueblos indígenas, afrodescendientes y mestizos de diferentes lugares del mundo, esencialmente busca conjugar la oralidad con la escritura, superando las dicotomías que se han gestado a lo largo de la historia de la humanidad. Oralitura es una palabra integradora, una fusión de conceptos que tiene en cuenta los matices que hay entre ellos, es decir, asume que toda escritura nace de un acto de naturaleza oral que no puede desconocer y del cual se alimenta, y que la oralidad utiliza la escritura como mecanismo para trazar puentes de comunicación entre culturas, y para conservar tradiciones que encuentran en esta tecnología una manera de sobrevivir en el tiempo, por consiguiente nacen producciones escritas en donde florece la voz de la colectividad entre la voz personal para plasmar los universos simbólicos de las comunidades (Taborda y Arcola, 2016).

El relato anterior indica la rica tradición oral en torno a la figura del Tentzon, en permanente recreación y adaptación, que mantienen los diversos pueblos que habitan en sus alrededores. El cual es producto de cientos de generaciones que han marcado y dejado huella en el territorio, que actualmente se expresa como un gran complejo de prácticas sociales, creencias, mitos, relatos, celebraciones, rituales y en la cotidiana experiencia de observar, reflexionar y caminar sobre el territorio. La oralidad de dichas culturas se mantiene viva por la memoria colectiva, se reproducen, resignifican y se actualiza; de esa forma las tradiciones y la historia se conjugan con el presente, son re-narradas, para después proyectarse con las nuevas generaciones. De alguna forma resumen la estrecha relación como sociedad con su entorno natural, con su espacio, para dar paso a procesos de territorialidad, en donde la dimensión identitaria y cultural tiene mayor relevancia dando lugar a lo que López Austin, reconoce como la Cosmovisión mesoamericana, o religiosidad mesoamericana de pueblos indígenas y campesinos de México. Por supuesto que dicha cosmovisión, es heredera de dos fuentes culturales, la impuesta con la llegada de los europeos a América y la de los antiguos pueblos mesoamericanos.

La tradición oral se nutre del recuerdo, del interés colectivo en conservar y mantener vivos en la memoria los acontecimientos que pertenecen a un pasado lejano, que en muchos casos no se presenciaron. Los relatos de sucesos, los relatos míticos, las anécdotas, transmitidos por generaciones por medio del habla, le infunden una dinámica especial a las palabras, más no garantizan su permanencia si no existe la voluntad individual y colectiva de recordar. De hecho las palabras son sonidos efímeros, cuyo eco puede permanecer únicamente si es alojado por la memoria. El interés en actualizar hechos y recuerdos del pasado es en sí una peculiaridad que define a las sociedades tradicionales, por su que conforma la memoria colectiva, porque constituye una manera de sobrevivir, de afirmar la existencia y perduración a través del tiempo, de confirmar su identidad social. Por medio de la oralidad la cultura se plasma y se mantiene, porque es la palabra la que configura culturalmente al mundo (Fagetti, 1998).

Los relatos, también nos indican la estrecha relación con el entorno, la cual es bidireccional, a manera de reciprocidad o intercambio con las fuerzas y elementos naturales. Al geosímbolo se le atribuyen características humanas, y a la vez los humanos adquieren características divinas, tienen la facultad para comunicarse entre sí; la naturaleza es humanizada, corporizada, mientras que los humanos se

vuelven parte de la naturaleza. Las sociedades son producidas y producentes en la relación con la naturaleza. Para nuestro estudio de caso, la Sierra del Tentzon, se expresa precisamente mediante cierta geografía simbólica, en donde se entrecruza social y natural, para generar símbolos que explican una realidad espacialmente situada.

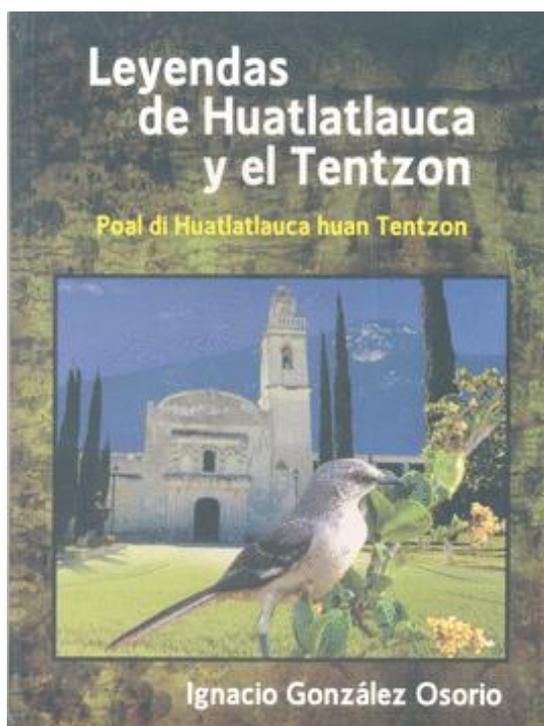
Lo único que permanece es la memoria colectiva. A diferencia de quien, con intención de dejar testimonio directo de algún acontecimiento lo registra en un libro manuscrito, lo fija sobre el papel, lo congela, por así decirlo, el que narra un suceso confiando a otro su relato, lo dota de una vida propia que renueva cada vez que la acción del narrar se repite. Cada vez que esto sucede el hecho relatado asume nuevas características, se enriquece de nuevos particulares o se empobrece y, al final ya no es el mismo. En la memoria colectiva cada hecho pasa por este proceso una y otra vez a lo largo del tiempo. La repetición de los conocimientos que conforman la tradición oral está en manos de intelectuales, en el sentido amplio de la palabra, es decir en individuos comprometidos con la “exploración creadora de la cultura” (Godoy, citado en Fagetti, 2008).

Estos intelectuales, toda vez que recitan un relato proponen a quien los escucha su propia y a menudo nueva versión. Es por ello, que el proceso de composición da lugar a un sinnúmero de variantes, cada una de las cuales, no obstante, se distingue por su originalidad. Cada narrador valiéndose de ciertas pautas mnemotécnicas, como son, por ejemplo, las formulas y las expresiones fijas, relata su propia versión, de la cual es el creador, y, por lo tanto, el autor (Fagetti, 1998)

Da sentido de pertenencia de un grupo social a determinado territorio, mediante un conjunto de elementos, que unen a los habitantes en un pasado común, pero también en un proceso de cambios cíclicos y de continuidad. Lo cual también se refleja en la reorganización social, en los discursos, en la base en sus creencias, prácticas y raíces culturales. En algunos casos *se quiere regresar, rescatar, y recuperar la cultura, la tradición, las costumbres de los abuelos*. Lo que a su vez recrea y refuerza procesos identitarios en marcha, mismos que se establecen a partir de la *territorialidad histórica y simbólica*, el arraigo que se tiene al “lugar”, a los montes y cerros de la sierra.

El territorio es marcado con códigos culturales propios anclados en la religiosidad popular y en el núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana. La mayoría de estas narraciones, vienen de la palabra viva, la palabra encarnada, la palabra-persona, del cuerpo-tierra-territorio, noción asociada a las culturas prehispánicas, otras son más contemporáneas, por lo que no solo se debe de entender como una recopilación literaria, sino como lo que son, la continuidad histórica de una de las grandes culturas de México. Entre dichas narraciones se destacan aquellas que tienen que ver incluso con los mitos de origen como el nacimiento del Dios Huizilopochtli (Fagetti, 2003). Como evidencia de lo anterior. se presenta el ejemplo con los niños. En dialogo con sus padres y abuelos descubren, rescatan la magia del pueblo, en relatos que refieren a la montaña, a los animales, a las costumbres a la comida, a situaciones que marcaron sus vivencias. Y también antiguas enseñanzas guardadas en la memoria de sus antepasados. Historias orales que perviven en la mente y el corazón de la Sierra del Tentzon.

Con estas narraciones se habita, vive y comparte la palabra con y desde los ancestros. Sin duda nace de un árbol de profundas raíces, que se mantiene vivo y que nutre la lengua y cultura pueblos de la sierra. En ese simbolismo sagrado, es como la gente percibe, vive, representa y reproduce sus relaciones cotidianas, prácticas y narrativas, que dan muestra de la relación con “El viejito”, en donde niños y jóvenes de las comunidades van aprendiendo a partir de las narraciones que escuchan de padres, abuelos, y de su comunidad; como los cuentos, cantos y leyendas recopilados por profesores y estudiantes de primaria, secundaria y bachillerato. Por ejemplo en los maravillosos documentos de *Xopan Cuicatl-Canto de Primavera* (2005), en *Conociendo nuestras raíces* (Mixtin, 2004), en *Leyendas de Huatlatlauca y el Tentzon* (González, 2011), con *Los músicos del Tentzo* (Luna, 2014). Cabe destacar que dichos ejemplos, son ediciones bilingües, náhuatl y español (**ver figura 43 y 44**).



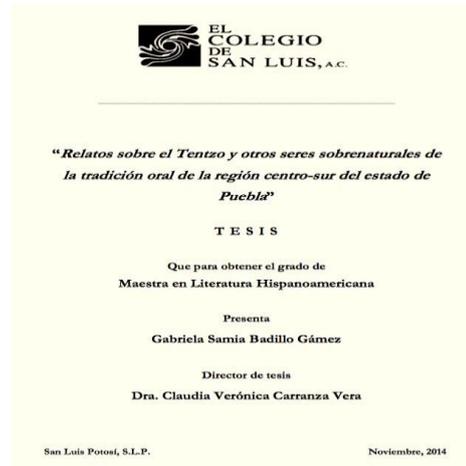
(González, 2011).

Figura 43. Leyendas en la Sierra del Tentzon.

En la mayoría de dichas narraciones se recopila y registra información de la región: usos y costumbres, narraciones, poemas, adivinanzas y recetas, destacando aquellos que tienen que ver con los elementos naturales asociados a la Sierra del Tentzon: lluvia, aves, plantas, el río, cantos y vida cotidiana. Es tal la cantidad de narrativas que, incluso han sido motivo de estudios literarios y académicos especializados (Castillo, 1994; Mixtin, 2004; Badillo, 2014, Marín y Rivera, 2020), publicaciones en redes sociales (Xocoatole, 2019) e incluso usando dispositivos tecnológicos de multimedia y animatrónicos (Ogata y Suardíaz, 2013; Licona y Rosas, 2017).



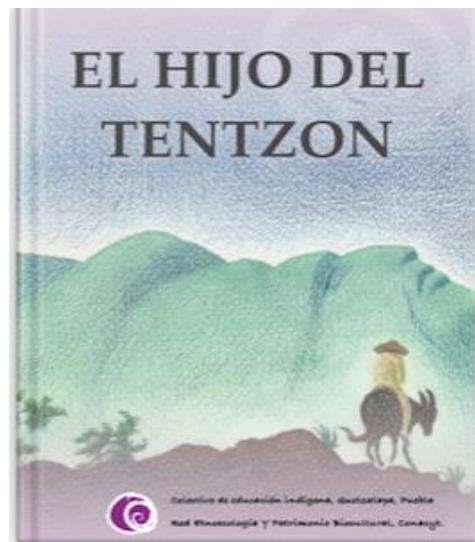
Xipan Cuicatl (2005).



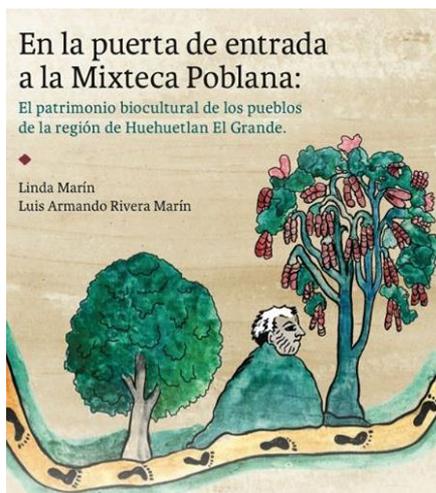
Badillo (2014)



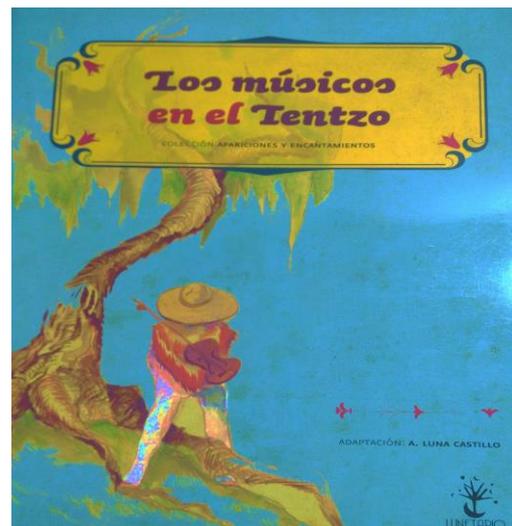
Mixtin (2004).



Ogata y Suardíaz (2013).



Marín y Rivera (2020).



Luna (2004).

Figura 44. Oralituras y tradición oral en la Sierra del Tentzon.

Por otra parte, también existen otras narraciones que prácticamente se comparten en toda la zona con ligeras variantes (**Tabla 4**), e incluso más allá de las aparentes “fronteras étnicas y geográficas”. Con el Pueblo Ngiwa o Nguiva (Popoloca), que se encuentra del otro lado del río Atoyac; se muestra una correspondencia en sus creaciones y expresiones orales, narrativas y prácticas cotidianas. Además de las referencias a su cosmovisión y origen común, como se muestra en el hermoso vídeo de la *Visión Nguiva de la Naturaleza*³⁵ (Red, 2013; **ver figura 45**), de manera sencilla y profunda da cuenta del pensamiento y modos de vida de los pueblos, con múltiples referencias a la relación con su entorno Nahuatl e Nguiva del sur de Puebla (Gamez, 2014).

Nuestros abuelos nos enseñaron una forma de relacionarnos con los elementos de la naturaleza: *Tu'ih*, la nube, es nuestra sombra, nuestra esperanza, nuestra agua allá arriba. *Ma'h*, los montes, cantaros donde se guarda nuestra agua. *Shí* la lluvia, regalo del cielo, bebida de nuestra madre la tierra. *Nda*, el agua, líquido precioso para nosotros, para las plantas y los animales, nuestros hermanos menores. *I'ndu*, el viento, barre nuestros caminos, nos refresca y trae las nubes de agua. *Cu shin'guí*, los remolinos corren por los llanos, desordenan todo, sacuden nuestra conciencia, nos recuerda quienes somos.

Por eso cuando vemos en el cielo la serpiente de colores, recordamos que tenemos que saludar al sol, cuidar los montes, cantar con el viento, hablar con las plantas y con los animales, agradecer a la tierra. Porque todos somos palma y tejido del mismo petate.

(Fausto Aguilar y Red, 2013).

³⁵ Ver vídeo en <https://www.youtube.com/watch?v=SaX7n3vHceE&feature=youtu.be>



Figura 45. Fotogramas de vídeo *Visión Ngiwa de la naturaleza* (Fausto Aguilar y Red, 2013).

Tabla 4. Memoria colectiva y oralituras: mitos, historias y leyendas en la Sierra del Tenzon.

Narración	Tipo
El Tenzonhuehue	Tradición oral, memoria histórica Relación con los elementos naturales
El Puente de Dios	Descripción de una exploración realizada a de Puente de Dios y la Sierra del Tenzon
Los Músicos del Tenzon	Sobre el papel del Tenzon, como diablo, que pide almas a cambio de riquezas.
El Señor de los venados	Narración sobre las personas que suben al monte a recoger leña, cazar animales o simplemente a caminar. Piden permiso al señor del monte
El Anciano de las barbas	Narración literaria sobre el <i>Origen del Río Atoyac y Puente de dios</i>
Nahualitos, granicieros, pedidosores. Señores del Monte Hijos del Tenzon	Narraciones orales que hablan de las personas que ayudan a pedir o dar agua, tienen personalidad dual ayudan o castigan.
El jinete del Tenzon	Narraciones orales que hablan un personaje a caballo que realiza favores a cambio del alma.
Canto del Muisontle	Se canta en la celebración de bodas
Cuento del Tenzon	El Diablo o maligno, se a parece en forma de mujer, víbora, coyote, anciano, catrín, payaso, charro. Pide almas a cambio de favores terrenales (riqueza), a los fuereños.
La Traición de Matlalcueye	Leyenda sobre el origen del Pinal y el Cofre de Perote
Tenzontconetl o el hijo del Tenzon y Malintzin que vive en Matamoros	Narración sobre las relaciones entre Malintzin y Tenzon, procrearon un hijo que ahora vive en la s afueras de Matamoros.

Fuente: Oralituras y Tradición oral de la Sierra del Tenzon. Taller de Memoria y creación colectiva (2013).

4.3. Narrativas que vinculan organización e instituciones comunitaria: emergencia de los Pueblos territorios

Estas narrativas describen las formas culturales y organización social en el territorio. Por lo que se consideran un conjunto de entidades organizativas que mantienen las raíces identitarias, como las llamadas "tradicionales" - sistemas de cargos- y de sistemas normativos propios, hasta las organizaciones contemporáneas que les han impuesto las relaciones con agentes y entidades externas: estado, empresas, organizaciones civiles y sociales, academia, etc.

4.3.1. Poder social, poder comunitario: actores sociales e instituciones comunitarias propias.

La expresión de Pueblos territorios alude a los *territorios comunitarios y locales*, porque se considera que son expresión de un conjunto de instituciones y organizaciones comunitarias. Mediante la valorización y expresión de la vida cotidiana, los conocimientos -saberes-haceres-. Es la concreción del pensamiento cosmogónico, el conocimiento colectivo, el trabajo y ayuda mutua, la reciprocidad y las prácticas validadas y legitimadas en las personas de la comunidad.

El territorio comienza en la Asamblea del Pueblo. Es el organio principal de gobierno y de autoridad. Así nuestras autoridades, es el respto que le guardamos. Es la organización comunitaria, con sus fiscales y tópile, sus policias o comandantes. Los que cuidan los pueblos. El territorio somos nosotros, las personas en cada pueblo. También son nuestros bienes comunales, los terrenos de uso común y los de la reserva ecológica. Los que cuidamos y reforestamos.

(Eugenio Portador, excomisariado de los Bienes Comunales de Tochmatzintla 2010.)

En otras palabras, es el conjunto de relaciones concretas, afectiva y emotiva con el territorio material e inmaterial, por medio de sus instituciones. Un elemento fundamental, es la vigencia de la institucionalidad local, identificadas como *Lo comunitario y colectivo*. Un conjunto de formas y acuerdos de trabajo colectivo, reciprocidad y mano vuelta, dando como base constitutiva e integral la

autodeterminación en el territorio. La cual se expresa en la vigencia de la Asamblea del Pueblo (ver figura 46), con sus diferentes variantes:

- Asamblea del Pueblo,
- Asamblea comunal
- Asamblea ejidal
- Asamblea general
- Mayordomías y fiscales para la organización de las fiestas

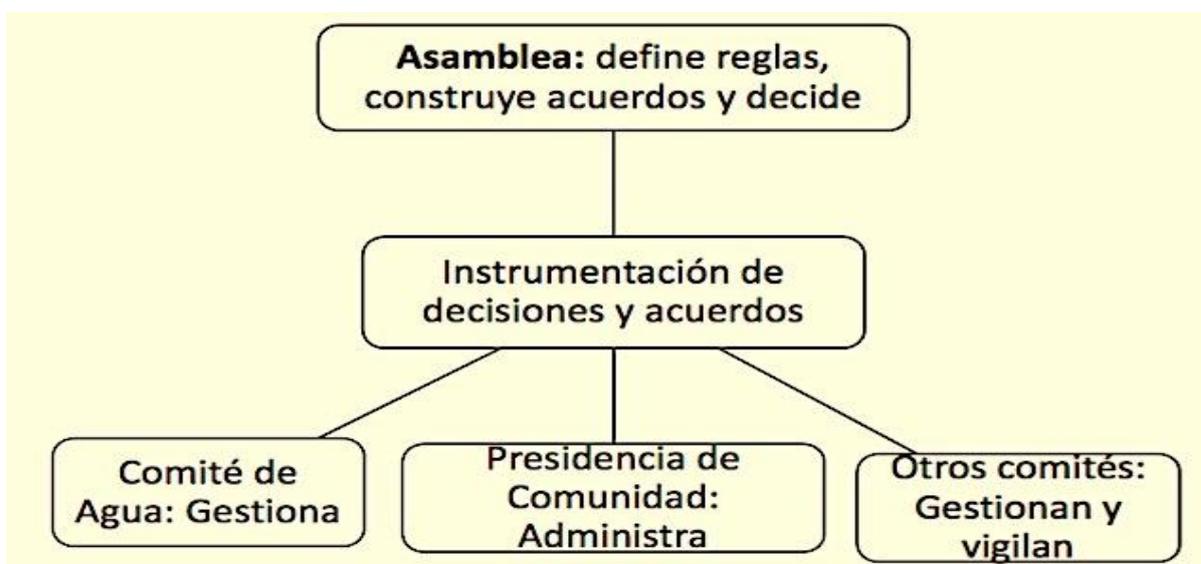


Figura 46 . Principal instancia de gobierno comunitario: ejemplo de Asamblea comunitaria, general.

La Asamblea, en los pueblos donde sigue vigente, representa el corazón de la vida comunitaria. Es el espacio de la democracia participativa y toma de decisiones, la instancia que se fundamenta en el consenso, la diversidad, la pluralidad y por supuesto los conflictos y disputas inherentes a cada pueblo. Otros elementos que reproducen lo comunitario son el mantenimiento, vigencia y respeto a los cargos de representación tradicional, la responsabilidad en el trabajo y servicio comunitario colectivo, así como en las diferentes celebraciones. Entre esos nombramientos se encuentran los fiscales de la iglesia, los mayordomos, los rezanderos, los topiles

(campaneros), la policía comunitaria, con funciones de seguridad y prevención de riesgos.

La fiesta del pueblo es muy importante para nosotros porque se debe a que esos momentos representan nos encontramos todos, en unión, después del trabajo del campo y también del comerciar. Regresamos a la fiesta, para vernos, escucharnos, resolver problemas del pueblo. Por eso es muy importante. Así cada Pueblo tiene sus celebraciones. Donde todos nos cooepamos y ayduamos, ya sea con dinero, mano de obra o llevando cosas para prepara comida, para todos. Por cualquier motivo, sí la gente no cumple, es sancionada por los propios comuneros, por los santos o por los huehues.

(Mateo Cuchacatla, comerciante, paletero y comunero, Tochmatzintla, 2010).

Los pueblos de la sierra, también comparten las formas tradicionales de vivir, festejar y trabajar en la sierra; además de la organización e instituciones comunitarias (asamblea general del pueblo, asamblea de bienes comunales y/o ejidales, mayordomías, jueces de paz, “comandantes”, y otros cargos comunitarios del mantenimiento del territorio y defensa de la asamblea, seleccionados por su trascendencia histórica y por dar base y energía a los procesos de resistencia ante la imposición de valores y modelos de vida no aceptables por la comunidad (**ver figura 34**).

Dicha institucionalidad y vida organizativa local, se encuentra reconocida en el artículo 2º de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*³⁶, que en su *apartado A* “reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural” y “aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera

³⁶ Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, Constitución publicada en el Diario Oficial de la Federación el 5 de febrero de 1917. Última reforma publicada DOF 06-03-2020.

relevante, la dignidad e integridad de las mujeres” (López, 2016{ (ver figura 47 y 48).

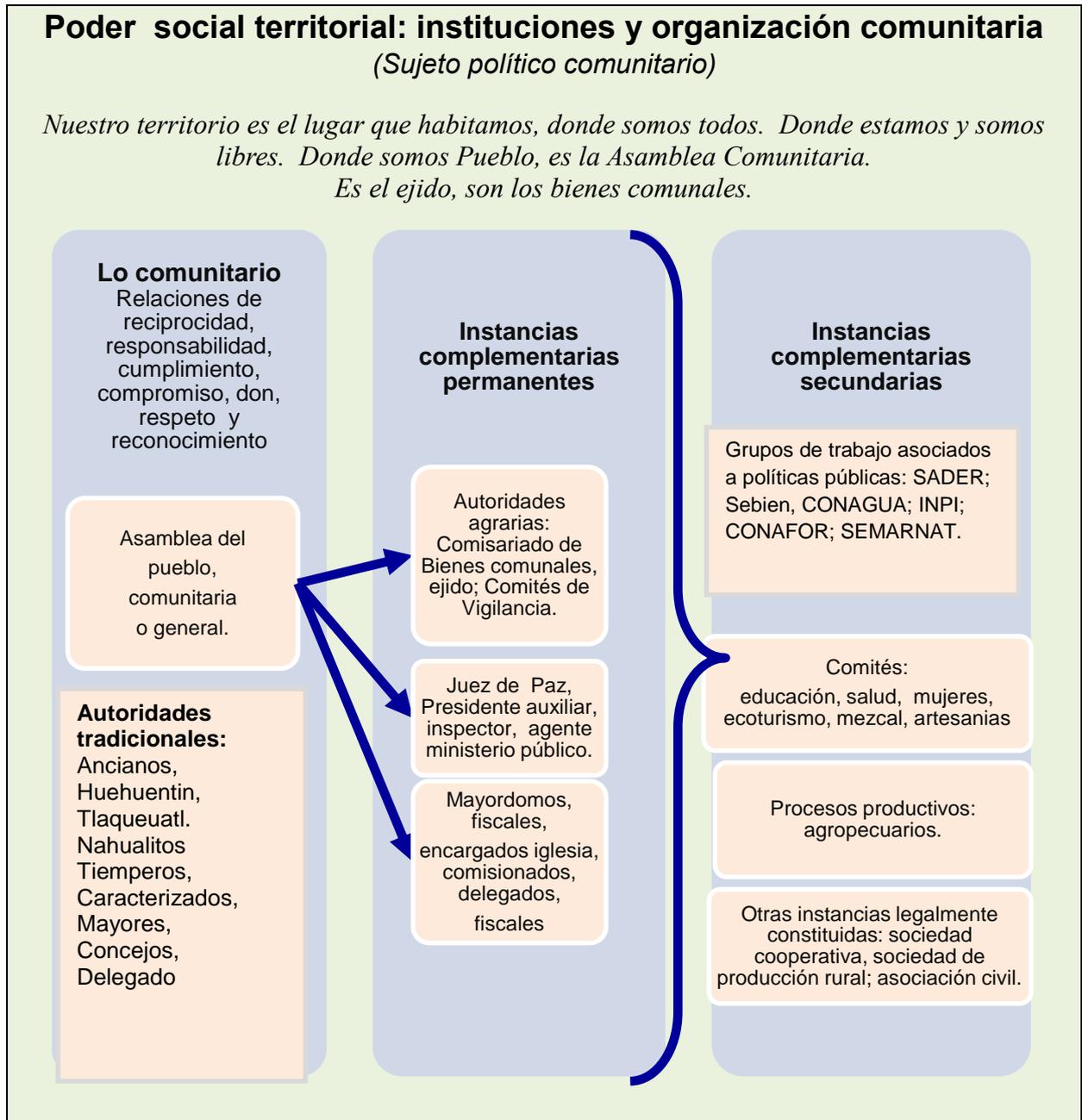


Figura 47. Legitimación del Poder social y lo territorial: Instituciones y organización comunitaria (Jiménez, 2014).



Figura 48. Ejemplo de organización e instituciones comunitarias contemporáneas de Atoyatempan.

4.3.2. Sistemas normativos propios (usos y costumbres).

De manera práctica son las normas, protocolos y procedimientos comunitarios para decidir internamente sobre las mejores formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural para aplicar sus propios sistemas

normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, que conduzca a la autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas u originarios. Además, este conjunto de derechos colectivos son reconocidos por el *Derecho Internacional* y por diversos instrumentos, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (López, 2016).

En ese sentido se habla de complejos sistemas jurídicos y sociales que componen un marco de pluralismo jurídico. Los sistemas normativos involucran un conjunto de rasgos, entre ellos: a) membresía y autoadscripción (el reconocimiento del individuo como parte), b) reciprocidad y el respeto, como base del ejercicio de la autoridad y c) compartir una concepción del mundo y de la vida, una cosmovisión donde se privilegia la relación hombre-naturaleza-cosmos. Así cada pueblo originario o comunidad indígena utilizan las normas para el control de sus territorios, los recursos naturales y el conocimiento tradicional que sustenta otros derechos humanos, como el respeto a su cosmovisión, cultura y propiedad intelectual colectiva (López, 2016: 144).

Entre las formas de organización social que abarcan los sistemas normativos: la elección de autoridades, funciones y competencias, sistemas de cargos cívico-religiosos, mayordomías y ciclos festivos, formas de intercambio y trabajo colectivo como faenas, tequio, reglas de aprovechamiento de los recursos comunes, y la resolución de conflictos y determinación de sanciones.

Somos pueblos originarios, dueños y poseedores del territorio que ocupamos desde antes de la conquista española, e integrantes de comunidades campesinas dueñas de la tierra, como ejidos y comunidades agrarias.

Nuestro territorio es el lugar que habitamos, donde somos todos. Donde estamos y somos libres. Donde somos Pueblo, es la Asamblea Comunitaria. Es el ejido, son los bienes comunales.

(Taller regional Tochmatzintla, 2011).

Atoros, Huehuentines y Abuelos mayores. En la mayoría de los pueblos, son “los mayores”, quienes detentan la experiencia y mayor conocimiento sobre “todas las cosas”, a ellos se recurre, frente al conflicto o la toma de decisiones, se les escucha y pregunta en busca de consejo. Actualmente son los que se quedan en los pueblos, los que ya conocieron el mundo, los que mejor prefieren estar con “la

milpa, su casita y los animalitos”. Es permanecer en el pueblo, a seguir cuidándolo, enseñando a los jóvenes y, después esperar lo que sea *“total ya nos toco disfrutar la vida”*. Dichas instancias formales e informales siguen vigentes, porque se basan *en la tradición, en el costumbre* y en consensos con los elementos naturales, como el agua, el suelo, la flora y la fauna, y también los seres inmateriales: reconocidos como nahuales, duendes, chaneques o espíritus del monte, con ellos se establecen acuerdos y compromisos, que a decir de algunos de habitantes, es necesario renovar y recomponer permanentemente *porque ya no llueve, o llueve demasiado o a destiempo, porque la tierra ya no produce, o porque los animales del monte se han ido, porque su dueño se los ha llevado* (Matria, 2008).

El Trabajo Comunitario en beneficio de toda la colectividad. A través de esa institucionalidad y organización comunitaria se materializan las territorialidades, es decir, los actores sociales son los propios autores del territorio, con sus marcadores, referentes y huellas sean estas simbólicas o materiales.

- **Sistema de cargos tradicional vigente.** En el nombramiento y reconocimiento de sus autoridades agrarias, comunitarias, religiosas y político administrativas.
- **El trabajo colectivo para el beneficio común.** Aun se cultiva y cosecha en colectivo, se construyen casas, se va incluso al norte de manera colectiva. Incluso con otras comunidades. El monte se protege de manera colectiva.

Es ahí, donde la apropiación social toma concreción, en la compleja interacción de las dimensiones natural, social y cultural.

En nuestra Asamblea del Pueblo comunitaria, se toman las decisiones, es la máxima autoridad de gobierno. Es obligatorio que todos los ciudadanos participamos. Ahí se exponene los problemas y proyectos apra tomar decisione, por voación y por cenenso, porque lo que se haga nos afectan a todo el pueblo, a los grupos, y al territorio de la reserva, porque es comunal, es de todos.

(Maestra Alejandra, Ti nochtin ti kate ikan Wewetsin Atoyatempan, 2008)

En México, se recuperan y visibilizan los territorios ancestrales, espirituales, sagrados, agrarios y contemporáneos, en su forma ejidal, comunal, en donde se realiza la vida de *Pueblos-Territorio*, por supuesto sin olvidar que también son el resultado de las configuraciones producidas por las disputas y conflictos, terminadas por las intensas relaciones de poder. En otras palabras, desde ahí ahí se sustenta y legitima el poder social comunitario, que es expresado en el poder social que se expresa en territorios históricos, de reafirmación y autoadscripción por pueblos y comunidades (**ver figura 49**). También es el hacer común de formas creativas y nuevas formas políticas, desde la resistencia, el cuidado y la defensa de los territorios (Jiménez, 2016a).

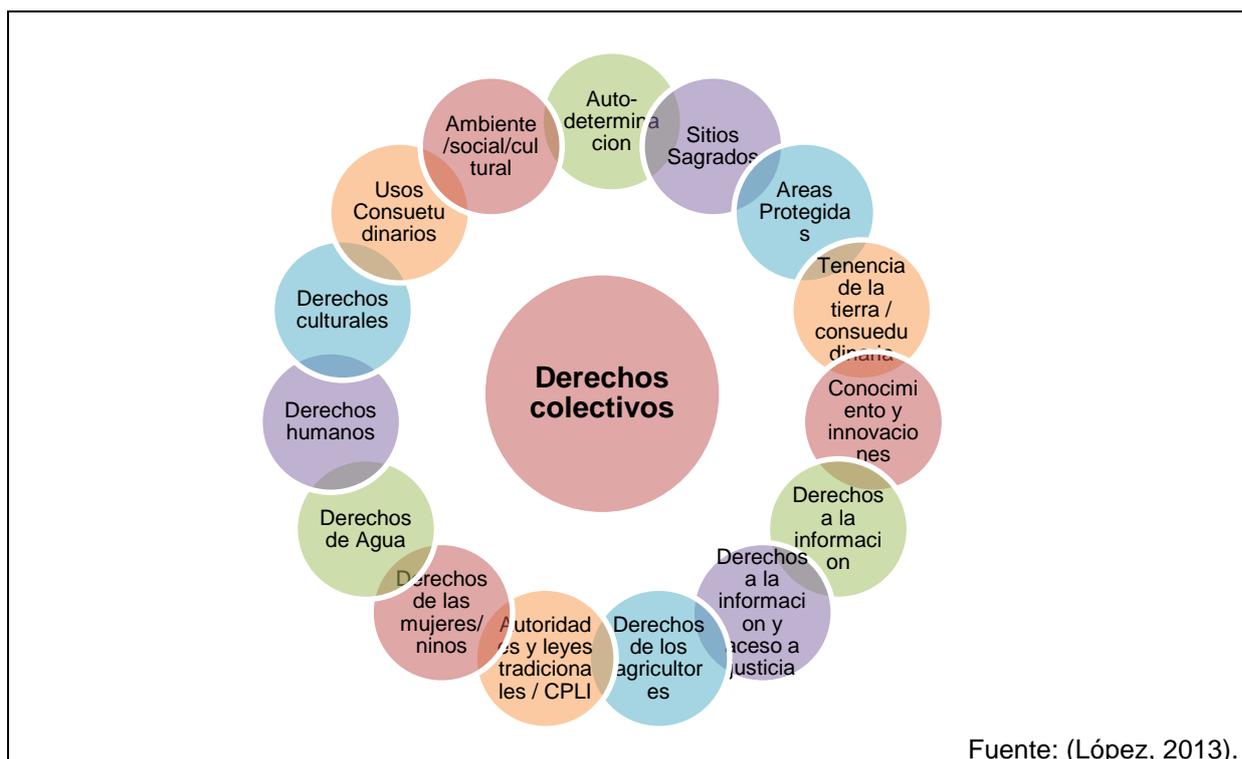
En concreto, en los territorios comunitarios de la Sierra del Tenzon, se observa su expresión de los siguientes aspectos:

- Instituciones, sistemas normativos y organización comunitaria vigentes, que determina la micropolítica,
- La espiritualidad y relación con la naturaleza, microhistoria y memoria ancestral,
- Relaciones de reciprocidad, relaciones de compadrazgo, y familiares cercanas e incluso ampliadas.
- Las formas de trabajo colectivo en beneficio común,
- Expresiones y creaciones emotivas y artísticas, tecnológicas y prácticas.

Así, las narrativas territoriales contribuyen a construir los territorios, los cuales se constituyen de manera voluntaria y autogestiva, con la finalidad de fortalecer y hacer valer un conjunto de derechos y reivindicarlos como patrimonio biocultural (Boege, 2008; Ávila y Vásquez, 2012; Argumedo, 2015, López, 2016), entre ellos:

- Autonomía y autodeterminación como Pueblos y Culturas.
- A la existencia y re-existencia como pueblos originarios, tradicionales, modernos y contemporáneos.

- A la diferencia, formas de vida y desarrollo territorial y cultura reconocimiento por *lo comunitario*: organización, trabajo, cosmovisión.
- Respeto y reconocimiento a los modelos culturales de naturaleza y sistemas de conocimiento propios.
- Por la prevalencia de conocimientos tradicionales y usos de la biodiversidad.



Fuente: (López, 2013).

Figura 49. Derechos colectivos de los Pueblos.

En el centro de México en particular, los sistemas normativos propios e institucionalidad comunitaria, se enraíza en la relación que se tiene de carácter simbólico en *la Matria, la madrecita tierra, en Tonantzin Tlali*, aunado a las determinaciones históricas, culturales, políticas y éticas. Para indígenas y campesinos, la tierra es el centro de su cosmovisión, pues tiene un sentido sagrado que expresa un origen mítico y de creación de lo humano en ritos y leyendas. Por ello, desde lo campesino, la tierra es adjetivada y está íntimamente vinculada a la vida cotidiana, es el territorio, es la herencia cultural.

La tierra evoca recuerdos, formas de integración y diferenciación, sistemas productivos, organización social y sexual del trabajo (Concheiro y Diego, 2002:5-14), además de ser un elemento fundamental en la gestión y regulación para el acceso a “los recursos del monte”. En ese sentido, en los Pueblos de la Sierra del Tenzon se observa aún un conjunto de sistemas normativos propios y acuerdos comunitarios que regulan y dan lugar a los etnoterritorios mediante un conjunto de relaciones sociales (Barabas, 2004) entre ellas:

a) **Relaciones de reciprocidad, trabajo y ayuda mutua:** referidas a aquellos acuerdos colectivos para realizar actividades en beneficio de la comunidad, del entorno natural, en compromiso y correspondencia, son expresiones de reconocimiento y agradecimiento. En cada Pueblo hay organizaciones comunitarias de beneficio colectivo, al respeto y a la ayuda. Estas actividades se observan en actividades como:

- Cultivo de milpa y cuidado de los montes
- Gestión de ejido y bienes comunales
- Vigilancia y seguridad comunitaria (topiles)
- Construcción de casas
- Organización de rituales, fiestas celebraciones comunitarias cívicas y sociales (Fiesta del santo patrono).
- Arreglo de calles, puentes, construcción de templos religiosos.
- Grupos de trabajo para actividades productivas, culturales, deportivas, educación y agua y salud.

b) **Ética del Don** conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado.

- Huehuenti
- Cuidadores del tiempo y del monte

- Cargos comunitarios
- Relaciones de compadrazgo y familias ampliadas.

c) **Organización y acuerdos de sitios de peregrinaciones** muestran e insinúan antiguas pertenencias étnicas y centros ceremoniales aglutinadores, territorios de viejos señoríos, antiguos mitos de fundación y migraciones sagradas: relaciones refrendadas entre comunidades afines que crean lazos simbólicos supracomunitarios.

d) **Manejo y conservación de diversidad biológica.** En el caso particular del manejo, conservación, aprovechamiento y defensa de los bienes naturales existe toda una base social organizativa que responde al contexto local y a las externalidades (relación con empresas privadas, agentes de gobierno, academia y organizaciones civiles). Si bien la gestión recae en las autoridades agrarias (ejido, bienes comunales y comités de vigilancia), actualmente se han conformado comités específicos para lidiar con dichas situaciones. En particular cuando tienen que tratar con instancias como CONAGUA, SEMARNAT, CONAFOR y las dependencias estatales asociadas al tema ambiental: comités de agua, de UMA, de reforestación, de vigilancia participativa, entre otros. Lo anterior a su vez, ha favorecido la emergencia de sujetos políticos, que reclaman y es el sustento del derecho a la diferencia: respeto a su cultura, a recursos naturales, al territorio, dignidad-autodeterminación y preservación y control de su patrimonio biocultural, intangible, inmaterial. Son actores sociales en búsqueda de la reorganización de sus relaciones con sectores dominantes de la sociedad urbana y globalizada.

4.3.3. Los trabajadores del tiempo: Atoros, Nahuales, Nahuallitos, Graniceros, Tiemperos, Ahuizote, Tlamatines, Tlatlasquis, y Quizcales.

Son un conjunto de instituciones y organizaciones comunitarias recaen en el reconocimiento y responsabilidad que tienen algunas personas, asociado al resguardo y guardianes de los cerros, montes y montañas sagradas, se encuentran

los trabajadores del tiempo (Juárez, 2015). En la sierra del Tenzon, también habitan personas que “saben hablar con el señor del monte”. A dichos personajes en la zona se les reconoce como atoros, nahuales, o tiemperos, (también como graniceros, ahuzotes, *Tlamatines*, *Tlatlasquis* y *Quizcales*, en la zona de los volcanes Iztacíhuatl y Popocatépetl), a decir de ciertos investigadores, ellos representan una fuente viva que marca la continuidad de las culturas mesoamericanas (Broda, 1997). Es decir, mediante el conocimiento de la cosmovisión, sobre conceptos y saberes relacionados con la observación de la naturaleza y del medio ambiente, sobre ritos calendáricos, resabio del calendario mesoamericano y sobre practicas rituales estrechamente vinculadas a los ciclos agrícolas. Es el conocimiento y la experiencia de siglos de experiencia que se siguen reproduciendo. Estas personas son depositarias de conocimientos y técnicas de ancestros; representan una “meteorología indígena”, basada en la observación precisa de los factores del medio ambiente del clima, de la geografía y de la naturaleza en general, así como de sistemas de clasificación no occidentales.

Los trabajadores del tiempo: atoros, nahuales, ahuzotes, tlamatines, claclasquis, o quicazcles, representan especialistas religiosos de otras épocas, derivan su legitimación de ser a partir del culto a la lluvia y a los cerros. Actualmente en las comunidades campesinas e indígenas, nos muestran una continuidad respecto a los sitios de culto, cerros, cuevas, fuentes, donde se realizan rituales. Se corrobora un culto a las piedras, peñas, y monolitos de gran tamaño.

Los graníceros invocan y pretenden controlar los fenómenos climatológicos: lluvia, granizo, nubes, tormentas, el rayo y el viento. Siempre en estrecha relación con los ciclos estacionales agrícolas. Lo anterior es posible observarlo durante las festividades agrícolas y asociadas a ciertas fechas católicas: 3 de mayo, 24 de junio, 2 de noviembre, 13/15 de agosto, y 12 de febrero, son fechas milenarias. Con base en Barabas (2004), los cerros evocan el “corazón de un territorio” -Tepeyolotl- y por consiguiente la visión de centralidad. Por dicha razón dichos elementos son

ritualizados, sacralizados y son depositarios de profundos simbolismos. Son los lugares donde habita los *señores del monte* o *dueños-cerro*. De esa forma se constituyen los geosímbolos con los que se construyen y apropian los territorios indígenas.

Dichos conocimientos y prácticas, formaban (y forman actualmente) parte de la religión, ahora son un conjunto de prácticas estructuradas que en la mayoría de las comunidades queda en un lugar subordinado y desarticulado. Esta forma de pensar hizo que en los espacios urbanos, quedando dichos rituales a los pueblos, del bosque, de la montaña. Ceremonias a la lluvia, la cosecha, rituales en las cuevas, a los cazadores, ofrendas clandestinas, en templo abandonados etc. Los cerros de la Sierra del Tenzon, son la representación simbólica privilegiada del espacio. Es el *Altépetl*³⁷, la casa de agua (Fernández, 2009) o el *Cerro troje* de los nguivas (Gamez, 2009). Por medio de estos los pueblos indígenas (y campesinos) valoran y se apropian del espacio, dando lugar a los territorios étnicos, es decir, los etnoterritorios (**ver figura 49**).

El cerro funciona como condensador de múltiples significados que evocan el lugar de autoadscripción, su origen e historia, su subsistencia, su cultura e identidad (Gamez, 2011: 76). Ante un proceso de ruptura histórica son los trabajadores del tiempo quienes mantienen la continuidad, su identidad étnica, mediante el conocimiento del tiempo, son depositarios de la cultura indígena tradicional. Sincretismo que se dio en un proceso de adaptación y recreación mediante la permanencia y reconocimientos de las instituciones comunitarias (Broda, 1997: 76-79). La meteorología campesina y rituales agrícolas también son parte del núcleo duro de la matriz religiosa mesoamericana (López-Austin, 1989, 1994, 2006, 2009):

³⁷ En otros pueblos originarios el Altépetl tiene conceptos similares. En Ñu savi *Yucunduta* (“montaña agua”), en Ñañú *An dehe ntoehe* (“agua cerro”), en Tutunaku *Chuchu isipi* (“agua-cerro”), en Maya *Batabil* (“señorío”), en Huasteco *Isabaal* (“suelo-tierra”) y en mixe-zoque *Nass* (“tierra” o “suelo”) (Gamez, 2014).

Los conceptos cósmicos medulares nacen desde épocas muy tempranas en las culturas prehispánicas. Las similitudes que aparecen en épocas posteriores entre diversas regiones indican un mismo origen y la existencia de contactos frecuentes que mantuvieron viva una tradición. Las variantes regionales enriquecen un mosaico integrado por ideas básicas compartidas. Entre los elementos compartidos tenemos los esquemas cuatripartitos, los ejes bipolares, la integración del tiempo y el espacio y los mitos acerca del origen del hombre y el maíz. La cosmovisión prehispánica queda preñada desde su origen de una serie de características de las cuales jamás podrá desprenderse.

Se unifica en los mitos en torno al origen-maíz, un eje sobre el que seguirá girando, porque las plantas, como el hombre, vendrán del inframundo, del interior de las montañas sagradas, de las cuevas-santuario donde los dioses guardan los más preciados tesoros: el agua y la tierra fértil. Éste es el centro del universo, el punto que equilibra y concentra las fuerzas de los cuatro rumbos, las cuatro direcciones, las cuatro épocas, los cuatro colores, los cuatro desdoblamientos de los dioses telúricos. Los astros aparecen y desaparecen en este esquema donde el sol, como rector del tiempo, dirige el destino del hombre y le impone su ritmo al mundo en su totalidad (Morante, 2000: 43).



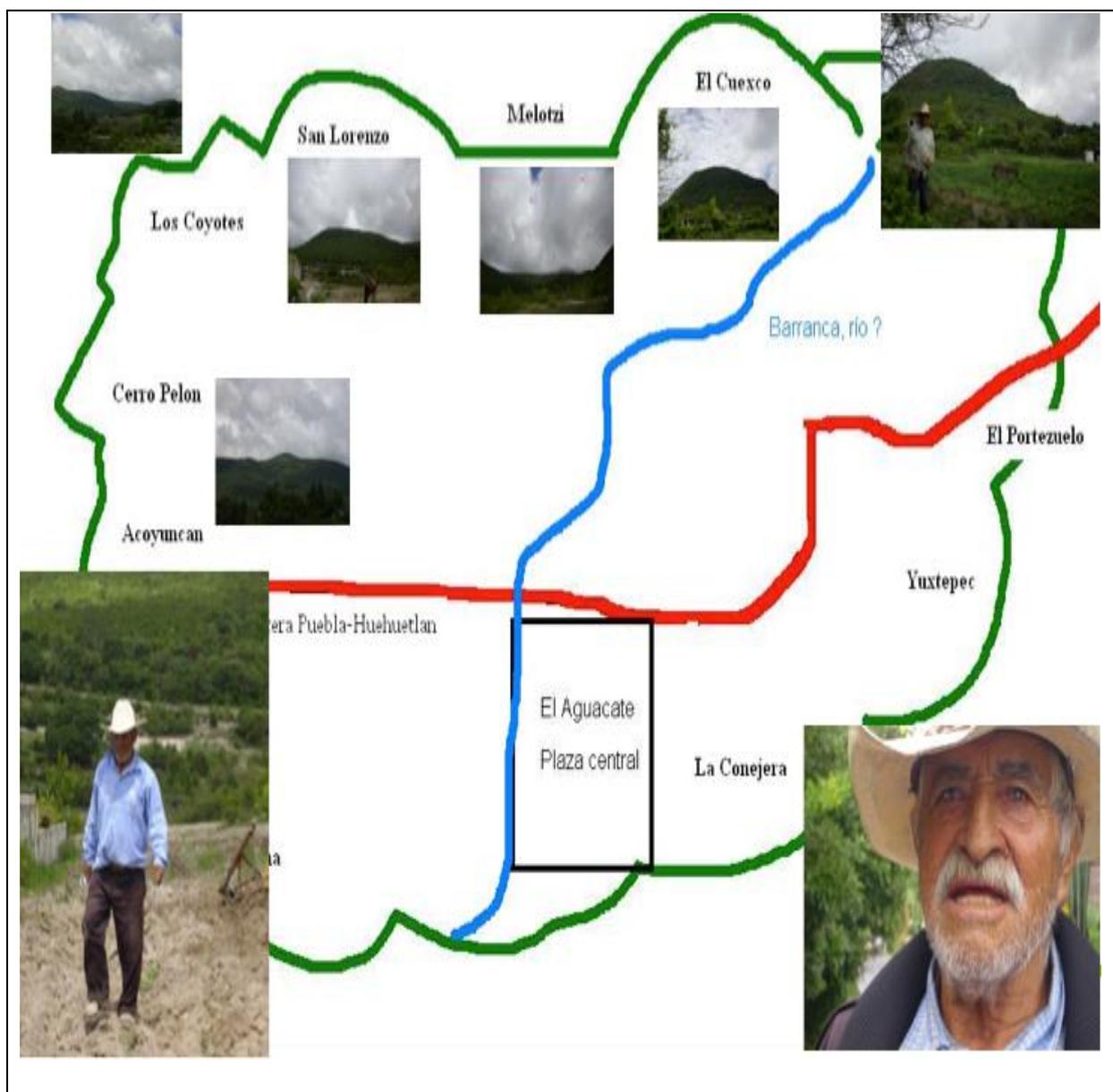


Figura 49. Abuelos sabios de los Cerros (El Aguacate. Abuelos del Tentzon. David Jiménez, 2012).

4.3.4. Sujetos políticos y actores sociales comunitarios

El papel que tiene el actor social en el proceso de construcción social del territorio, ocurre cuando se plantea sus propias categorías espaciales, elaboradas en función de sus necesidades materiales cotidianas y tradiciones culturales, que la vez le imprimen en sus valoraciones espaciales. El actor social se apropia del espacio (simbólico, cognitivo e instrumental) a partir de su interioridad, subjetividad, es decir desde la cultura: primero se establecen relaciones ancladas en el tiempo y con el entorno inmediato (histórico/simbólico); pero también a partir de prácticas (apropiación instrumental) y reinención de la cotidianidad (conocimientos y experiencia). Las cuales tienen un sólido sustento anímico enraizado en la herencia de sus antepasados como vismo en los párrafos anteriores (cosmovisión).

Por otra parte es imposible dejar de lado y olvidar que lo humano, la memoria y la imaginación, y por lo tanto su conocimiento y análisis de la realidad son producción y construcción social. Todo el conocimiento está socialmente determinado (Villoro, 1992). En la Sierra del Tentzon son los propios pueblos, representados por campesinos e indígenas en el proceso de organizar sus modos de vida y prácticas territoriales. Es decir, son los propios autores del territorio, con sus marcadores, referentes y huellas, sean estas simbólicas o materiales. Es ahí, donde la apropiación social como proceso, toma concreción en la compleja interacción de las dimensiones natural, social y cultural. La construcción social del espacio ocurre por dos vías, por integración y por diferenciación del espacio, lo cual va a definir las formas concretas de apropiación (Castilleja, 2010. comens. pers.).

Asimismo, reconocer la institucionalidad local y del Estado que regulan las prácticas de manejo. Se observa una historia y organización social basada en la autoridad agraria, existe una defensa del territorio histórica debido a la invasión de tierras y proyectos mineros, se da el desarrollo del capital social al conformarse estructuras

sociales que facilitan los procesos para obtener beneficios del aprovechamiento forestal. Los actores sociales poseen un conocimiento sobre las condiciones físicas y biológicas del territorio a nivel regional y por comunidad, reconocen parajes, así como una riqueza de recursos biológicos que incluye especies forestales.

El principal aprovechamiento forestal es el no maderable, poseen un conocimiento tradicional basado en los usos de los recursos del bosque. Asimismo, reconocer la institucionalidad local y del Estado que regulan las prácticas de manejo. Se observa una historia y organización social basada en la autoridad agraria, existe una defensa del territorio histórica debido a la invasión de tierras y proyectos mineros, se da el desarrollo del capital social al conformarse estructuras sociales que facilitan los procesos para obtener beneficios del aprovechamiento forestal. Los actores sociales poseen un conocimiento sobre las condiciones físicas y biológicas del territorio a nivel regional y por comunidad, reconocen parajes, así como una riqueza de recursos biológicos que incluye especies forestales. El principal aprovechamiento forestal es el no maderable, poseen un conocimiento tradicional basado en los usos de los recursos del bosque.

4.3.5. ¿En la Sierra del Tentzon, quiénes son los actores sociales? Emergencia de los Pueblos-Territorio.

Para ubicar a los actores sociales ³⁸, primero debemos considerar que, sus relaciones sociales se ubican dentro de la diferenciación social (estratificación de clases), de la división de roles, género, edad, identidad y cultura, que a su vez determinaran la apropiación del espacio cultural, natural-territorial y social (Giménez, 1998).

³⁸ La Sierra del Tentzon se integra parcialmente por las demarcaciones de 14 municipios de la zona centro del Estado de Puebla: Huehuetlan, Cuauhtinchan, La Magdalena Yancuitalpan, Teopantlan, Tepeojuma, Tepeyahualco de Cuauhtemc, Atlixco, Atoyatempan, Molcaxac, Tzicatlacoyan, Tecali, Puebla. En dichos municipios actualmente se encuentran 42 comunidades (ejidos y bienes comunales), quienes tienen aproximadamente 50 mil habitantes en el interior e inmediaciones de la sierra, comprendiendo una extensión superficial estimada en 60 mil hectáreas.

¿Por qué somos campesinos? Porque nos gusta el campo, los montes, nuestro pueblo... Yo soy Roberto Cuautle Lázaro y me gusta que me llamen con mi nombre me gusta respetar y también me gusta que me respeten cuando estamos hablando cosa seria y cuando estamos de juego o relajo puro relajo. Mi comunidad tiene una iglesia grande y tiene casa de evangelización muy grande y tenemos terrenos comunales gracias Adios.

Mi comunidad como esta desarrollando poco a poco tenemos nuestros comunales y lo cuidamos tengo el gusto porque somos beneficiados por los comunales y yo soy comerciante, me doy mi tiempo un mes por ejemplo estoy en comercio y un mes vigilando por mi pueblo y por mis terrenos comunales y nunca me olvido de mi comunidad. Mucho mas antes iba como tiempo por 5 meses 6 meses y ahora estoy mejor un mes por la venta un mes por mi comunidad.

(Roberto Cuautle Lázaro, campesino comerciante y ex Comisariado de los Bienes comunales de Tochmatzintla, 2010).

¿En la Sierra del Tentzon, quiénes son los actores sociales?





Figura 50. Actores sociales en el territorio (Jiménez 2019).

Mediante la narrativa y discurso de los autores, se expresan las especificidades del espacio. En dicho proceso ocurre la condensación de la dimensión temporal, los tiempos se sobrelapan, el espacio histórico convive con el espacio del futuro: tiempos y espacios traslapados. De esa manera, lo que actor indica en dichos espacios, son las coyunturas específicas, determinadas por relaciones de poder, y cómo algunas de ellas determinan el espacio, definiendo centros y redes de poder. Por lo tanto es pertinente, nuevamente la reiteración de que el espacio, no solo es contenedor o soporte de las actividades humanas, en el se expresa la innegable complejidad de las relaciones con el entorno, pasando por su “ocupación y uso”, hasta las formas de representación, sus códigos e imaginarios, valorados y resignificados por el actor local y sus prácticas específicas. Por lo tanto, el territorio se vive como proveedor de productos, bienes y servicios de uso doméstico, autoconsumo y de intercambio comercial: tierra, agua, montes y diversidad biológica.

Allá en el pueblo y en el rancho, no necesitamos dinero para vivir o comer, porque nos preparamos para ello, sembramos, cosechamos y con eso es suficiente. No vendemos lo que sembramos y cosechamos, nos lo comemos nosotros (autoconsumo) y los animales a los que les preparamos sus pacas para que tengan que comer.

Trabajo duro es él del campo, desde las cuatro de la mañana se anda en la friega y son como cuatro horas en las que el trabajo es pesado porque hay que hacer muchas cosas y cargar y apilar otras tantas. Me gusta mucho estar por allá, en el monte porque puedo cantar, gritar y echarme a dormir mientras cuido a las vacas y

los chivitos, soy libre y que nadie está al pendiente de lo que hago, como en la ciudad.

(Rafael Herrera, campesino y comerciante Tochmatzintla, 2009)

En ese orden de ideas los individuos, las organizaciones y grupos de la Sierra, responden a la multidimensionalidad y representación de espacios materiales/simbólicos dadas por la tierra, el territorio, la cultura, el ambiente y las interacciones humanas. Así los actores de los que hablamos se “*pueden agrupar*”, precisamente por la relación que establecen con sus recursos y las prácticas concretas. Actualmente en la Sierra del Tentzon, algunos rasgos que comparten y definen a los actores sociales son:

- **Cosmovisión e identidad socioterritorial.** La mayoría mantiene un conjunto de relaciones sociales enraizadas en la ascendencia étnica (Nahuatl, Nguíwa y Mixteca) y que definen cierto grado de reciprocidad, y organización colectiva, expresada por las relaciones de trabajo y en sus instituciones comunitarias: tradicionales, formales e informales.
- **Resguardo de elementos culturales de identidad:** documentos, sitios sagrados, altares, santuarios y el “rescate” cultural de la lengua nativa, tradiciones y costumbres (Atoyatempan, Acuexcomac, Huajuapan).
- **Se comparte el Territorio ampliado del Tentzon;** se refieren o expresan estrecha relación con el geosímbolo del “El Tentzon” influenciadas por relaciones colectivas o sociales. La transmisión de experiencias y conocimientos por la vía oral: abuelos, padres e hijos. Se comparten sus historias y narrativas locales influenciadas y enmarcadas precisamente en la presencia de “El Tentzon”.
- **Relación formal y simbólica con la tierra: son sujetos agrarios** que tienen la posesión o resguardo de diferentes porciones del territorio formal, mediante reconocimiento político administrativo y moral, en otras palabras son los dueños formales de la tierra (las casi 60 mil hectáreas de la sierra del Tentzon se encuentra conformadas por diferentes ejidos y bienes comunales)³⁹.

³⁹ Los ejidos y bienes comunales constituyen modalidades de propiedad social y son producto de la reforma agraria (1934 y 1992). Estas formas de propiedad agraria abarcan 198.5 millones de hectáreas; de ellas, las posesiones sociales cubren una extensión cercana a 102 millones de ha (los ejidos 84.5 millones y las comunidades 17.4 millones), equivalente a 53.4 % de la superficie del país (INEGI, 2007). Los ejidatarios y los comuneros eran y son los dueños de los ejidos y comunidades agrarias, incluso desde antes de la entrega física

- **Sistemas normativos propios: instituciones y organización comunitaria.** Sistemas de cargos tradicional y usos y costumbres vigente. Se activa cada vez que se realiza el nombramiento y reconocimiento de sus autoridades agrarias, comunitarias, religiosas y político administrativas.
- **El trabajo colectivo.** Aun se cultiva y cosecha en colectivo, se construyen casas, se va incluso al norte de manera colectiva. Incluso con otras comunidades, el monte se protege de manera colectiva.
- **Identidad socioterritorializada.** Se comparten usos, formas, apropiación, representaciones del espacio (celebraciones y rituales), en el uso de sus recursos naturales (palma, otate, medicinas, animales, peces, tortugas, aves, venados, cacería, alimentos: cultivo de maíz y frijol, huaje, mezcal).
- **Movimiento social en resistencia, cuidado y defensa de la sierra.** En movilización permanente en torno a proyectos o procesos internos y externos que impactan su vida cotidiana, el territorio y sus recursos. Lo que lleva a movilizar un conjunto de repertorios culturales definidos por el geosímbolo.
- **Protección y aprovechamiento de la diversidad biológica:** palma, otate, plantas medicinales, leña, animales silvestres comestibles, maíz criollo (Azumiatla, Tepenene, San Antonio, Huehuetlan, Tochmatzintla, Atoyatempan).
- **Deterioro ambiental del entorno:** tala, basura, contaminación, sobreexplotación, saqueo de plantas y animales (San Antonio, Atoyatempan, Ahuehuetla, Huajuapan, Azumiatla).
- **Estrategias productivas “novedosas” asociadas con el ambiente:** UMA, reservas ecológicas y campesinas, reservas ecológicas municipales, proyectos de ecoturismo (Tochmatzintla, Atoyatempan, Huajuapan, Huehuetlan, Acuexcomac).
- **Prácticas productivas agrosilvopastoriles tradicionales** combinadas con actividades mercantiles (El Aguacate, Tepenene, San Antonio, Atzompa).

de la tierra. En el caso de los ejidos, las áreas comunes pertenecen a todos y las parcelas son de cada individuo (por eso se titulan a nombre de cada persona); ese fue el cambio más importante con respecto a la propiedad modificado con la nueva legislación en la materia de la reforma de 1992. En las comunidades agrarias las áreas comunes son de todos y las parcelas se encuentran en posesión del comunero que las trabaja, aunque son propiedad de la comunidad (esto era igual para los ejidos hasta antes a los cambios a la legislación agraria de 1992). Los bienes ejidales y comunales son propiedad del núcleo de población (el conjunto de personas beneficiadas con la dotación de tierra). Actualmente la parcela ejidal puede arrendarse y hasta ser vendida a otros ejidatarios o vecindados del mismo núcleo de población; para venderse a un particular tiene que darse un paso mediante el cual el ejido accede al dominio pleno. Dicho proceso se realiza en asamblea general calificada donde, ante la presencia de un notario público y un representante de la Procuraduría Agraria, 75 % de los ejidatarios asistan y estén de acuerdo con el cambio las dos terceras partes de los participantes. Mientras que los bienes comunales no pueden ser sujetos de lucro, son innembargables e indivisibles.

- **Impacto de procesos migratorios históricos y agudizados** (Yancuitlalpan, Acuexcomac, Tzicatlacoyan) en la apropiación y control de los recursos naturales.
- **Renovación y recreación de las organizaciones comunitarias** en respuesta a la gestión de los recursos naturales: comités, cooperativas, asociaciones civiles y grupos de trabajo que se asocian en el plano local y regional.
- **Establecimiento de acuerdos comunitarios** basados en el consenso, la negociación, cooperación, sanciones, vía legal para la protección de sus montes.
- **Agresiones externas (estado, municipios)** por el interés de la tierra y sus recursos (Tochmatzintla, Azumiatla, Huehuetlan, Yancuitlalpan, Huajuapán).
- **Disputa y conflictos por la tenencia de la tierra**, actores internos y externos.
- **Explotación y despojo de bienes y recursos naturales por empresas locales** (diversidad biológica: Africam Safari) y trasnacionales (minería: Cemex, Australian minerals Group), inmobiliarias y turismo (empresas y políticos locales: *Nueva Ciudad de Puebla*, *Proyecto Aura y Tierra prometida*, *Cola de lagarto*, *Cristal Lagoons, 2020*; *Proyecto Centro de Espectáculos del Gobierno Estatal 2020*).

4.4. Narrativas de las prácticas cotidianas: conocimientos, haceres-saberes en el territorio.

4.4.1. Memoria social e identidad colectiva

Estas narrativas territoriales, se refieren al reconocer y visibilizar la expresión territorial de los actores sociales, organización, colectivos y movimientos sociales; es hacer común en la cotidianidad, el vivir en comunidad, es el ser comunitario, el existir en la colectividad en y con los diferentes elementos de la naturaleza. La conjunción de espacio y tiempo, dan origen a un espacio apropiado de forma simbólica, ritualizado y sacralizado (Auge, 1994), que determina la apropiación material en su especificidad.

A continuación se mostrará la evidencia con algunos ejemplos de estas narrativas, que permite precisar los elementos constitutivos de las territorialidades de los actores sociales en la Sierra del Tentzon, en su forma instrumental. A partir de ahí

se explicita él cómo se vive, construye y apropia el entorno, de manera cotidiana y desde la experiencia, con el conocimiento, las relaciones concretas y procesos producidos y productores durante la apropiación del territorio. Por eso se asume que estas narrativas hablan en, por y desde los habitantes de la Sierra del Tenzon, que viven en un territorio históricamente transformado, adaptado, moldeado y recreado según las necesidades de sus habitantes y por la naturaleza misma.

Particularmente la Sierra del Tenzon ha sido poblada por grupos originarios, que mantienen una relación característica con la serranía y sus componentes biofísicos e intangibles. Como ya se expuso en capítulos anteriores, este es un territorio histórico, geográfico y simbólico al mismo tiempo. Como muestra de ello, en las siguientes líneas se presentan algunos ejemplos asociados a objetos geográficos visibles e invisibles, incluso a relaciones o sucesos históricos e incluso míticos. Se destaca la relación con los ríos, manantiales, arroyos, cerros, cuevas, cañadas, depresiones y elevaciones, asociados siempre a la figura del Tenzon; por lo que la mayoría tiene un carácter ritual y mítico a la vez y es “usado en los momentos importantes”, por ejemplo durante las peregrinaciones y rituales que implican recorridos o caminatas a los montes.

Estos caminos los conocemos porque siempre los hemos andado. Primero con mi papá o con mi abuelito, luego ya de grande con los amigos, veníamos a pasear a traer los animales, o nada más a dar la vuelta a haber que encuentras. Se tiene que ir con gusto, porque sino las cosas te salen mal, te puedes perder o te puede pasar algo grave o un accidente. Aquí cada lugar, cada planta, cada animalito, cada piedra tiene su nombre. Por ejemplo aquí es el manantial de Axoxocomet, que quiere decir donde hay árbol de guayabas, como este mira. Aquí el abuelo decidió abrir una de sus venas para que sus hijos tengan agua para beber. Bueno también para los animales, porque también son de él; llegan las ranas, los venados, las palomas, el gato montes y otros.

Además para subir al Tenzon, debes estar en paz, y tratar con respeto a las plantas y animales, sino, no se puede. Ya ves que les paso a los biólogos cuando iban a las cuevas pintadas. Nunca llegaron, mejor se perdieron. Seguro porque alguno de los biólogos no iba con ganas o no quería subir, porque siempre es pesado, te llevas tus horas ir hasta arriba, a poco no?

(Eugenio Portador, campesino y comunero, Tochmatzintla, 2009).

4.4.2. Los hijos y nietos del Tenzon: Prácticas cotidianas, haceres-saberes y conocimientos cotidianos en el territorio.

Los territorios comunitarios son la valorización y expresión de la vida cotidiana; es el pensamiento cosmogónico en la relación concreta, afectiva y emotiva con el territorio material e inmaterial. Es el conocimiento colectivo, profundo y detallado del trabajo y ayuda mutua, la reciprocidad y las prácticas validadas y legitimadas por los propios pueblos.

Tacos paseados por el monte. Del Tenzon, nos enseñaron a comer, con él y compartir. Nos enseñaron a comer, nuestros abuelos y abuelas. Los tacos paseados por el monte, cuando andas trabajando en otros lugares muy lejanos como a la ciudad de México y a los Estados Unidos. Antes mi hermano, le habla por teléfono a mi papá y le dice que le preparen unos tacos y a luego ya se vaya a caminar al monte por la mañana y ya en la tarde los entregue con la mamá de Angel, ahí llega otra persona de Huehuetlan, en la camioneta y ya los envían a Huejotzingo y de ahí el avión a Estados Unidos.

(Teresa Leal, Campesina, El Aguacate, 2011).

Del monte nosotros comemos., hay de todo, el abuelo nos da sus plantitas, para medicina y para comer. Por ejemplo el zacatechichi, es una planta, muy buena, contra el gusano barrenador. También para comer un animalito, se pide permiso con oración “diosito socórreme con un animalito, venadito, por ahí, que se pueda comer” y se persigna uno. Entonces ya se puede cazar, un rato caminas y luego ya aparece el venado, que lo arreó el Tenzon, señor del monte. También hay hongos como los choletes, pero esos ya están en el llano.

(Eugenio Portados, Tochmatzintla, 2011).

En cuanto a la propiedad jurídica administrativa, actualmente la sierra del Tenzón, pertenece a diferentes ejidos, bienes comunales, y núcleos agrarios. Mientras que el Cerro del Tenzon, donde se encuentra “la cabeza” pertenece al Municipio de Atoyatempan (**ver figura 51**).

Según nos cuentan los mayores, en la época del español, se remataron las tierras, se le vendieron a Molcaxac, a Santa Clara Huiziltepec, de Molcaxac. Hubo una competencia por quedarse con el Cerro del Tenzon. Los de Santa Clara lo querían, entonces se fueron caminando a México para preguntarles a los “dueños del cerro”, cuanto querían. Los de Atoyatempan se quedaron en Puebla y por telégrafo hablaron “¿cuánto quieren por el cerro?” ahí ya se sabía cuanto costaba el cerro pero no se

tenía dinero. Entonces la gente se fue al ingenio de Atencingo, adelante de Matamoros, se fue a solicitar el dinero, pero empeñando su mano de obra, por un trabajo de 3-5 años, en la zafra, se les iba a pagar con mano de obra.

Desde entonces, se tiene la costumbre del uso y sus recursos del monte son comunales, nadie tiene parcela (desde 1903). Antes se sembraba en el cerro, porque no se tiene riego en Atoyatempan. La gente vivía en los texcales y en las cuevas, (hace 20 años). Ahora solo se observan paredones, temazcales, bardas, entre otras construcciones de piedra, como terrazas, en las barrancas que dan a la cara del cerro Tentzon. Mi mamá vivía en una casa de palma, pero se la quemaron. Hay un puente de madera, es de tiempos de la revolución. Los soldados quemaron el puente, la gente se fue al cerro, solo quedan los muros y el puente de madera y piedra.

(Jésus Torres, Atoyatempan, 2010).



Figura 51. Ejidos y Bienes comunales: 1 Atoyatempan, 2 Atzompa, 3 Tochmatzintla, 4 Yanhuittalpan, 5 Huajuapán, 6 Huehuetlán, 7 Ahuhuetla, 8 El Aguacate, 9. Tepenene, 10 Tzicatlacoyan. 11 San Antonio, 12 Acuexcomac, 13 La Galera, 14 Tetela, Azumiatla.

En relación a los usos de los montes de cada predio, la gente realiza múltiples actividades, entre ellas:

- Obtención de agua potable de ameyales, arroyos y aguajes.
- Recolecta de leña: encino, chavarro, sabino, jarilla, otros; para comercializar y consumo interno.
- Recolecta de peces que viven en los arroyos y cuerpos de agua permanentes.
- Palma para construir casas.
- Otate para chiquihuites o canastos.
- Morillos para casas.
- Quiotes de maguey para casas.
- Cuilotes, fibras internas para hacer casas.
- Carrizo para casas.
- Aprovechamiento de plantas medicinales y para alimento.
- Animales cacería y medicinales: víbora de cascabel; zorrillo, tlacuache, avispas, abejas, aves.
- Recolecta, cultivo y aprovechamiento de agave mezcalero, alimento, bebida.
- Recolecta de miel, de *hormigas*, chinches, larvas (cuetlas) entre otras actividades.

Los pueblos de la sierra, comparten las formas milenarias de vivir y trabajar en la sierra (cómo se ha mostrado en los glifos correspondientes: uso de palma, agaves y cultivo de maíz). Como ya se expuso, además de la organización e instituciones comunitarias (asamblea general del pueblo, asamblea de bienes comunales y/o ejidales, mayordomías, jueces de paz, policías comunitarias, “comandantes o topiles”, y otros cargos comunitarios), también dependiendo de su ubicación y circunstancias históricas particulares expresan prácticas y usos diferenciados, y específicos de los recursos (**ver figuras 52 y 53**).

En la **tabla 5** se resumen las principales actividades en las que la gente se auto reconocen y que se comparten como poblador de la sierra. Dependiendo de su ubicación y circunstancias históricas particulares, los actores sociales expresan prácticas y usos diferenciados, y específicos de los recursos-bienes de su entorno.

Se mencionan las principales actividades en las que la gente se auto reconocen los pobladores de la Sierra. En las comunidades la gente se autodefine como **somos indígenas nahuas de la mixteca poblana**. Se identifican a partir de ascendencia nahua y mixteca, “porque los popolocas se encuentran del otro lado del río” (Atoyac, que bordea gran parte de la sierra), correspondiendo con culturas territorializadas.

¿Por qué somos campesinos? porque nos gusta el campo, los montes, nuestro pueblo? Allá no necesitamos dinero para vivir o comer, porque nos preparamos para ello, sembramos, cosechamos y con eso es suficiente. No vendemos lo que sembramos y cosechamos, nos lo comemos nosotros (autoconsumo) y los animales a los que les preparamos sus pacas para que tengan que comer.

Trabajo duro es el del campo, desde las cuatro de la mañana se anda en la friega y son como cuatro horas en las que el trabajo es pesado porque hay que hacer muchas cosas y cargar y apilar otras tantas. Me gusta mucho estar por allá, en el monte porque puedo cantar, gritar y echarme a dormir mientras cuido a las vacas y los chivitos, soy libre y que nadie está al pendiente de lo que hago, como en la ciudad.

(Rafael Herrera, Tochmatzintla; entrevista realizada en la Ciudad de Puebla. 2009).



Figura 52. Perfil biocultural de la Sierra del Tentzon (Jiménez, et al. 2006).

Tabla 5. Apropiación instrumental: principales prácticas económico productivas de los habitantes de la Sierra del Tentzon

Localidad	Principales prácticas y actividades económico productivas
Acuexcomac	<ul style="list-style-type: none"> • Campesinos, agricultores de maíz y frijol; hortalizas y forrajes • Se recolecta leña, plantas comestibles y medicinales del monte, Pastores de chivos • Construcción en localidades cercanas{ Migrantes: alta migración a Estados Unidos
Atzompa	<ul style="list-style-type: none"> • Recolectores de palma y otate para elaborar petates y chiquigüites • Campesinos, agricultores de maíz y frijol; hortalizas y forrajes • Se recolecta leña, plantas comestibles y medicinales del monte • Pastores de chivos • Músicos (bandas de viento, sonideros y “moderna”) y bailarines • Migrantes: Migración a Estados Unidos
Atoyatempan	<ul style="list-style-type: none"> • Campesinos, agricultores de maíz y frijol; hortalizas y forrajes • Fabricantes y comerciantes de cobijas, colchas y colchonetas • Profesionistas trabajando en varias partes del país • Migrantes: Migración a ciudades cercanas y a Estados Unidos
Azumiatla	<ul style="list-style-type: none"> • Campesinos, agricultores de maíz y frijol; hortalizas y forrajes • Trabajo domestico y construcción en ciudad de Puebla • Migrantes: Alta migración a Estados Unidos
El Aguacate	<ul style="list-style-type: none"> • Campesinos, agricultores de maíz y frijol; hortalizas y forrajes • Se recolecta leña, plantas comestibles y medicinales del monte • Pastores de chivos • Criadores de peces en embalse • Trabajo domestico y construcción en ciudad de Puebla • Migrantes: Migración a ciudades cercanas y a Estados Unidos
Huajuapan	<ul style="list-style-type: none"> • Campesinos, agricultores de maíz y frijol • Pastores de chivos • Cultivo de agave mezcal y productores de mezcal • Recolectores de palma y otate para elaborar petates y chiquigüites • Construcción: yeseros y artesanos de estuco (especialistas en adornos de las iglesias) • Migrantes: Migración a ciudades cercanas y a Estados Unidos
San Antonio Juárez	<ul style="list-style-type: none"> • Campesinos, agricultores de maíz y frijol; hortalizas y forrajes • Recolectores de palma y otate para elaborar petates y chiquigüites • Elaboración de barbacoa: aprovechamiento de leña, palma, maguey de la zona • Construcción en los poblados cercanos y ciudades • Migrantes: Migración a ciudades cercanas y a Estados Unidos
Tzicatlacoyan	<ul style="list-style-type: none"> • Campesinos, agricultores de maíz y frijol • Se recolecta leña, plantas comestibles y medicinales del monte y pesca • Construcción en los poblados cercanos y ciudades • Migrantes: Alta migración a ciudades cercanas y a Estados Unidos
Tochmatzintla	<ul style="list-style-type: none"> • Campesinos, agricultores de maíz y frijol • Se recolecta leña, plantas comestibles y medicinales del monte • Recolectores de palma y otate para elaborar petates y chiquigüites • Pastores de chivos • Comerciantes de ropa, herramientas, juguetes, artesanías, dulces, y otros. por todo el país. • Migrantes: Escasa migración a Estados Unidos
Yancuitlalpan	<ul style="list-style-type: none"> • Campesinos, agricultores de maíz y frijol • Se recolecta leña, plantas comestibles y medicinales del monte • Recolectores de palma y otate para elaborar petates y chiquigüites • Migrantes: Alta migración a Estados Unidos
<p>Fuente: Talleres de Gestión social del territorio, 2009-2011. Atoyatempan: Tochmatzintla, Molcaxac; Huehuetlan: El Aguacate, Atlapulco, Ahuahuetla, Huajuapan; Santa Martha: Santa Martha; Atzompa: Atzompa; El aguacate: El Aguacate; Tochmatzintla: Huehuetlan, Atoyatempan, Huajuapan. (Martínez 1998).</p>	

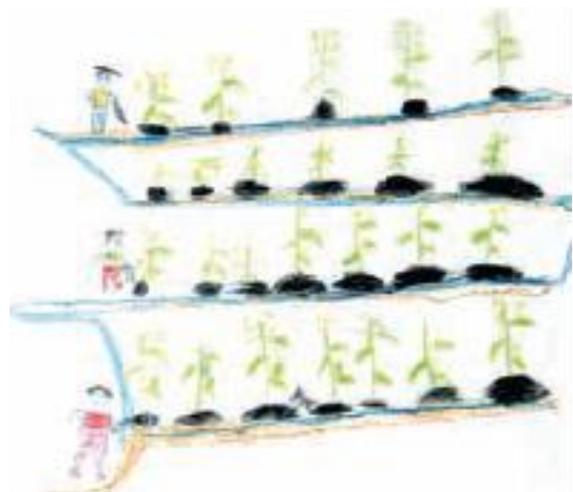
Como ya se dijo antes, la mayoría, primero se reconoce como campesino, el que cultiva la tierra, luego otras diferentes y “nuevas” actividades -relaciones que desempeñan.

Así trabajaban mis abuelitos. En el año 1975 mis abuelitos trabajaban en el monte; ahí tenían sus ranchos. Partían con sus hijos a sembrar a las cuatro de la mañana para llegar a las nueve, y desde esa hora comenzaban su labor. Unos se regresaban a las seis de la tarde, pero otros permanecían en sus ranchos cuidando a sus animales para que en la noche no se los robaran. Al amanecer, amarraban sus yuntas y empezaban a trabajar; a mediodía sus familias les llevaban la comida y ahí se quedaban a trabajar. Sembraban maíz, frijol, calabaza, y cuando ya se daban, conseguían peones para levantar la cosecha, volvían a sembrar lo mismo y se quedaban a cuidar sus siembras para que los animales no sacaran las semillas.

(Alonso Ávila, estudiante. Mixtín, 2004).



Marco Antonio Benítez Zacamitzin.



José Alberto Guevara Gil.

Figura 53. Kalmil u milpa en comunidades de la Sierra del Tentzon. (Jiménez, et al. 2006).

Como se indica en los documentos de la cartografía histórica (mapas y anales de Cuautinchan), desde las migraciones de los XI al XVI.

La gente que habitaba en la zona se dedicaba a producir algodón, huipiles, petates y canastos de palma y chiquihuites para pagar tributo. Dichos materiales, los traían del Cerro Zoyapetlayo o Tentzon (cerro lleno de petates de palma), de hecho así se representan en los glifos. En dicho cerro habitaban: tigres, gatos monteses, coyotes,

venados, víboras alacranes, ciempiés, camaleones, iguanas, gran cantidad de aves, aguilas, gavilanes, halcones y cenizotes .

(Relaciones geográficas de la Nueva España, editadas en 1579; Acuña, 1985).

La descripción del uso y apropiación social del espacio, es un acercamiento que permite conocer, cuáles son los elementos que integran la espacialidad en la Sierra del Tentzon a partir de cómo se vive y construye el territorio de manera cotidiana y desde la experiencia, se muestran las relaciones concretas y procesos producidos y productores para la apropiación del espacio (tabla 6).

También trabajamos el campo, sembramos maíz, frijol que sembramos en junio, sí cuando empieza la temporada de lluvias. Tenemos una fecha especial para sembrar, el 24 de junio el día de San Juan, porque supuestamente las creencias es el mejor día para sembrar, porque el día de San Juan es casi seguro que llueva. Para nosotros el día de San Juan es el día que no falla la lluvia. No tenemos chivos o animales por el trabajo, porque no nos permite, pero una de mis hermanas sí cría chivos, cuando hay época de lluvias pos cualquier lado los lleva a pastar, pero en tiempo de sequía como ahorita les da puro zacate de lo mismo que se cosecha en la temporada de lluvias, con eso pasan lo que es la sequía.

Nosotros claro que sí conocemos los montes, donde están los bienes comunales. No sé el número exacto de hectáreas, pero sé que son varias y nos gusta ir para allá. Nosotros trabajamos toda la semana, la verdad tenemos muy poco tiempo libre. Nosotros descansamos únicamente los domingos y cuando queremos descansar o pasar un día de campo nos vamos para allá. Llevamos toda la familia, los niños y se trata de reunir a la mayor parte de la familia. La intención para nosotros un día de campo es convivir toda la familia y por ejemplo, si él piensa hacer un día de campo tiene que invitar a toda la familia y tiene que ir toda la familia sino no se van. La mayor parte que nos tomamos de vacaciones pos vamos allá, a la Estancia o al Axixihuitl, allá donde está el río, un pequeño río.

(Roberto Cuautle, 2010).

Tabla 6. Apropiación del territorio en la Sierra del Tentzon: relaciones sociales y escala geográfica

Espacios físicos	Descripción
1. Casa habitación o Kalmil:	<ul style="list-style-type: none">• Relaciones familiares cotidianas• Realización de actividades básicas de convivencia entre personas• Espacio inmediato y cotidiano; delimitada por casa habitación; espacio casi siempre cerrados. Construida con materiales locales (rocas calizas palma, quiotes, cuilotes, maguey, morillos, etc.). Aunque últimamente van sustituyendo materiales industrializados (block, lamina cartón, asbesto, zinc, hormigón).

	<ul style="list-style-type: none"> • Escala: relaciones entre personas inmediatas (metros) • Espacio sagrado: el altar al santo del pueblo o regional
2. Solar, huerto o plan”	<ul style="list-style-type: none"> • Relaciones, familiares y espacio complementario de relaciones productivas • Producción de plantas de traspatio: flores, comestibles, medicinales, • Corral de crianza de animales (chivos, burros ocasionalmente alguna vaca; • Almacén de semillas y de herramientas • Lugar de reuniones familiares <ul style="list-style-type: none"> • Escala: relaciones productivas y familiares inmediatas (metros actividades específicas). • Espacio sagrado: temazcal, huerto o parcelas en donde se entierra el ombligo. esquinas del terreno.
3. Comunidad o pueblo	<ul style="list-style-type: none"> • Actividades y relaciones definidas por el espacio vecinal, comunal (familiares-compadrazgo). • Definido por límites político administrativos o religiosos • Barrios • La carretera o camino principal, casi siempre comunica con otros pueblos. • Presencia de edificios públicos en el centro (salón de bienes ejidales o comunales, oficinas de presidencia auxiliar, iglesia o capilla...) • Espacios educativos y de salud en las orillas <ul style="list-style-type: none"> • Escala: calles, solares, relaciones sociales más amplias: administrativas, políticas, religiosa, recreativas (cuadras y solares, 100x100 m. aprox; medición del tiempo en minutos). • Espacio sagrado: cruces de caminos, de calles, iglesia, “cruces o hitos de los muertos”.
4. Rancho parcela de producción de maíz frijol	<ul style="list-style-type: none"> • Relaciones familiares, compadrazgo, vecinales en torno a la producción autoabasto: maíz, frijol, haba, trigo, forrajes. • Definido por acuerdos comunitarios –poseionarios, ejidatarios, comuneros, vecindados- • Escala: tareas de producción, hectáreas; distancias y medición del tiempo en horas. • Espacio sagrado: las esquinas de la parcela, el centro.
5. Zonas de pastoreo	<ul style="list-style-type: none"> • Parcelas o porciones de terreno dedicadas al mantenimiento de pastos, uso o forrajero (caprino, asnar, mular, ocasionalmente ovejas y vacas). • Espacios sagrados: espacios tabú, por donde no se puede pasar...donde espantan, donde “hay aire”.
6. Monte: con presencia de cerros, cañadas o barrancas, “joyas”, río y arroyos, manantiales	<ul style="list-style-type: none"> • Realización de actividades en espacios abiertos: recolecta de leña, plantas y animales silvestres medicinales y comestibles; ocasionalmente pastoreo; pesca; construcción. • Escala: distancia en kilómetros y horas (1, 2, 3 o más), tareas, jornadas de trabajo pastores, leñadores, pescadores, recolecta de plantas y animales silvestres. • Espacios sagrado y de rituales procesiones, peregrinaciones (cerros y cruces de caminos, cuevas, manantial, arroyos, ríos, barrancas, “joyas”). Algunos también son: espacios tabú, por donde no se puede pasar...donde espantan.

Fuente: Jiménez *et. al.*, 2007. Talleres sobre el territorio y sus recursos naturales; Recorridos en los bienes comunales y ejidos de San Antonio Juárez, Nicolás Huajuapán, Tochmatzintla, Huehuetlan, Atoyatempan, El aguacate.

Dichas observaciones permiten intuir las relaciones multiescalares en que se mueven las personas en el mismo espacio. Utilizando la figura de “espacios

anillados” o “círculos concéntricos”. Un primer espacio y de menor escala es la casa habitación, enseguida se encuentran el solar o huerto, el pueblo o comunidad, el rancho o parcela de producción de alimentos, la zona de pastoreo y finalmente el monte. Aunque en todos se realizan actividades específicas, también todos presentan un espacio sagrado, de ritual y/o de tabú; asociados siempre al complejo geosimbólico de la figura del Tenzon ⁴⁰.

Por costumbre, desde siempre, el uso de las plantas, de los animales y otros recursos de los cerros son comunales, nadie tiene parcela en los cerros, desde 1930 o 1940; solo en las barrancas y faldas que se encuentran de este lado del río. Antes ahí se sembraba y la gente vivía en los texcales (en las piedras) y en las cuevas, (hace 30 años). Ahora solo se observan paredones, temazcales, bardas, entre otras construcciones de piedra, también las terrazas, en las barrancas que dan a la cara del cerro Tenzon.

(Leobardo, campesino, comunero y autoridad local, Atoyatempan, 2010).

4.4.3. Kalmil y milpa nahua de la Mixteca poblana

En la Sierra del Tenzon, se siembra la milpa con semillas criollas o nativas y en temporal. La semilla de maíz (mantequilla, amarillo tojo, azul), es intercalada con calabaza, haba, frijol, chiles, donde también se recolectan hongos y otras plantas como quelites, verdolagas, hierba mora, halaches, pipicha de monte. Se deja un espacio para sembrar la flor de cempoalxochitl el 24 de junio.

Siempre es bueno tener maicito guardado y más ahora que la crisis está difícil. Mira lo guardo porque en momentos de que no hay alimento lo pueda yo compartir con la gente que no tenga. Además el maíz es el maíz. Acá para nosotros el maíz es nuestro alimento básico, primordial y pos es costumbre acá sembrarlo, digamos que para uno tiene un significado muy importante porque es el que nos alimenta. Podemos no tener otra cosa, pero nuestro maíz nunca nos falta.

(Justino Cuxcatla, campesino, comerciante, médico tradicional y cuetero, Tochnatzintla, 2009).

El trabajo de la milpa es nuestra vida, es el sustento de todos. Lo hacemos toda la familia, con los suegros y los hijos. Es lo mero principal, porque pos a lo mejor no

⁴⁰ Complejo geosimbólico del Tenzon: se integra por espacios físicos determinados, por la narrativas local y por las relaciones que se establecen en algunos de esos espacios (ritos, peregrinaciones, etc.).

tenemos otra comida, pero la tortilla con salsa no nos falta. Nos comemos el maíz, no lo vendemos. Todos estos bultos que están aquí son de puro maíz, así lo guardamos y tenemos para todo el año.

(María Coyac Benito, campesina, 2009).

El cultivo de la milpa comienza desde el mes de marzo y abril, se prepara y barbecha la tierra con yunta de bueyes o acémilas, con todos los familiares o algunos vecinos (quién tiene más recursos renta tractor o contrata peones). El 15 de mayo se bendicen las semillas y los animales de trabajo, se dedica el día a San Isidro Labrador; con las primeras lluvias de mayo y junio, ya que la tierra está húmeda se realiza la primera siembra, con ayuda de la familia, de algunos compadres y vecinos. Nos ayudamos entre todos.

En el mes de julio se realiza el primer labrado y se resiembra, donde no nacieron plantas de maíz; dependiendo de la intensidad de lluvias, en ocasiones en agosto se "segundeá" o sea, se realiza una segunda resiembra, se deshierba y se levantan las plantas que se hayan doblado. En septiembre ya hay elotes, se realiza convivio familiar y comunitario con la primera elotiza de la milpa, se comen elotes en chileatole, esquites, galletas y pastel. **Septiembre:** ya hay elotes, se comen fresco en la milpa. De ahí se espera que se comiencen a secar las cañas de maíz, hasta finales de noviembre y principios de diciembre se hace la pizca de las mazorcas dejando el zacate que se seque muy bien. También se cosecha el frijol y las calabazas se dejan madurar en la tierra. En enero ya se corta el zacate, se roza y se lleva a la casa, se sube a los caballos. Durante febrero y marzo se menea la tierra para que se muera el gusano "gallina ciega, que a la tierra dé el aire y la luz".

(Pedro González Onofre, campesino de El Aguacate, 2010)

4.4.4. Construcción de casa habitación *Kalmil (Casa-Milpa)*

Los habitantes de la sierra, "desde los antiguas" y porque los abuelos les enseñaron usan diversos materiales para construir sus viviendas, bajo criterios basados en la disponibilidad del recurso (palma, otate, piedra blanca, etc.) y condiciones climáticas (ver figuras 38, 39 y 40). En todas las comunidades aún se mantienen y construyen casas tradicionales.

En las comunidades de Él Aguacate, Tochmatzintla, Xaxamayo, Yanhuitlalpan, Atoyatempan, al igual que otras que se ubican en los alrededores de la Sierra del Tentzon, es posible observar la permanencia de conjuntos habitacionales,

integrados por casa, cocina, apantle donde guardan maíz, baños y cobertizos para los animales contruidos todos con materiales naturales. Son *casas de dos aguas*, con techo de palma y con estructura de carrizo, quiotes, cuilotes, madera de sabino, varas de jarilla, entre otros materiales de origen vegetal. Una variante se observa en donde hay abundancia de rocas blancas, se utilizan como paredes y estructura. Las casas se construían con ayuda reciproca “mano vuelta” entre 3-5 integrantes varones de una familia.

La palma zoyate, es el sustento de la vida, del territorio y de los pueblos del Tentzon, es el recurspo otorgado en el origen de los tiempos de los más primeros que dejaron los abuelos ⁴¹. Es el origen del conocimiento para construir, que se trasmite de padres a hijos. Las casas se construían en una semana o dos y el techo de palma tenía una duración de entre 8 y 15 años, el cual se renovaba. Desde hace aproximadamente 20 años, en varias comunidades, dichas construcciones han sido sustituidas por el usos de materiales industrializados, como cemento, block y laminas de zinc.

El arreglo espacial del Kalmil. La casa habitación, está conformada por espacios abiertos, que incluyen una delimitación con piedra acomodada o pretilas, , en su interior se ubica la cocina, el temazcal, el cuexcomate, cencal o bodega para

⁴¹ Relatos semejentes son realizados en San Felipe Otlaltepec, pueblo Ngiwa, Puebla y en Yucoo, pueblo Na savi en Oaxaca:

La palma es un regalo divino que recibió el pueblo ngiwa al principio de los tiempos. La palma es nuestro techo, nuestro cobijo, nuestra alfombra... nuestra forma de vida. Se dice que en San Felipe Otlaltepec puedes encontrar un músico debajo de cada piedra, aquí nacemos, crecemos y morimos con música. Sin embargo, además de la música hay otra cosa muy importante para nosotros. Cuentan nuestros abuelos que cuando el Señor del Cielo creó el mundo quiso dar algunos regalos a los hombres. Para cuando llegó el hombre ngiwa los obsequios ya se habían terminado. El Señor del Cielo entonces tomó algunas de sus barbas y se las ofreció como obsequio. El hombre plantó las barbas de regreso a su casa y poco tiempo después se dieron cuenta del gran regalo que les había hecho el Señor. Así es como surgió la palma, aquí en san Felipe Otlaltepec. El único lugar donde hasta la muerte respeta a los músicos. Así lo contamos los ngiwa (Aguilar y Morales, 2020).

Ñu, es la palma, es el sustento, es la vida de todos nosotros, es el origen de Yucoo. En Yucoo, La palma es casa, es petate, es el monte, es el alimentos de todos. Ñu es el sustento de la vida, de las personas y de los pueblos Na savi (Yucoo, 2013).

mazorcas, el huerto o traspatio, el corral de animales pequeños (pollos, gallinas) y medianos (cerdos, chivos, burros vacas), también se tienen perros pastores y cuidadores, ocasionalmente un gato. En muchas ocasiones la casa tradicional es habitada por los padres y abuelos, los hijos, sobre todo si han migrado, se han construido “casotas”, pero que nadie habita.

Kalmil, Ngiwa-náhuatl de la Mixteca poblana.



Figura 54. Kalmil (Casa-Milpa), espacio delimitado con pretilas de piedra blanca: cocina, casa habitación, traspatio con diversidad de árboles útiles.



Figura 55. Casa de Margarita y Pedro. El Aguacate; junio 2010. Interior de casa en Tochmatzintla. La Estancia, 2008.

Cada casa, cada espacio (temazcal, cocina, corral, cuexcomate), tiene una historia y relación particular con el entorno, de esa manera se expresa la “vivienda típica de la mixteca”. También con la elaboración de utensilios y herramientas de uso cotidiano como canastos, chiquigüites, petates elaborados con palma y otate (hoy artesanías), la gente expresa su apropiación y relación íntima con los recursos del territorio. El espacio en donde se encuentran las casas, generalmente cerca de la familia, en muchas ocasiones el padre repartió en vida y cada hijo toma un pedazo para hacer su casa. En todas las comunidades aún se mantienen y construyen casas tradicionales.



Figura 56. Usos de plama y otate para elaborar diversos artículos y para la construcción de casas. Huajuapán, y Tochmatzintla, 2010.



Figura 57. Palmeros en el Tentzon, usos de plama y otate para elaborar diversos artículos y para la construcción de casas. Huajuapán, y Tochmatzintla, 2010.

4.4.5. Recolecta de palma, carrizo y otate

La palma (*Brahea dulcis*), el carrizo (*Phragmites australis*) y el otate (*Otatea acuminata*), son utilizados para elaborar artesanías, petates y utensilios en

prácticamente todos los pueblos, incluso algunos dependen totalmente de su elaboración y comercialización, como en Atzompa, en San Antonio, en Santa Martha y en menor proporción en El Aguacate. En los diferentes documentos históricos cartográficos de los Anales de Cuauhtinchan y en la Historia Tolteca Chichimeca, se representa esta labor. De hecho es el símbolo del Cerro Zoyapetlayo, un cerro lleno de palma. Ya desde entonces se registraba la producción de petates, canastos, chiquigüites, en toda la zona.



Figura 58. Usos de plama y otate para elaborar diversos artículos y para la construcción de casas. Huajuapán, y Tochmatzintla, 2010.

Actualmente algunos pueblos se han especializado e innovado sus diseños. Así en Huatlatlauca se hacen petates de diferentes tamaños, colores, figuras, con letras, cosidos etc. En Copalcotitla se hacen miniaturas, muy reconocidas ya en la región e incluso a nivel nacional. En Tzicatlacoyan se elaboran nuevos diseños con palma y otate, tratando de incorporarse a nuevos mercados. Hay pueblos en donde se recolecta, en otros se comercializa, otros la maquilan, se venden en los grandes tianguis regionales: Tepeaca, San Martín, Huehuetlan. Incluso algunos vende la palma en otros pueblos más alejados: Acayucan, Molcaxac, Santa Clara, entre otros.

El "Estanislao" es "palmero", se dedica a la recolección de palma, en el terreno del ejido, cada mes entrega varios cientos de palma gente que dice venir de Santa

Clara Ocuycan, (del otro lado del Tenzon, el pueblo en donde cultivan pitayas, antes de llegar a Molcaxac, junto a Tepeyahualco). El ciento de palma se vende a 10 pesos, Estanislao (Tanis), vende 12 manojos, se gana 120 pesos, o cada mes hasta 200 pesos. Ya está grande (de edad) y no sale a vender como otros, a lugares en donde se vende cada palma a un peso o a dos pesos (Tepeaca y Puebla).

(Estanislao Machorro. *El Aguacate*, 2010)

De Santa Clara Ocuycan vienen a comprar la palma, para hacer las cosas que se venden en cuaresma. Un ciento de palma se vende a 10 pesos, 12 manojos doce cientos, con 120 pesos, lo que carga el burro.

(David Juárez García. *El Aguacate*, 2010.)

Por otra parte, las artesanías de palma son de las más subvaluadas en los mercados, por ser artículos de uso principalmente de la población rural, realizadas por la población más pobre: las mujeres y los ancianos; creándose un círculo vicioso, al ser baratas en los mercados, se consideran propias de las mujeres y por ello se les concede poco valor (Rojas, 2007). De la palma también se hacen, pitas, escobas, hondas, cuerdas y otros utensilios. El oficio de “palmero” es inmemorial, en toda la zona se hacen diversos artículos de palma.

Mención aparte merece la extracción del sotolin (*Beaucarnea gracilis*) o pata de elefante. Para las celebraciones de la llamada “semana mayor”, se extrae el cogollo o parte apical por que es una fibra muy blanca y fácil de manipular, para elaborar las cruces de palma que serán bendecidas en la iglesia. El sotolin es una planta que se encuentra en la NOM-059. Cabe destacar que en algunos pobladores se reconocen que hace 40 años aproximadamente hubo una enfermedad del otate, “comezo a florear y luego se murio”, quedando solo en algunos sitios. Por lo que a la fecha el otate se trae de Guerrero y Oaxaca.

Cabe mencionar que en algunos pueblos, ya se realiza cierto tipo de manejo para tener una mejor producción de palma. Se protege, se quitan cogollos y se poda, con lo que se garantiza una mayor producción. La palma se recolecta, antes se poda, se

cuida, luego se prepara para petate, casa o algún otro producto. El tejido de palma es mayormente desarrollado por mujeres, el de canastos y chiquihuites por hombres, el otate es mas duro y peligroso. De la palma también se hacen, pitas, escobas, hondas, cuerdas y otros utensilios.

El oficio de “palmero”, es inmemorial, en toda la zona se hacen diversos artículos de palma. En la elaboración de los diferentes documentos históricos cartográficos de los Anales de Cuauhtinchan y en la Historia Tolteca Chichimeca, se representa esta labor. De hecho es el símbolo del Cerro Zoyapetlayo. Ya desde entonces se registraba la producción de petates, canastos, chiquihuites, en toda la zona. Actualmente algunos pueblos se han especializado e innovado sus diseños. Así en Huatlatlauca se hacen petates de diferentes tamaños, colores, figuras, con letras, cosidos etc. En copalcotitla se hacen miniaturas, muy reconocidas ya en la región e incluso a nivel nacional. En Tzicatlacoyan se elaboran nuevos diseños con palma y otate, tratando de incorporarse a nuevos mercados. Actualmente hay pueblos en donde se recolecta, en otros se comercializa, otros la maquilan, se venden en los grandes tianguis regionales: Tepeaca, San Martín, Huehuetlan.

4.4.6. Uso de plantas silvestres

En la *Reserva Ecológica Campesina de los Bienes Comunes de Tochmatzintla, ubicada en el Municipio de Huatlatlauca, en Huajuapam, en Atoyatempam, en Tzicatlacoyan, en Huehuetlan.* se realizaron recorridos por todos los tipos de vegetación para conocer la importancia de la flora y fauna, como propuestas para su conservación y aprovechamiento. Así se registraron las comunidades vegetales de Bosque de encino, Selva baja tropical, Matorral, Palmar y vegetación riparia. En las que se encontraron 57 especies de plantas con importancia económica regional las cuales se destinan para diferentes utilidades, entre ellas: medicinal, combustible, ornamental, protección de suelos, construcción de casas, artesanías, forrajes y comestibles (Jiménez *et. al.* 2007).

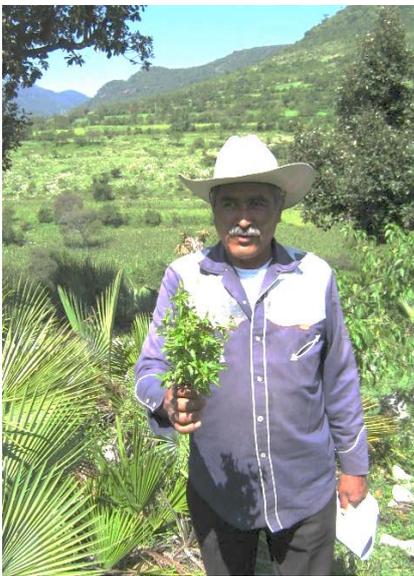
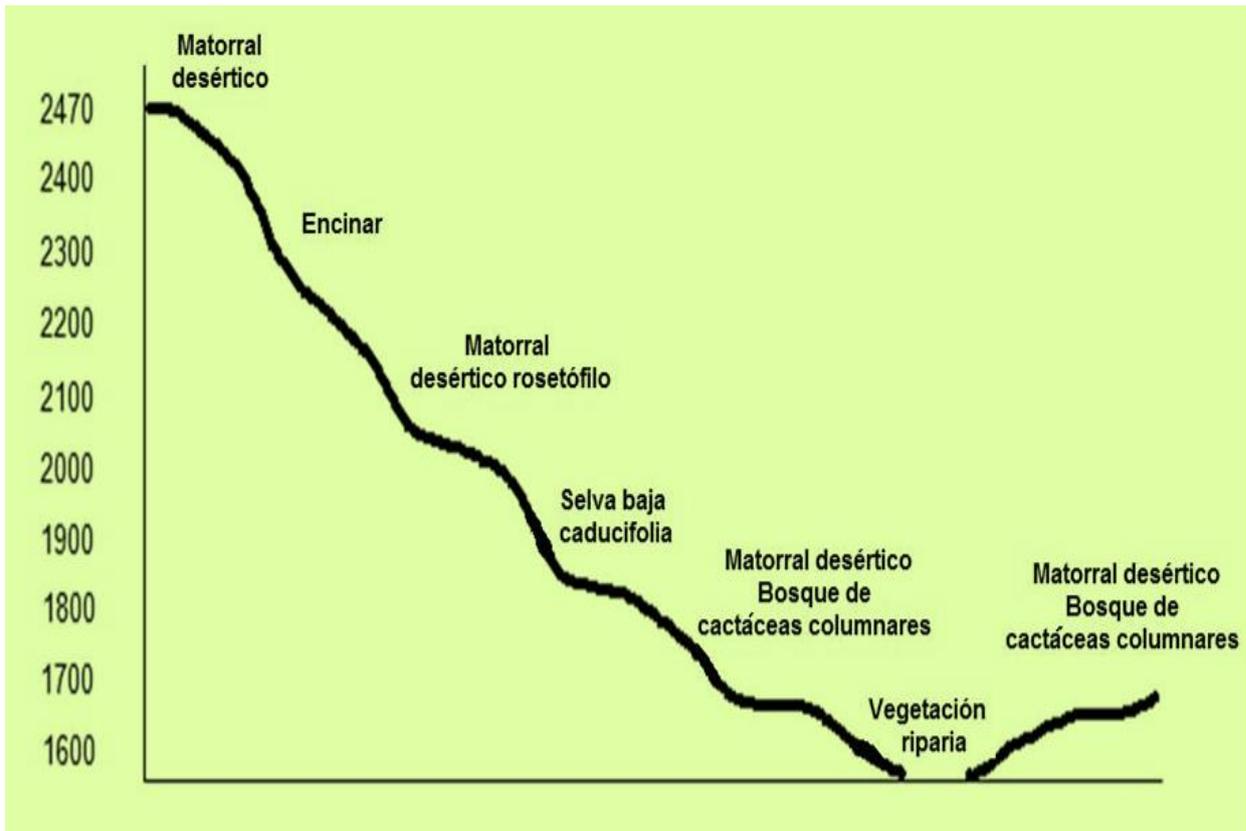


Figura 59. Usos de plantas medicinales en los diferentes tipos de vegetación de la Sierra del Tentzon.(Tochmatzintla y El Aguacate, 2010).

En años recientes se realizó un *Estudio Regional Forestal*, UMAFOR Izucar de Matamoros (Asociación Regional de Silvicultores de la Mixteca, 2014), que comprende el análisis forestal para 47 municipios, distribuidos en una superficie de 868,364.68 hectáreas. De los cuales se incluye a los municipios de Huaquechula, Huehuetlan el Grande, Teopantlan y San Diego la Mesa Tochimilzingo, que pertenecen a la zona de estudio de la Sierra del Tentzon. En dicho estudio se identificó la presencia de 459 especies de plantas (20 para árboles y 325 para arbustos y herbáceas), distribuidas en los varios tipos de ecosistemas.

Otro estudio realizado en Huehuetlan (Ramírez, 2020), ha identificado otros usos: comestibles medicinales, cercas, forraje, construcción y combustible, comercial, medicinal, ornamental y comestible, bebida, forraje, baños, artesanal, uso doméstico, sombra, construcción, limpia, religioso, anti veneno. También se han registrado hasta 459 especies encontradas, de las cuales 319 tienen algún uso (69%). De ellas 106 especies son maderables y a su vez, 80 son especies que tiene uso como combustible (leña). Los principales usos para las 319 especies, son:

- Alimento
- Artesanal
- Bebidas alcohólicas
- Construcción
- Comercial
- Combustible
- Cercos vivos
- Curtiente
- Doméstico
- Extracción de resina
- Forraje
- Fermentador

- Fibras
- Hábitat de gusanos comestibles
- Insecticida
- Medicinal
- Ornamental
- Ritual
- Resinas y Látex
- Sombra
- Saporífera
- Tintóreo
- Tóxica
- Tutores

Usos de Plantas en la Sierra del Tentzon (Ramírez, 2020).

Con la información anterior se resalta la gran importancia que se tiene respecto al papel de las plantas silvestres y su relación con las poblaciones humanas (ver tabla 7).

Tabla 7. Plantas de Importancia Cultural y Económica de la Reserva Ecológica Campesina de Tochmatzintla

Familia	Nombre común Nombre científico	Uso
1. Agavaceae	Izote <i>Yucca periculosa Baker.</i>	Alimento, Ornamental
	Gallinita <i>Agave stricta Salm-Dyck</i>	Ornamental
	Maguey Papalometl <i>Agave potatorum Zucc.</i>	Ornamental, comestible
	Maguey Pitzomel <i>Agave marmorata Roezl.</i>	Ornamental, comestible
	Maguey Esfacelalalte <i>Agave Macroacantha Zucc.</i>	Ornamental, comestible
	Maguey Cachitún <i>Agave karwinskii Zucc.</i>	Ornamental, comestible
	2. Anacardiaceae	Cuachalalate <i>Amphhypteryngium adstringens Schiede ex Schlttdl.</i>
3. Apocynaceae	Yoyo o Yoyote <i>Thevetia sp.</i>	Medicinal, ornamental, juguete
	Cacaloxochitl <i>Plumeria rubra L. fma. Acutifolia</i>	Ornamental y Medicinal
	Cacaloxochtil o Flor de Mayo <i>Plumeria rubra L.</i>	Ornamental y Medicinal
4. Arecaceae	Palma <i>Brahea dulcis (Kunth) C. Martius</i>	Artesanía; Construcción de casas, ornamental, comestible
5. Bombacaceae	Pochote <i>Ceiba aesculifolia (Kunth) Britton & Rose</i>	Artesanía; construcción casas
6. Burseraceae	Palo mulato <i>Bursera simaruba (L.) Sarg.</i>	Domestico; construcción de casas
	Copal, Copalillo, Pomo <i>Bursera excelsa (Kunth) Engl.</i>	Medicinal,
	Papelillo <i>Bursera instabilis McVaugh & Rzed.</i>	Medicinal; combustible
	Cuajote o Copalillo <i>Bursera arida (Rose) Standley</i>	Medicinal; combustible
7. Bromeliaceae	Bromelia o Heno grande <i>Tylandsia makoyana F. Baker.</i>	Ornamental
	Lechugilla <i>Hectia sp.</i>	Cercas vivas
8. Cactaceae	Biznaga o Caca de Burro <i>Mammillaria haageana Pfeiff.</i>	Ornamental

	Biznaga <i>Coryphantha pycnantha</i>	Ornamental
	Biznaga o Chiche de Coneja <i>Coryphantha pallida</i> Britton & Rose	Ornamental
	Xoconostle <i>Stenocereus stellatus</i> (Pfeiff.) Riccob.	Ornamental
	Organo o Malinche <i>Pachycereus marginatus</i> (DC.) Britton & Rose	Ornamental
	Gigante o Tetecho <i>Neobuxbaumia tetezo</i> (F.A.C. Weber) Backeb.	Ornamental
	Garambullo o Mamiat <i>Myrtillocactus geometrizans</i> (Mart.) Console.	Ornamental; comestible
	Biznaga de chilitos <i>Mammillaria polyedra</i>	Ornamental
	Biznaga de dulce o Biznaga Ganchuda <i>Ferocactus latispinus</i> (Haw.) Britton & Rose	Ornamental
9. Compositae	Pápalo <i>Porophyllum ruderale</i> (Jacq.) Cass. Var <i>macrocephallum</i> sp.	Comestible
	Zacatechichi o Techichi <i>Calea zacatechichi</i> Schl	Comestible
10. Convolvulaceae	Cazahuate <i>Ipomea wolcottiana</i> Rose	Medicinal
11. Crassulaceae	Lengua de vaca <i>Echeveria gibbliflora</i> D.C.	Ornamental
12. Cupressaceae	Sabino o Tlaxcant <i>Juniperus</i> sp	Construcción casas; madera; combustible
13. Euphorbiaceae	Candelilla 28. <i>Euphorbia rossiana</i> Pax.	
	Chichicastle o Mala Mujer <i>Jatropha multiloba</i> Pax.	Medicinal
	Sangre de grado <i>Jatropha</i> sp.	Medicinal
14. Fagaceae	Encino <i>Quercus</i> sp.	Construcción casas; madera; combustible
	Encino enano <i>Quercus</i> sp.	Construcción casas; madera; combustible
15. Gramineae	Otate <i>Otatea acuminata</i>	Artesanía; Construcción casas;
16. Hippocrateraceae	Cancerina <i>Hippocratea excelsa</i> kunth.	Medicinal
17. Labiatae	Manrubio o Marrubio <i>Marrubium vulgare</i> L.	Medicinal
	Orégano <i>Oreganum vulgare</i> L.	Medicinal; comestible; forraje
18. Leguminosae	Tepehuaje <i>Lysiloma acapulcensis</i> Kunth. Benth.	Comestible
	Tlahuitole <i>Lysiloma divaricata</i> (Jacqc.) MacBride	

	Mezquite <i>Prosopis laevigata</i> (H. & B. ex Willd.) M.C. Johnst.	Madera; combustible
	Huaje o Guaje <i>Leucaena leucocephala</i> (Lam.) de Witt	Comestible
	Huizache <i>Acacia farnesiana</i> (L.) Willd.	Madera; combustible
	Cubata <i>Acacia cochliacantha</i> Humb & Bonpl	Medicinal
	Zompancle <i>Erythrina americana</i> Mill.	Medicinal
	Huaje (rojo) <i>Leucaena doylei</i> Britton & Rose Leguminosae	Comestible
18. Liliaceae	Sábila <i>Aloe vera</i>	Medicinal
19. Lythraceae	Hierba del cancer <i>Cuphea aequipetala</i> Cav.	Medicinal
20. Malpighiaceae	Nánche <i>Byrsonima crassifolia</i> (L.) Kunth	Comestible; Medicinal
21. Moraceae	Amate amarillo <i>Ficus petiolaris</i>	Ornamental
	Amate matapalo <i>Ficus tecolucensis</i>	Ornamental
22. Myrtaceae	Guayaba <i>Psidium guajava</i> L.	Medicinal; comestible
23. Nolinaceae	Sotol, Pata de elefante <i>Beaucarnea gracilis</i> Lem.	Medicinal; comestible; ornato
24. Nolinaceae	Cucharilla <i>Dasylirium acrotriche</i>	Medicinal; comestible; ornato
25. Sapindaceae	Hierba del golpe <i>Serjania ramosa</i> Schum.	Medicinal;
26. Turneraceae	Itamo real o Damiana <i>Turnera diffusa</i>	Medicinal; comestible; ornato
27. Verbenaceae	Cinco negritos <i>Lantana camara</i> var. <i>Mista</i> (L.) Bailey	Medicinal; comestible; ornato
	Orégano... Salvarreal Morado <i>Lippia graveolens/Lippia alba</i> (Mill.) N.E.Br	Medicinal; comestible; ornato
28. Zygophyllaceae	Guayacán <i>Guaiaacum coulteri</i>	

Fuente: Jiménez, et al. 2007. Reserva Ecológica Campesina de los Bienes Comunes de Tochmatzintla.

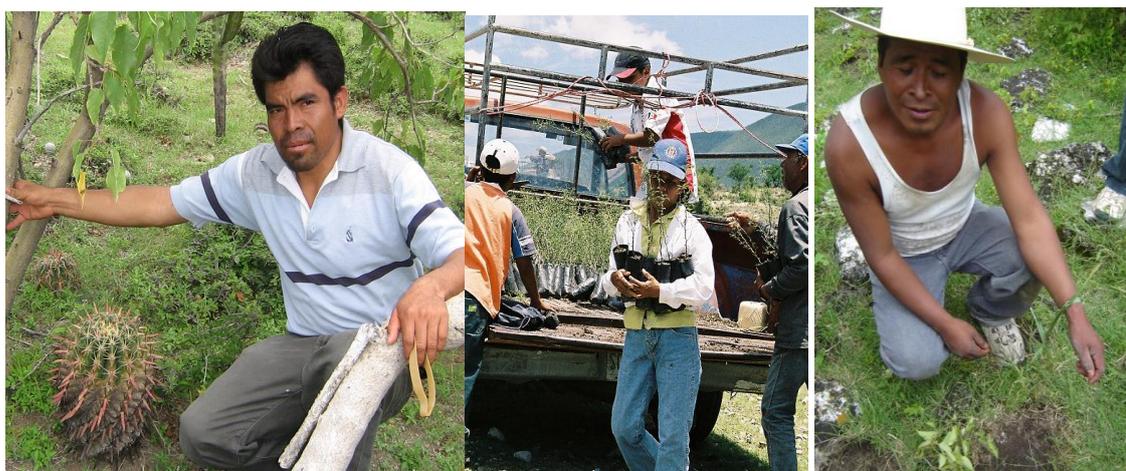


Tabla 8. Número de especies de árboles, arbustos y herbáceas por ecosistema

Ecosistema	Número de especies de árboles	Número de especies árboles arbustos y herbáceas
Bosque de encino cerrado	25	34
Bosque de encino abierto	18	47
Bosque de encino-pino abierto	4	2
Bosque de pino-encino abierto	10	10
Chaparral	35	77
Matorral crasicaule	39	61
Palmar	13	44
Pastizal	53	48
Selva baja caducifolia cerrada	78	96
Selva baja caducifolia abierta	115	169

Fuente: Asociación Regional de Silvicultores de la Mixteca, 2007.

4.4.7. Elaboración de leña

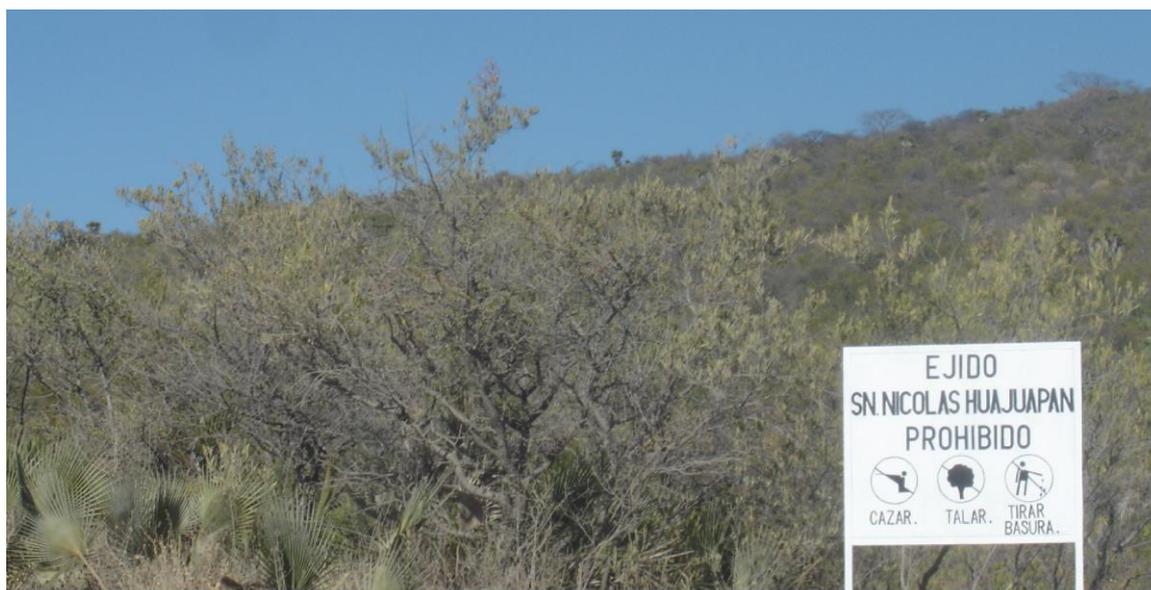
En un hogar, la elaboración de leña y acarreo es labor de toda la familia, se trae de los parajes relativamente cercanos, ubicados a una hora y media de distancia, de los cerros cercanos. Una familia de cinco personas, utiliza hasta una carga por semana. El hombre puede elaborar leña de encino, de sabino, de chavarro, aguacostle. La mujer y los hijos la acarrear, en la espalda, sosteniendo una carga de entre 30 y 50

kilos con mecapal. Cuando se trata de recolectarla, traen leña seca de chaparro, jarrilla, cuilote, xuxuco, entre otras, los hijos cuando salen de la escuela, también van a traer leña seca. Hasta los años ochenta (1986), en casi todos los pueblos se elaboraba carbón de encino. Hoy dicho recurso es escaso, por lo ya nadie elabora carbón, se agotaron los encinos.

Se les dio permiso a los ejidatarios, todos hacían se acabaron los encinos, el monte. Se acabaron la madera. En la fiesta del Pueblo daban permiso para hacer corte para fabricar carbón y venderla y entonces pagar la fiesta. Desde un mes antes se daban los permisos. Hoy se hace una cooperación de 1200 pesos para la fiesta, se organizan baile, quema de cuetes y jaripeos

(Alberto Machorro, El Aguacate, 2010)

También se presenta una situación que puede llegar a los extremos de un conflicto social para el caso de San Antonio Juárez, en donde se utiliza la leña de sabino y encino para la producción de barbacoa. Dichos insumos son extraídos de manera ilegal y furtiva en las tierras de los pueblos vecinos. Aunque San Antonio no es el único pueblo, porque también se presentan situaciones conflictivas en El Aguacate, Tochmatzintla, Santa Martha. Tales cantidades de leña, no son para autoconsumo sino para comercializar. Por ejemplo los viernes y lunes se extraen grandes cantidades de leña verde en el Aguacate, que se vende en los mercados regionales como Tepeaca, Huixcolotala e Izucar de Matamoros. Resulta también muy alarmante el hecho de que no hay recuperación productiva de las tierras erosionadas.



Desde hace más de 30 años, los ejidatarios hemos hecho muchos trabajos de conservación y cuidado para conservar y aprovechar de mejor manera: con vigilancia de nosotros mismos, por comisiones. También hemos reforestado y con brechas corta fuego los incendios, en todo el ejido de una superficie de 1200 has.

(Comisariado ejidal de Huajuapán, 2010).

4.4.8. Cacería de animales

En enero: “en una escapadita”, nos vamos al monte a la cacería, a buscar un venado... Todavía hay león y otros animales. Vamos a los parajes del cerro: Tecuat, Huehuetlan; Oco, San Agustín; Huilacoyo, Xaxamayo; Yolhuotochi, Cerro largo. Ahora ya se detiene uno por los permisos, por el registro de las escopetas. El venado se prepara en carnitas como el cochino. También se busca la víbora de cascabel, es medicinal, se mata a balazos. El zorrillo también es medicina. En el Tentzon, hay muchos animales. Éramos cazadores. Por aquí había un camino un camino real, por donde bajaban las familias de venados, ahí por donde está la presa.

“El Tentzon, es el corazón del cerro; se ve en forma de charro vestido de negro, un español”, anda a caballo, con espuelas que sacan lumbre o chispas al “rayar el caballo”. Es protector de los animalitos. Cuida el monte y sus animales, se les aparece a los cazadores y les dice que no maten sus animalitos o solo uno. Por el año 1980, bajaba gente de otros lados a la cacería, de Puebla, aquí se organizaba a la gente para que les ayudara en la arriada, por lo menos cinco del pueblo, les

pagaban... bajaban hasta 14 o 15 venados. Por el lado de San Miguel Acuexcomac, ahí por donde hay una laguna chica, porque también hay una grande. Se le apareció a un cazador porque le dijo “no sigas matando a mis animalitos”. En la zona de Atoyatempan, hay un lugar de pedimentos. Ahí es una cueva “estabanos”. Norberto Leal, el Tío Beto... Nos enseñaron a comer, nuestros abuelos y a las mujeres...Tacos paseados por el monte. Antes mi hermano le dice a mi papá que le preparen unos taco y que se vaya a caminar al monte, por la mañana y luego ya en la tarde los entregue con la Mamá de Ángel, ahí llega otra persona de Huehuetlan y ya los envían.

(Angel Meza. *El Aguacate*, 2010)

4.4.9. Prácticas y procesos emergentes económicos y productivos de reapropiación del territorio

En el territorio de la sierra, los procesos económico y de reproducción social implican una serie de aspectos, que nos conducen a no quedarnos en un análisis puramente economicista, sino considerar la multidimensionalidad y representación de dichos espacios materiales/simbólicos dadas por la tierra, el territorio, la cultura, el ambiente y las interacciones humanas. Lo anterior nos conduce a lecturas diferentes, ya no desde las limitaciones sino de aspectos más próximos a la realidad como las manifestadas a través de sus *estrategias de vida* (relación con el ambiente, con sus sistemas agroproductivos) y por supuesto considerando las contradicciones como división social, sexual del trabajo y mecanismos de exclusión comunitaria en el mercado de fuerza de trabajo.

Se observa que las prácticas y estrategias en el territorio en que se reproduce la economía campesina, se sobreponen, imbrican; interacción permanente en diferentes niveles; caracterizada por la posesión de la tierra, en el trabajo familiar, en la búsqueda de la autosuficiencia, en la producción y el autoconsumo, predominando el valor de uso sobre el valor de cambio (Shanin, 1976). Sin embargo al entrar en relación con el mercado, en sus diferentes formas, dicha economía se flexibiliza, por supuesto siempre subordinada o polarizada a algún mercado, sea el de fuerza de trabajo, de mercancías, de dinero o de manera más reciente el “mercado verde o de servicios ambientales”.

Los habitantes de la Sierra del Tentzon mantienen una estrecha relación con su entorno, en tanto proveedor de materias primas y recursos que subsanan la carencia de ingresos económicos o bien la complementan. Cabe mencionar que se realizan actividades que tienen una fuerte tradición y arraigo cultural ampliamente extendido y que es parte de las formas de vida de las comunidades de la sierra. De hecho prácticamente la mitad de la sierra ha perdido sus funciones ecológicas y productivas, por realizar actividades agropecuarias en sus laderas, sobre explotación y utilización de palma, de leña para producción de barbacoa, ganadería de caprinos, extracción de materiales petreos, entre las principales (San Antonio, Juárez en municipio de Tzicatlacoyan).

Otro problema que se observa es la extracción de flora y fauna. Aunque dicha actividad siempre se ha realizado por los pobladores, ahora se ha observado que llegan personas ajenas a comprar o directamente a extraer plantas y animales, que se comercializan en otros lugares de la geografía poblana. Se sabe que se extraen plantas medicinales, cactáceas, árboles completos (sotolin), víbora de cascabel y zorrillo para uso medicinal, aves canoras y para ornato, cacería de venado cola blanca y mamíferos medianos. Con base en testimonios de diferentes pobladores, se menciona que la empresa del zoológico *Africam Safarí desde su fundación ha saqueado plantas y árboles para adornar sus jardines, mariposas y otros insectos.*

La gente que viene de fuera, dice que en los cerros del Tentzon hay oro.

Y, si, sí hay oro, pero ese oro, es diferente, es lo que nos da a quienes vivimos aquí. A sus hijos o nietos. Son las plantas, los animales, el agua y todo lo que tiene. **Ese el oro, y a nosotros nos toca cuidarlo, porque de ahí vivimos.** Por eso cuidamos los montes, aunque mucha gente no lo reconoce, no sabe apreciar y se enojan con nosotros, entonces destruyen, no quieren pedir permiso, lo quiere destruir o vender los montes.

(Rosalba Portador, Tochamtzintla, 2010.

En 1972. Había la práctica “del 25 al millar” tepetomin. Se colectaba por todo el pueblo, se pagaba el predial del cerro, se juntaba el dinero para el beneficio de

todos. No para unos cuantos... ahora ya no tenemos ese valor, nos parten el queso los programas de gobierno, "por eso no los apruebo sus programas".

Somos un pueblo con historia...queremos reconstruir lo que hicieron los antiguos, nuestros padres, somos pueblos mexicano...nos falta por hacer, no entendemos, debemos defender lo nuestro, debemos reescribir la historia de Atoyatempan.

(Jesus Torres, Atoyatermpañ, 2012).

Entonces en el entramado espacial de la sierra, el componente ambiental en sus diferentes expresiones: apropiación, deterioro, control, destrucción y gestión cruza todos los procesos y reconfiguraciones sociales, mismos que se encuentran localizados a un espacio, en donde es patente el ejercicio de poder y dominio por grupos dominantes. En dicho espacio se observa a los actores locales, que expresan sus intereses de manera conjunta, mediante reivindicaciones culturales ancestrales y con las tensiones provocadas por factores endógenos y exógenos del presente. Aunque se comparte ciertas características socioeconómicas, en cada localidad se presentan ciertos matices, determinados por la cohesión social y cultural que tienen (**ver tabla 9 y figura 60**). El resultado concreto afecta de manera diferenciada a cada localidad, lo que ha promovido la movilización comunitaria, conduciéndola a diferentes estrategias y experiencias de articulación biocultural que propugnan por un desarrollo incluyente de cara al siglo XXI. A continuación se menciona algunos casos:

Tabla 9. Actividades económico productivas emergentes

Atoyatempan	<ul style="list-style-type: none">• Mediante el trabajo desarrollado por una Asociación civil (<i>In nochtin ti kate ikan wewetsin</i>), ahora se cuenta con una programa de trabajo y con un planteamiento para realizar una reserva ecológica y arqueológica municipal.• Existe una organización civil en torno a la Iglesia, al Cerro y al poder político del ayuntamiento.• Según INEGI (2010), tienen el ingreso más alto de la zona y mejores condiciones económicas. Se reconoce la presencia de hasta 200 profesionistas, por supuesto casi todos se encuentran fuera del municipio, regresando ocasionalmente en las celebraciones familiares y religiosas, que ocurren dos o tres veces al año.• Otras actividades económicas son: comercio ambulante, elaboración de cobijas y colchas,• Existe una organización ejidal utiliza aguas residuales para cultivos hortalizas y forrajes , en terrenos cercanos al Tentzon.• Los adultos mayores y personas que no salen de la comunidad se dedican a la
--------------------	--

	recolecta de leña, palma, plantas medicinales y pastoreo de ganado en montes cercanos, en las faldas del Tentzon.
San Agustín Ahuehuetla	<ul style="list-style-type: none"> • Es un ejido y comunidad indígena nahua, que actualmente ha desarrollado la actividad del ecoturismo, En su ejido cuentan con la presencia de hermosas cascadas y afluentes de agua que abastecemos al río Huehuetlan • Los ejidatarios se dedican a la producción de maíz criollo, frijol, haba, y algunas hortalizas. • Los pobladores recolectan leña seca—los jóvenes elaboran leña verde-, plantas medicinales y comestibles, algunos se dedican a la cacería.
El aguacate	<ul style="list-style-type: none"> • Es una localidad del municipio de Puebla, su relativa cercanía con la ciudad, hace que la población se desplace temporalmente a realizar actividades laborales (servicio doméstico, construcción, comercio, ayudantes en general). • A pesar de ello sigue siendo una comunidad de agricultores, con ganado caprino y últimamente se ha incorporado a la producción de peces, cuentan con una presa, en la que todos los fines de semana y temporada vacacional reciben visitantes que erogan cierta cantidad de dinero. El sitio es administrado por el ejido. • Los ejidatarios se dedican a la producción de maíz criollo, frijol, haba, y algunas hortalizas. • Los pobladores recolectan leña seca—los jóvenes elaboran leña verde-, plantas medicinales y comestibles, algunos se dedican a la cacería.
San Antonio Juárez	<ul style="list-style-type: none"> • La mayoría de sus habitantes se dedican a la producción de petates de palma y chiquigüites de otate. • El barrio de Guadalupe se ha caracterizado por la producción semanal (se elabora los jueves para vender los viernes en Tepeaca) de barbacoa, con lo cual se extraen grandes cantidades de penca de maguey, leña de encino, chavarro y sabino de los pueblos vecinos, con las respectivas consecuencias. • Se tiene interés en realizar obras para conservación de suelo y agua, para lo cual se ha conformado un Comité forestal. • Una situación que puede representar un obstáculo, es la tenencia de la tierra, que aquí se encuentra parcelada al 100%; No existen las tierras de uso común o ejidales. • Se siembra en terrazas y “pretilos” maíz, frijol y trigo.
Santa Martha Yancuitlapan.	<ul style="list-style-type: none"> • La mayoría de la población (70 personas durante todo el año)se acerca o pasa de los 60 años de edad. • Los jóvenes han migrado. Las mujeres se dedican a la elaboración de petates de palma. Es un pueblo que reconoce que ha perdida de capacidad social y productiva para cuidar sus montes. • Hay poca actividad agrícola • Existe la extracción de minerales por parte de un particular, sin grandes beneficios para el pueblo. • El los terrenos comunales existe un campamento permanente de soldados, aproximadamente 100 hectáreas, que a decir de los pobladores ya se adueñaron y cada domingo lanzan proyectiles al monte que asustan a los animales. cada ocurren incendios forestales provocados por el fuego arrojado en los bienes comunales.
San Juan Atzompa.	<ul style="list-style-type: none"> • Los adultos mujeres y hombres, se dedican a la elaboración de canastos “chiquigüites”, de otate y carrizo que se trae desde sitios ubicados en los estados de Oaxaca y Guerrero; sus productos se comercializan en diferentes mercados regionales. • Las tierras de cultivo se localizan en las partes bajas de la sierra, se siembra maíz y frijol criollo. • Los jóvenes tienen diferentes grupos de danza y bandas musicales que ofertan sus servicios de animación en los pueblos de la región. • Por diversas situaciones con la organización interna aún no tienen las escrituras de sus bienes comunales (8,500 has.), a pesar de ello, vigila y protege sus montes.

	<ul style="list-style-type: none"> • Los pueblos vecinos reconocen la posesión de dichas tierras, los “montes se usan” para extraer leña, pastoreo y cacería de subsistencia.
Tochmatzintla	<ul style="list-style-type: none"> • Agricultura de temporal, con algunos hatos de chivos. Se complementa ingresos monetarios con el comercio. • La mayoría de sus habitantes se dedican a la comercialización de productos variadas en el norte y centro del país. Trabajan 3-6 meses y regresan por intervalos de un mes al pueblo. • Cuentan con 1,300 hectáreas de bienes comunales registrado como UMA de conservación desde hace tres años, se encuentran en la fase inicial de un proyecto de ecoturismo.
San Nicolás Huajuapán	<ul style="list-style-type: none"> • la mayoría de sus pobladores se dedica las actividades agrícolas; aunque hay otros pocos con ganado caprino, agaveros, yeseros, albañiles, artesanos. • Se cuenta con un área y estudio para explotación de mármol, que ocasionalmente se extrae dos tres veces al año. • Actualmente protegen los recursos de sus bienes comunales, en una superficie de 1100 hectáreas. • Existe un ejido también con tierras en el monte 450 hectáreas.
• Huehuetlán	<ul style="list-style-type: none"> • Presenta condiciones geográficas más favorables que el resto de los Pueblos de la Sierra. • Se encuentra en la parte baja de la sierra, por lo que los escurrimientos que vienen de toda la sierra adquieren forma de manantiales e sus terrenos, que permite cierta agricultura de riego y frutales. • Por otra parte de cuenta con varios centros acuáticos o balnearios, con lo que desde hace años se tienen por ingresos económicos por la actividad turística, por los visitantes a dichos establecimientos o por su feria regional. • Actualmente los terrenos ubicados en los bienes comunales de 1400 hectáreas se han concesionado a una empresa minera.

Fuente: Talleres sobre territorio y recursos naturales en la Sierra del Tentzon, 2009-2010.

4.4.10. Re-apropiación contemporánea: uso, acceso, control de bienes y recursos naturales

Actualmente en la Sierra se observan un conjunto estrategias de reapropiación social del territorio, es decir formas externas: prácticas y proyectos asociados a proceso productivos y de manejo y conservación biológica, que se expresan por la negociación, reorganización, resistencia, propuestas orgánicas, movilización, defensa y lucha. Son propuestas e iniciativas autogestivas, con medidas concretas de restauración, conservación, acceso, control, uso y aprovechamiento de la diversidad biológica basadas en acuerdos comunitarios, con prácticas diversas entre las que destacan el manejo forestal comunitario, el manejo integral del traspatio, el uso múltiple del paisaje y de la diversidad biológica y las prácticas agroforestales y silvopastoriles, todas guiadas por la construcción de nuevas territorialidades y

colectividades, en donde interviene de manera predominante su cosmovisión y memoria colectiva, las tradiciones y prácticas culturales de los pueblos (Jiménez, 2009; Atoyatempan, 2013; Irais, 2016; Ramírez, 2020).



Figura 60. Reserva Ecológica de los Bienes Comunes de Atoyatempan.

En ese tenor se habla de que el territorio de la sierra está siendo reapropiado y valorizado simbólicamente y materialmente, incluyendo no sólo los ambientes biogeográficos, sino también las relaciones interculturales. En este proceso de reapropiación, se recuperan las formas y prácticas ancestrales de no dañar los ambientes, ecosistemas y hábitats, en los que la flora y la fauna tienen vital importancia para las propias poblaciones humanas, y porque se abren espacios de comunicación a otras formas de ver el mundo, desde otras culturas. Estos procesos pretenden recomponer la relación con la naturaleza mediante acciones culturales incluyentes de respeto, reconocimiento, diálogo, tolerancia, defensa y lucha (Jiménez, 2007 { **ver figura 61 y 63**}).



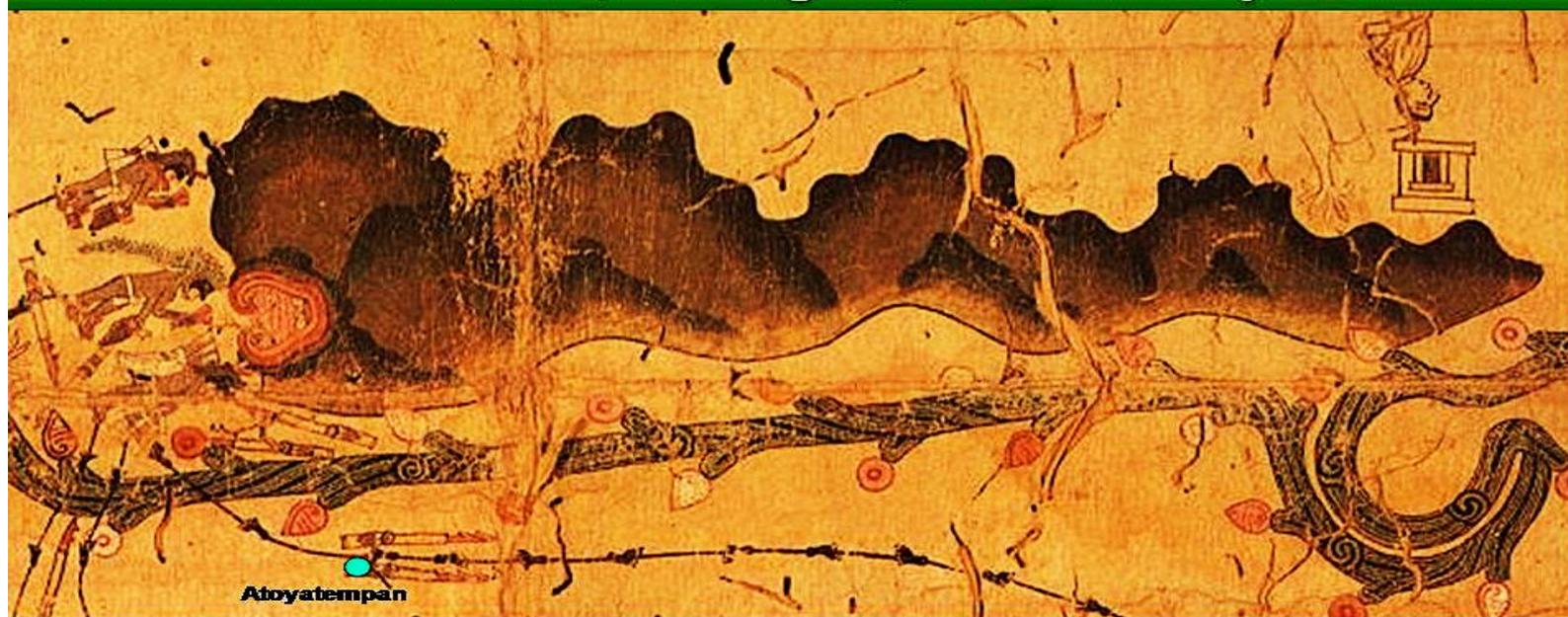
Figura 61. Manejo en pretilos, terrazas y árboles frutales (Jimenez, 2010).

Además con estos proyectos se pretenden incorporar actividades emergentes como el ecoturismo o turismo de naturaleza (**ver figura 39**). Cabe mencionar que actualmente existen diversas iniciativas comunitarias referentes al manejo,

conservación y aprovechamiento integral de la biodiversidad⁴². En dónde se están aplicando prácticas cotidianas y proyectos que contribuyen al cuidado y defensa de todo el territorio de la Sierra del Tentzon: aprovechamiento sustentable de flora y fauna, reforestación, comités de vigilancia, reproducción de vida silvestre, etc. Entre esas experiencias se encuentran:

- Reserva ecológica campesina de los Bienes comunales de Tochmatzintla,
- Reserva ecológica y Centro ecológico de Atoyatempan (Tehuan Tekati Ikan Huehuetzin (del náhuatl "Estamos con el viejito"),
- Centro ecoturístico y balneario Atotonilco de los Bienes comunales de Huehuetlan.
- Reserva Ecológica Campesina del Ejido de Huajuapan.
- Sociedades cooperativas de acuacultura, producción de mezcal y forestales (Huajuapan, Huehuetlán),
- Proyectos de conservación, flora y fauna: cactus, agaves, plantas no maderables,
- Proyectos de restauración de suelos y conservación de agua: aguajes, bordos, represas, manejo de microcuencas (, San Antonio, Tzicatlacoyan).
- Cascadas en la Cañada del Río Atoyac (Atoyatempan, Molcaxac)
- Represa del El Aguacate.
- Ahuehuetla: Actividades de Ecoturismo en cascada El Aguacate.
- Ejido de Santa Martha.
- Los Abuelos (Ahuehuetes) de Atzompa.
- Tzicatlacoyan, Cooperativa de productores de acuacultura y ecoturismo.

Centro Comunitario, Ecológico, Recreativo y Cultural



Todos Unidos con el Viejito: Sierra del Tentzon

Tinochtli tikate ikan Wewetzi
Asociación civil



Puebla

La existencia y vigencia de ese tipo de proyectos, garantiza múltiples beneficios, no sólo para los habitantes locales sino para toda la humanidad. Como se mencionó en el capítulo anterior la Sierra del Tentzon se ubica en el "punto exacto de la confluencia de dos grandes provincias fisiográficas, el Eje Neovolcánico Transversal y la porción limítrofe de la Sierra Madre del Sur (Morón, 1995; Martínez, 1998, García *et al.*, 2002; Hernández 2004, Ramírez, 2020). Lo anterior ha llevado a replanearse nuevas formas organizativas y administrativas para gestionar esos proyectos y actividades (**ver figuras 62, 63, 64 y 65**), entre ellas se encuentran:

- Asociaciones civiles
- Sociedades cooperativas
- Sociedades de producción rural
- Grupos informales para realizar proyectos



Figura 62. Reserva ecológica Campesina de Tochmatzintla (2009).

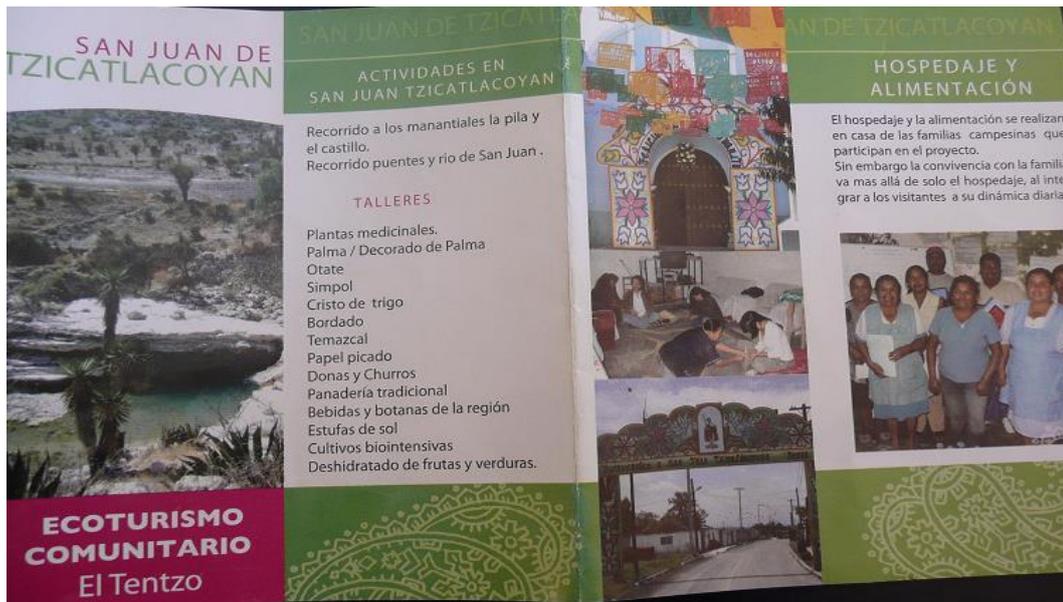


Figura 63. Ferias, ecoturismo en Tzicatlacoyan (2010).

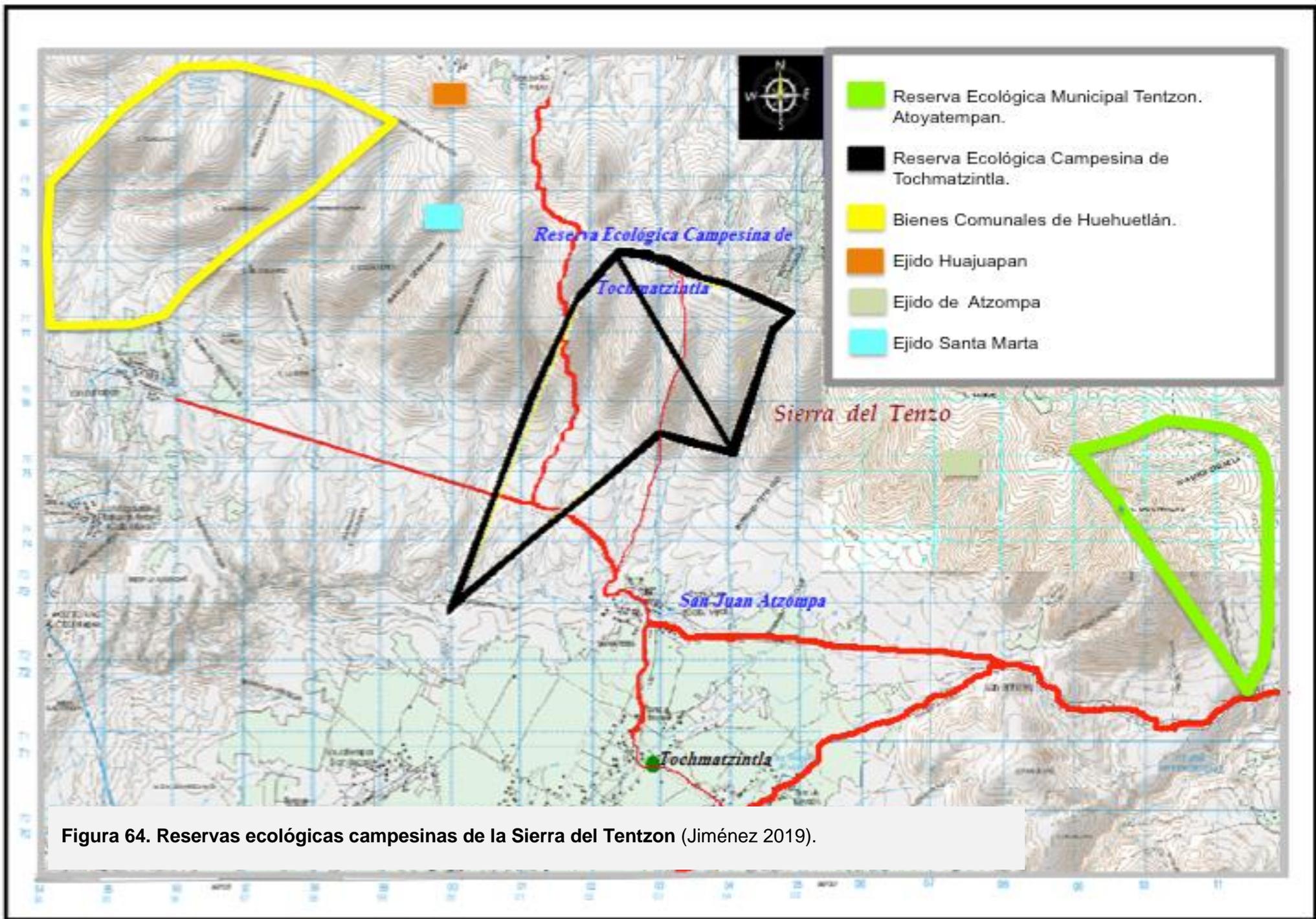


Figura 64. Reservas ecológicas campesinas de la Sierra del Tentzon (Jiménez 2019).

Actualmente la zona se ha vuelto un "atractivo ambientalista", debido a que la sierra es parte de un corredor biológico natural, definido por tres grandes "zonas naturales que hoy se encuentran protegidas"; lo que ha moldeado su importancia ecológica y cultural representativas para el Estado de Puebla y que de manera directa e indirecta influyen en su composición biológica, el Parque Nacional Izta-Popo, El Volcán Malintzin y la Reserva ecológica del "Parque Estatal Lázaro Cárdenas del Río, Flor del Bosque" y la vecindad con la zona de Tehuacán-Cuicatlan (ver figura 65).

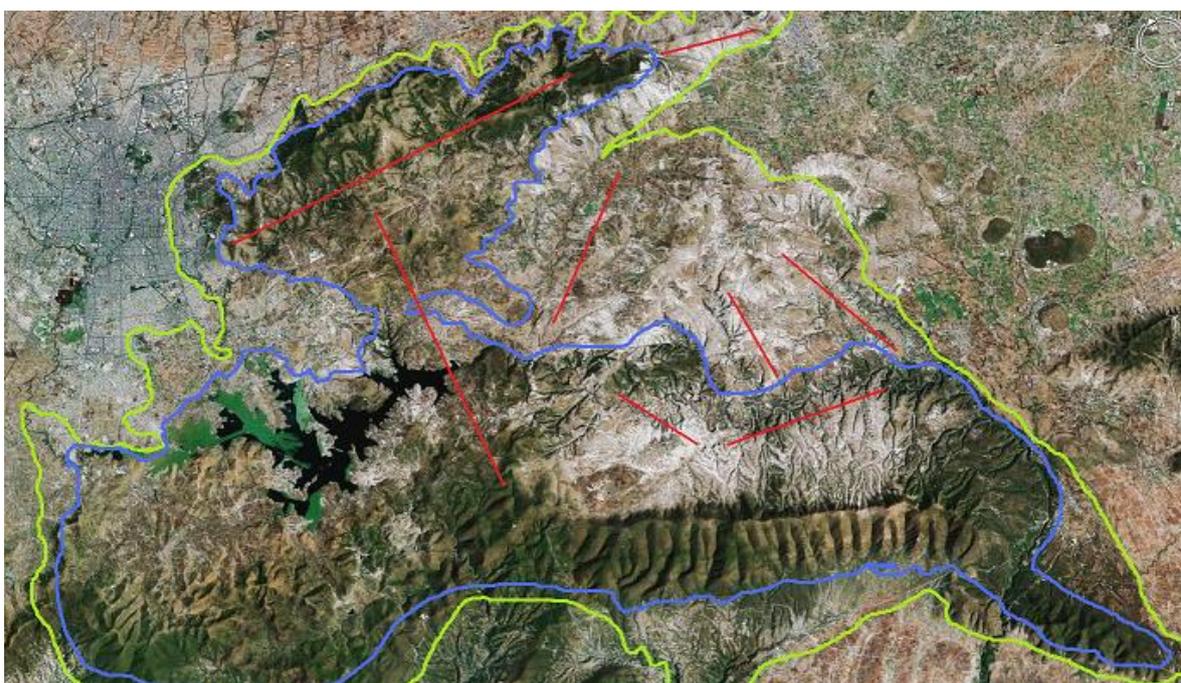


Figura 65. Corredor biológico, volcán Matlacueyatl, Sierra de Amozoc y la Sierra del Tetzon (Jiménez *et al.*, 2007).

Por otra parte, en la zona es posible observar una gran belleza escénica y una considerable diversidad específica enmarcada por su entorno biogeográfico y variedad de microambientes, definiendo una variedad de procesos ecológicos que

sucedan en los diversos ecosistemas que se presentan, dando lugar a una gran riqueza y diversidad de especies, algunas de ellas endémicas, amenazadas, en peligro de extinción. La riqueza natural de la sierra se expresa por contar con ecosistemas representativos de bosques de encino de afinidad tropical y templada, selva baja caducifolia y matorral xerófilo, que albergan especies de vertebrados de las zonas tropicales y templadas, de importancia ecológica significativa como pumas, gato montes y venados (Ramírez *et. alt*, 2018). Por otra parte, en la zona es posible observar una gran belleza escénica y una considerable diversidad específica enmarcada por su entorno biogeográfico y variedad de microambientes, definiendo una variedad de procesos ecológicos que suceden en los diversos ecosistemas que se presentan. Entre los beneficios observables e inmediatos se encuentran:

- Captación de agua y protección de cuencas
- Regulación del clima
- Hábitat de flora y fauna, contribuyen al control biológico
- Fijación de energía y producción de biomasa
- Fuente de alimentos y materia prima para ropa, construcción, fabricación
- Mantenimiento de diversidad de especies de fauna y flora
- Recursos genéticos y medicinales,
- Valores no materiales, paisaje

Por otra parte, en la sierra del Tenzon se utiliza una amplia variedad de recursos naturales para la subsistencia de sus habitantes, algunos de ellos se mencionan en los siguientes párrafos. También hay una serie de actividades asociadas a los recursos del monte, entre ellas:

- Obtención de agua potable de ameyales, ríos y arroyos.
- Recolecta de leña: encino, aguacostle, chaparro, jarrilla, cuilote, sabino, xuxuco, jarilla, entre otros. También para comercializar y consumo interno.
- Recolecta de peces que viven en los arroyos y cuerpos de agua permanentes.
- Palma, troncos, bejucos y morillos para casas.

- Quiotes de maguey para casas
- Cuilotes, fibras internas para hacer casas
- Carrizo para casas y otate para chiquihuites o canastos
- Aprovechamiento de animales silvestres para cacería
- Uso de plantas medicinales y comestibles, principalmente aunque hay otros usos.
- Uso de animales silvestres como medicina: víbora de cascabel; zorrillo,
- Proyecto de acuacultura en Tzicatlacoyan y en El Aguacate.
- Recolección de avispas, abejas, aves y mamíferos con uso alimenticio y medicinal.

4.5. Narrativas contemporáneas de lucha, resistencia y defensa del territorio

Estas narrativas recuperan los procesos de movilización social, por ello se recuperan las relaciones sociales afectivas y de poder, entre actores locales y externos, política de alianzas, herramientas para la defensa del territorio. Se develan los cómo y a los actores sociales que lo usan, no el territorio teórico o abstracto en disputa de poderes, sino desde el cuerpo social comunitario, pasando por las multiterritorialidades expresadas por agentes externos y poderes fácticos, del estado, empresas, crimen organizado, entre otros.

Con estas narrativas y prácticas se visibiliza la lucha y movilización por la defensa del territorio y la vida digna, por la creación de formas otras de socialización, solidarias, recíprocas, de recuperar a la persona, en su individualidad y en la colectividad. También son las narrativas externas e impuestas que han modificado la dinámica social comunitaria, alterando la tranquilidad de las comunidades. Estas narrativas también involucran la lucha por la información y control de los procesos comunitarios, por ejemplo frente al ambientalismo y políticas públicas que que

pretenden imponer otras territorialidades, como son los proyectos de conservación biológica, que consideran a los territorios comunitario como "objeto de preservación biológica centrada en alguna especie carismática o bandera". Muchas veces en contra de los intereses de las comunidades, y en donde activistas de ambiente, ONGs y académicos contruyen y justifican territorialidades, donde las personas no les importan.

En ese sentido cabe resaltar que, estas narrativas por la el cuidado y defensa del territorio, no es simplemente la tierra agrícola, sino la raíz misma de la identidad cultural de los pueblos originarios. Por los antepasados, la cultura, sus árboles sagrados, sus ríos sagrados, es, por lo tanto, toda una memoria histórica y relaciones materiales e inmateriales con el entorno. En esta lucha, sí, se resiste con la memoria de otras luchas, desde el reencuentro, los diálogos, en la añoranza y preocupación en el qué sigue, construyendo las utopías concretas. Desde ahí la lucha y resistencia creativa es sentipensada desde las enunciaciones en los movimientos sociales. Finalmente, estas narrativas también son reflexión autocrítica del proceso de movilización, es decir las relaciones establecidas afuera (alianzas) y la preocupación hacia adentro, lo que está mal, *en lo que nos hemos equivocado, pero lo vamos a rehacer, repensar, reelaborar procesos.*

Reunidos en los portales de la Comisaría Ejidal del Ejido de Huehuetlan El Grande, una treintena de campesinos, la visitadora de la procuraduría agraria de la zona (Lic. Dionisia) y los emisarios de la **Australian Mineral Company** (de Australia para que nos quede claro). Para tratar el permiso para realizar exploración minera en las tierras de los primeros. Los comuneros, 30 aproximadamente. Adultos de la tercera edad, 60-70 años, permanecen en silencio, escuchando, con los ojos siguiendo a cada uno de los visitantes. Tranquilos, serenos y atentos. Dos señoras, que permanecen tejiendo lo que parecen sus servilletas, telas blancas con algunos hilos. Muy atentas. Atestiguan la reunión, el reidor de ecología, de salud, de agricultura, en su doble carácter de autoridad, comuneros y regidores, se aclara su presencia, por Pedro el Comisariado. El Ing. Gilberto es el encargado de presentarlos, son nueve los visitantes. El que parecía el patrón acompañado de dos guardas, armados, que se colocaron a los lados de la asamblea; tres jóvenes bien vestidos, acaso llegaban a los 35 años, piel clara, pelo bien cortado, de esos que llaman "yupis". El Ingeniero Gilberto, minero que estableció contacto con los comuneros. El meteorólogo, con su

ayudante, que se presenta por haber convencido a 900 comuneros de Teopantlan para explotar sus minas de barita.

La Sesión inicio con base en los estatutos, segunda convocatoria, se toman acuerdos con los ejidatarios que asistan, que para eso da legalidad la visitadora de la Procuraduría. Se exponen los beneficios que traerá el proyecto de exploración: *se pide a los visitantes que expongan el motivo de su visita. Se explica la fase una correspondiente a la exploración, a decir de los ingenieros: en forma sencilla, a su nivel, de Ustedes, campesinos, esto es como la novia que tienes que enamorar, conocerla, y luego ya te la llevas. Miren sólo es el derecho de paso, no les afectará en nada, si quieren pueden atestiguar y acompañar a los ingenieros, para que se enteren y den cuenta de que no se llevaran nada.*

La explicación técnica, científica, que se queda en la complejidad de los procedimientos y que los campesinos no son capaces de entender, precisamente porque son campesinos (insiste el ingeniero).

Interviene el patrón... la reiteración de que les beneficiará, porque se crearan fuentes empleo, porque serán los guías y peones del proyecto, se mejoraran las escuelas, se les apoyará con viveros, se arreglará su camino, si la comunidad lo solicita se darán otros apoyos. Ya se tiene mucho dinero invertido y se invertirá más, la exploración es muy importante, es el paso inicial. No se afectará el monte, la ecología, no hay impacto ambiental, que si acaso se removerán algunos árboles y luego se regresaran a su lugar,

Interviene el representante de la Secretaría de Economía. Porque el gobierno está enterado, porque el gobierno apoya el desarrollo de las empresas y de las comunidades. Que todo esta en regla, que ya lo sabe SEMARNAT, PROFEPA, que aquí el proyecto respeta las leyes mexicanas, etc. Los ingenieros preguntan si entendieron las cosas, porque son muy complejas, porque es difícil de explicar a los que ni siquiera saben leer.

Pedro solicita que se explique más cosas, más detalles, los posibles beneficios, y *el después que sigue.* Nuevamente la explicación, confusa, *sencilla, al nivel de los campesinos (con el prejuicio expedito, de considerar que no saben, no conocen, son unos idiotas...)*

Laureano, reclama porque se establecieron mojoneras sin consultar a la gente. Que se debe tomar en cuenta los procedimientos, las normas, el estudio de impacto ambiental, la manifestación de impacto ambiental, el permiso de PROFEPA, SEMARNAT, y lo más importante, del Pueblo.

El patrón responde que él no sabía que ya había mojoneras, que seguro las pusieron otros, que él no quiere provocar división en el Pueblo.

Comunero: hay contradicciones del gobierno. Una dependencia nos da para reforestar, la otra da para explotar y destruir los montes.

Laureano. *Si todo está en regla, porque no se dice que se otorgaron 5 concesiones, las tres primeras por 700 Has, las otras dos por 500, entonces si los bienes*

comunales tienen 1300, pues prácticamente nada les quedará. Si, de acuerdo el gobierno puede otorgar las concesiones, pero el Pueblo tiene la última palabra, o más bien la primera.

Otra vez Pedro toma la palabra y dice de que desde hace mucho tiempo y esfuerzo los comuneros han tomado la decisión de cuidar los montes, de que Huehuetlan tiene un proyecto de ecoturismo, sus balnearios de aguas termales. De que la vocación se tomo para que sean terrenos forestales desde siempre. También habla de la unión y trabajo que se ha comenzado con otros Pueblos de la Sierra del Tenzon, para la protección y vigilancia de los recursos naturales. Que los montes atrapan el agua, producen oxígeno.

Otro comunero les recuerda a todos que hace años, hubo explotación de magnesio, las explosiones secaron o desviaron el agua termal. Que ahora será lo mismo

Los ingenieros, se atropellan y apresuran a dar respuestas claras contundentes: Todo está en regla (para eso esta el representante de la SEDECO), todo es científico (para eso los ingenieros), todo es legal (el joven licenciado se hace presente). Mencionan que por ahora no es necesario que intervenga SEMARNAT, que ya tendrá su momento...

Se les pregunta de la segunda fase, la de explotación, los recursos generados, los beneficios, Los ingenieros responden que no saben, que el yacimiento a lo mejor no es importante. Que si bien se tienen 10 millones de inversión, los beneficios no se conocen, que no lo pueden decir. La explotación no afectará porque se usan explosivos de baja intensidad. Que todo es científico, que para eso se tienen asesores, ingenieros.

Interviene el Regidor de Ecología. Manifiesta la importancia de los beneficios para Huehuetlan, pero también de las desventajas, de la perdida del territorio, pero bueno la decisión es de los comuneros y se respeta. La que se tome.

De la misma manera interviene la visitadora. Todo es legal, la asamblea, el procedimiento, el quórum es legal. La asamblea es valida. La decisión la tienen los comuneros.

La sesión dura una hora aproximadamente. Enseguida se pide a los visitantes que se retiren, que los comuneros platicaran y darán respuesta a la solicitud. Se les agradece la visita.

Los visitantes se retiran escasamente 10 metros, al extremo del pasillo. El meteorólogo y su ayudante se quedan, *de orejas*, escuchan y anotan.

Se pide a los comuneros que se acerquen a la mesa. También se solicita la intervención del Biol. de la SMRN. Se explica sobre la importancia de la decisión. La presencia de los recursos naturales, la soberana decisión de los comuneros, el agua, el monte, los Pueblos, etc. La decisión es de los comuneros. Entonces se pregunta:

¿Quién esta a favor de la minera? Que levante la mano, que se exprese públicamente, quién está en contra?

Todos. No se llevaran nada los malditos ricos. No.

4.5.1. Extractivismo y relaciones de poder con megaproyectos

En las últimas dos décadas en México y en todo el mundo se vive una fase de expansión geográfica del capitalismo neoliberal. Se observa una nueva una forma de generación de capital basada en amplios procesos de destrucción, con actividades que remueven grandes volúmenes de bienes de la naturaleza que no son procesados (o que lo son limitadamente), destinados sobre todo para la exportación. Eso es el neo-extractivismo, como modelo de gobierno y desarrollo impuesto o que siguen los gobierno de países como México y Latinoamérica. De acuerdo a Maria Stella Svampa:

El (neo)- extractivismo es un modelo económico, sociopolítico y territorial, con impactos a todas las escalas: nacional, regional y local; se alimenta y promueve al mismo tiempo las diferentes crisis: de la modernidad, de la economía global, la geopolítica y la democracia. Un modelo de desarrollo basado en la sobreexplotación de bienes naturales... así como en la expansión de las fronteras de explotación hacia territorios antes considerados como improductivos desde el punto de vista del capital... incluye desde la megaminería a cielo abierto, la expansión de la frontera petrolera y energética, la construcción de grandes represas hidroeléctricas y otras obras de infraestructura –hidrovías, puertos, corredores bioceánicos, entre otros–, hasta la expansión de diferentes formas de monocultivos o monoproducción, a través de la generalización del modelo de agronegocios, la sobreexplotación pesquera o los monocultivos forestales (Svampa, 2019).

Es el sistema neo-extractivismo/productivismo minero, energético y agrario, del que Alberto Acosta, también advierte que:

El extractivismo/productivismo no se limita a los minerales o al petróleo, hay también extractivismo agrario, forestal e inclusive pesquero. Es la capitalización territorializada en todas sus formas: agrícola expresada en la expansión del agronegocio en el caso paradigmático del Cono Sur: soja en Argentina, Oriente del Paraguay, Tierras bajas de Bolivia; en Brasil, caña de azúcar, soja y eucaliptus, palma africana en Colombia y México (Acosta, 2012).

En México, durante los últimos 30 años de neoliberalismo, se impuso un régimen que abre el camino para que se establezcan en territorio mexicano políticas públicas que han sido impulsadas por los gobiernos de centro de derecha e izquierda. Se continúan impulsando los megaproyectos extractivos, de infraestructura y energéticos por el actual régimen de gobierno de la autodenominada 4ª transformación (Azamar y Rodríguez, 2020).

Por supuesto dichas políticas son acompañadas con adecuaciones al marco jurídico, en México con la aplicación de las *Reformas estructurales*, se crea un ambiente propicio para modificar las leyes del país y así poder hacer los grandes negocios con las empresas extranjeras y nacionales, dando prioridad para que estas puedan operar en el país con toda libertad y derecho. Al respecto Gisela Zaremborg (2019), menciona como en el caso mexicano, se reformaron -acomodaron- la leyes para beneficiar a las empresas transnacionales. Lo cual permite desarrollar proyectos de esa dimensión acabando con todo lo que se encuentran: natural, cultural, religioso, económico, político, social y ambiental.

En las últimas décadas la implementación de megaproyectos en minería, hidrocarburos, e industria eólica e hidroeléctrica ha aumentado considerablemente y, con las diversas disposiciones de la reforma energética, el marco legal se ha ido adecuando para facilitar las actividades de estas industrias. En el marco de la reforma energética de 2013 en México, se modificaron tres artículos de la Constitución Política Mexicana: 25, 27 y 28, así a partir de estas modificaciones se crearon nueve leyes y se modificaron doce existentes, sumando un total de veintiún leyes secundarias que rigen actualmente la operación del sector energético (Zaramberg, 2019: 10).

No solo es eso, este modelo de desarrollo, también es favorecido por los apoyos nacionales, porque los políticos se enganchan de estos grandes negocios que se pretenden hacer y los políticos pasan hacer trabajadores, socios o inversionistas de estas grandes empresas, como los expresidentes y subsecretarios de estado (Salinas De Gortari, Ernesto Zedillo, Felipe Calderón, Enrique Peña), que pasan a

ser empleados de las empresas trasnacionales apenas terminando su sexenio. Para los territorios y los pueblos el desarrollo neoextractivista es despojo capitalista, neoliberal, blanco y patriarcal (Porto-Gonçalves, 2009), ha provocado grandes consecuencias, que muchas de las veces, son sometidos a una dinámica de cambios muy críticos, reflejando en cada momento las frustraciones, angustias y desesperados momentos en la que ellos para vivir la vida lo viven en un ambiente envenenado, privado, contaminado, de miedo y de desolación, para los pueblos.

4.5.1. Los avatares de la modernidad: megaproyectos externos o proyectos de muerte.

En lo particular, el impacto del modelo neo extractivista en las comunidades, ejidos, bienes comunales y pueblos afrodescendientes, se observa desde la llegada de agentes externos o prestanombres, sean gubernamentales y privados, al servicio de inversionistas extranjeros, quienes engañan, compran y acaparan las tierras y los bienes naturales de selvas, bosques, montañas, sierras y llanuras (como se vio en el testimonio anterior de Huehuetlan). Este modelo impuesto por los grandes *inversionistas o dueños del capital*, deshumaniza y ha provocado que los países con una riqueza natural, cultural, biocultural y mineral, reciban sin chistar y apliquen políticas públicas neoliberales; de despojo, de violación de los derechos humanos en los pueblos indígenas y campesinos del país. Los inversionistas van en busca de la diversidad biológica, del agua, suelo, aire, de los genes y de los conocimientos culturales. Todo eso configura un botín del despojo a los pueblos (**ver figura 66, 67 y 68**).

En los bienes comunales de Huehuetlán, se realizó sesión informativa sobre la declaratoria del ANP Sierra del Tentzon; a la secretaria del medio ambiente del gobierno de Puebla, se le cuestionó ¿por qué iban a imponer un área protegida y cómo iba a afectar las tierras y los montes de las comunidades?

Cuando vino la señorita Camacho, la del ambiente (la dueña de Africam), le preguntamos por qué nos querían quitar las tierras ejidales y comunales, los montes donde siempre hemos vivido ¿Cómo nos iba a afectar que se hiciera la reserva ecológica?

Nos dijo que nos convenía, porque iba a llegar el desarrollo a las comunidades, iban a traer empleos, con hoteles en el cerro del Tentzon, y tirolesas para la gente, que ya no nos íbamos a ir a trabajar afuera, íbamos a tener escuelas para los niños, que iban a llegar muchas personas a visitarnos.

Se le dijo que si aceptábamos ahora después, si querían imponer una carretera u otra obra del gobierno también lo iban a hacer sin problema. Otra cosa que ocurrió, es que nos engañaron en esa asamblea.

El ingeniero Chucho Galicia, de la Secretaría del ambiente, mostró las listas de asistencia como listas de aprobación, de que estábamos de acuerdo con el ANP. Eso fue mentira, se le reclamó. Él se burló además y se salió con los otros funcionarios. Así fue la disquisición de la reserva. Nos engañaron.

(Dionisio, campesino y ex comisariado; Huajuapán, Huehuetlán, 2013).

Publicidad del Proyecto Cola de lagarto, impulsado por gobierno estatal y empresas (Angélica Tenahua. 04.07.2020).

El desarrollo inmobiliario traerá como beneficios a la comunidad, la generación de empleo, así como la apertura y acceso a servicios. El complejo habitacional abarca alrededor de 221 hectáreas, en las cuales se edificarán 255 residencias de lujo. (Andrés Lobato)



Figura 66. Anuncios del desarrollo inmobiliario Cola de Lagarto en la Mixteca Poblana. A los pies de la Sierra del Tentzon y dentro del ANP.

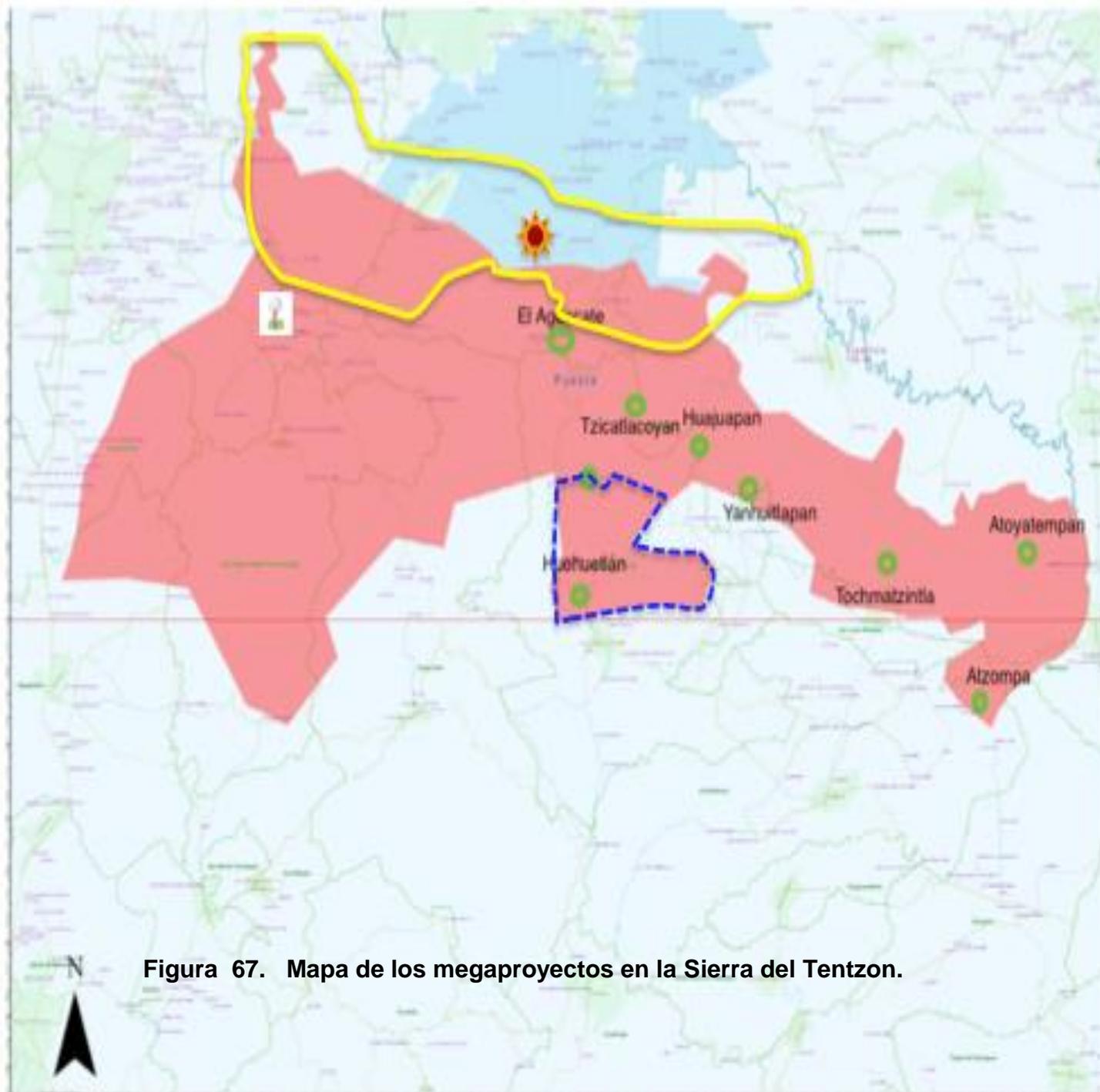
En México, diversas instituciones independientes y académicas han documentado que del año 2012 al año 2019, han sido asesinados **83 defensores del ambiente y el territorio. En periodo de junio 2019 a mayo de 2020, han asesinado a 22 guardianes del territorio y ambientalistas** (Plataforma México 2018; Global Witness, 2019; Cemda, 2019; La Jornada, 2020). El último reporte de CEMDA (2021) menciona 18 personas asesinadas en el año 2020 y otras instituciones identifican el asesinato de 45 personas por sus actividades en defensa del territorio, la vida y el ambiente ⁴³ durante 2019 y 2020 (Todos los Derechos para Todos, 2021). Dicha situación expresa un claro sesgo racial: la mayoría de los asesinatos son contra representantes de pueblos originarios configurándose un infame etnocidio promovido desde el Estado nacional – por complicidad, impunidad y omisión- que pretende acabar con la cultura, sabidurías, pensamiento y modos de vida de miles de Comunidades y Pueblos.

“En nuestro caso sí habrá desarrollo, pero no sabemos si lo veremos, porque no será a corto plazo, ya llevan más de dos años trabajando, y nosotros ya somos grandes de edad”, comenta Margarita Sánchez, pobladora de la inspectoría de San José el Recreo, en el municipio de Atlixco, uno de los puntos donde se llevan a cabo las obras del complejo inmobiliario Cola de Lagarto, el cual abarcará 221 hectáreas y que representa una oportunidad de crecimiento económico para la comunidad, pero también genera temor a una parte de la población debido al impacto ambiental. En la inspectoría atlixquense radican alrededor de 100 habitantes, mientras que en el ejido Flores Magón, zona a donde también se expandirá el desarrollo inmobiliario, conviven alrededor de 120 pobladores, quienes en su mayoría se dedican a las actividades del campo y la ganadería. En dichas comunidades los vecinos se enfrentan a una grave carencia en servicios públicos, pues solo cuentan con energía eléctrica (Tenahua, 2020).

Así en las comunidades se inyecta el miedo, la represión, las amenazas, el asesinato y la destrucción. Ante dicho panorama, por supuesto surgen las defensas y resistencias comunitarias, frente a los megaproyectos de muerte, del crimen organizado y las políticas públicas neo-extractivistas. La Sierra del Tentzon, ahora es foco de interés por diversos motivos, entre ellos, actualmente se encuentran vigentes diversos megaproyectos (**ver figura 40**), entre ellos:

⁴³ <https://www.animalpolitico.com/2021/04/amlo-gobierno-activistas-asesinados-crisis-derechos-humanos/>

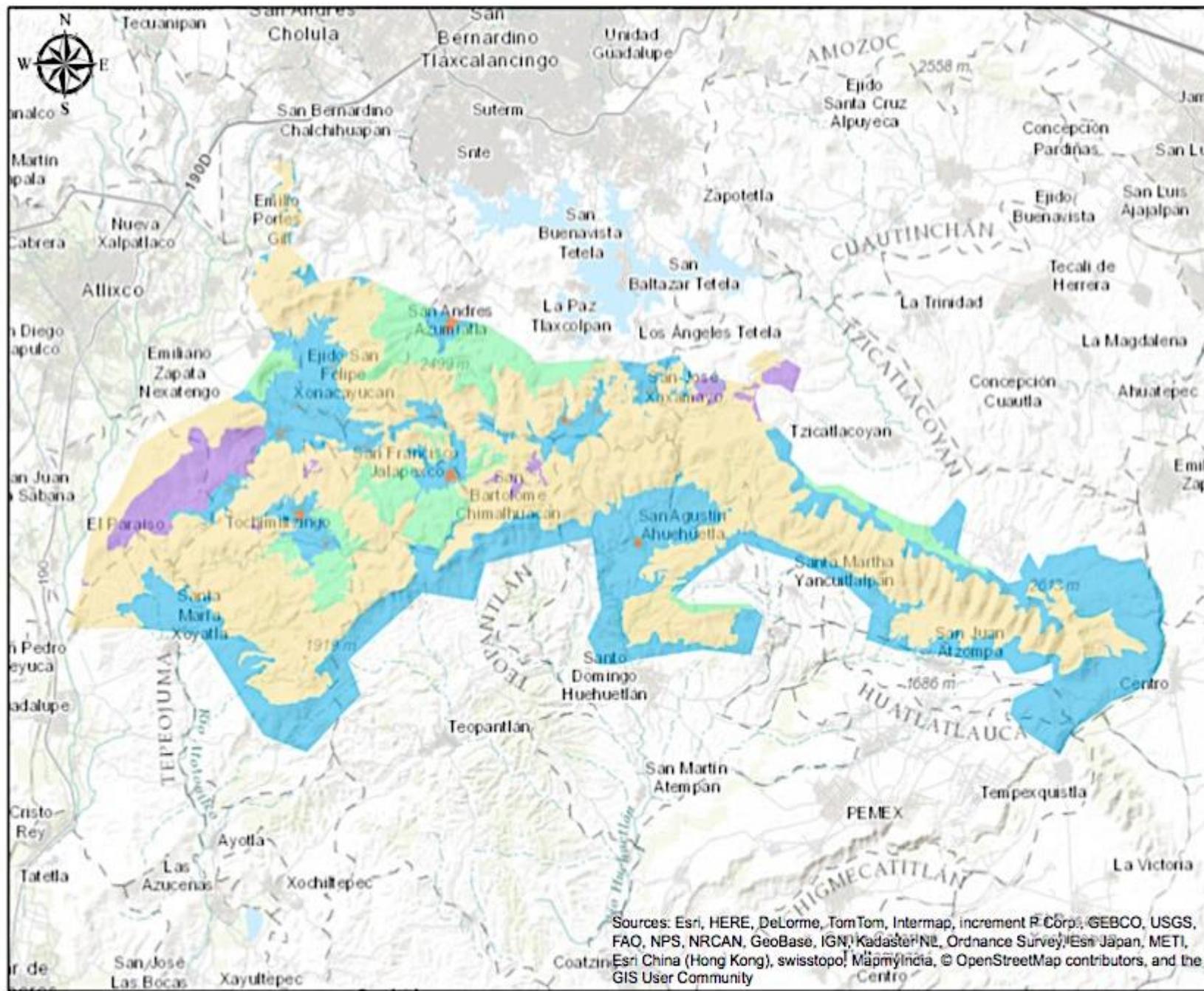
- Imposición de Areas Naturales Protegidas y ambientalismo asociado a empresas trasnacionales
- Empresas mineras Minera Huehuetlan: Tepenene, Santa Martha, San Nicolas,
- Proyectos de inversión inmobiliarias y desarrolladoras de infraestructura (*Africam Safari: Proyecto Aura; Tierra Prometida; Angelopolis, La Vista, Sonata*)
- Militarización y crimen organizado
- Represión e intervención estatal
- Rescate de Valsequillo; Saneamiento de Cuenca Alta del Río Balsas: Atoyac y Zahuapan.
- Proyecto Cola de lagarto y Cristala Lagoons, de capital chileno e israelí., promovidas por el gobierno estatal.



-  Proyectos Comunidades
-  ANP
-  Club de Golf y Centro de Espectáculos Cola de lagarto.
-  La Nueva Ciudad de Puebla y Proyecto Tierra Prometida
-  Proyecto Aura
-  Concesión Australian Minerals

Figura 67. Mapa de los megaproyectos en la Sierra del Tentzon.





PUEBLA

SECRETARÍA DE DESARROLLO RURAL, SUSTENTABILIDAD Y ORDENAMIENTO TERRITORIAL

Simbología

- APROVECHAMIENTO
- APROVECHAMIENTO ESPECIAL
- ASENTAMIENTOS HUMANOS
- NUCLEO
- RESTAURACIÓN

Ubicación Geográfica



Elaborado por:
Dirección de Desarrollo Sustentable de los Recursos Naturales, BIOSIG

Coordinate System:
WGS 1984
UTM Zone 14 N

Projection: Transverser Mercator

Datum: WGS 1984

Escala: 1:268,113

0 2,450 4,900 9,800 14,700 19,600
Meters

Sources: Esri, HERE, DeLorme, TomTom, Intermap, increment P Corp., GEBCO, USGS, FAO, NPS, NRCAN, GeoBase, IGN, Kadaster NL, Ordnance Survey, Esri Japan, METI, Esri China (Hong Kong), swisstopo, MapmyIndia, © OpenStreetMap contributors, and the GIS User Community

Tabla 10. Megaproyectos en la sierra del Tentzon.

Proyecto	Gestores, operadores	Sitio y atributos que impacta	Situaciones de disputa y conflicto	Movilización social
1) Lagoons Country y Corporativo MCH Club: club de golf, playas crsitalinas artificiales y fraccionamiento privado	Empresas inmobiliarias de origen chileno israelí.	Tepeojuma, Atlixco, Huaquechula. Ejidos y biens comunales del Tetzon. Se encuentra en "los pies" de la sierra. Afectará directamente el agua del balneario de Los Ahuehuetes de San Miguel Ayutla.	Playa de 5.5 kilometros, Desarrollo para 1350 condominios. Despojo de terrenos, agua y materiales de la región. Se encuentra dentro de Ipolígo de la ANP.	• Si por ejidos y biens comunales de los alrededores, balnearios comunitarios y habitantes.
2) Centro de Espectáculos y Centro Turístico Cola de lagarto.	Gobierno estatal	En tierras donadas por el Proyecto Cola de lagarto	221 hectáreas. Se encuentra en limites de ANP Sierra del Tentzon, Destrucción de caminos vecinales	• Atlixco, Huaquechula,
3) Cola de Lagarto (inversión de 1000 millones de pesos). para edificar el desarrollo en zona protegida, que se extiende por 132 hectáreas.	URB/PAI: UPA - Arq. Roberto Villarreal ; Golf: Jim Engh Arquitectura: RS/H+C Arquitectos y M/M Para evadir a las autoridades, la obra del club "Cola de Lagarto" cambió de denominación por "Desarrollo Campestre Flores Magón"	• Sur del municipio de Puebla. • Pone en riesgo los encinares de la sierra. Caso de la Calera, quieren hacer "zonas residenciales ecológicas".	Desarrollo Residencial con Golf / 220ha Categoría: Diseño Urbano / Arq Paisaje 222 unidades unifamiliares con superficies de 950 hasta tres mil metros cuadrados, 18 hoyos para un club de golf de clase mundial, dos lagos, una granja solar, club hípico, un centro de conservación e investigación tecnológica, entre otras áreas.	• Municipio de Atlixco. • San Jerónimo Coyula, Trinidad Tepango y Xonacayucan. Movimiento M-18 Puebla
4) Reserva territorial: La Nueva ciudad de Puebla. La Vista Country Club; Africam Safari;	Gobierno estatal; SEBIEN, SEDATU, SEMARNAT Empresarios y políticos poblanos	• Sur del municipio de Puebla. • Pone en riesgo los encinares de la sierra. Caso de la Calera, quieren hacer "zonas residenciales ecológicas".	• Proyecto sin consultar, empieza igual que la reserva territorial Atlixcayotl. Engaño a los campesinos, se les expropio, no se les pago y hoy se vende en dólares el m2. No fue para beneficio social, sino empresarial. • 60 mil hectáreas.	• Asambleas, foros, declaraciones públicas, la gente se opone.
5) Explotación de barita y bentonita en Huehuetlan, en Tziocatlacoyan, Teopantlan (Sierra del tetzon)	Minerra Autlán y Australian Minerals Secretaria de Economía; Gobierno Estatal;	Bienes comunales de Huehuetlan. 1200 hectáreas concesionadas: una a favor de José Humberto canal Castellanos; la primera es la 227402, expediente 107/00226,	• Negativa a estudios de explotación • Asambleas comunitarias bajo presión • Citas y reuniones en oficinas del gobierno del estado para obligar a campesinos a vender negociar	• Asambleas, foros, declaraciones públicas, la gente se opone.

<p>6) Proyecto Valsequillo. Puerto Aura; Africam Sadari.: Un malecón, un club de vela, zonas residenciales, centros de convenciones, hoteles, restaurantes, un foro al aire libre y espacios propicios para el desarrollo de actividades náuticas.</p>	<p>Gobierno Federal: SEMARNAT, IPN; Marín, Kamel Nacif, otros políticos funcionarios. Fideicomiso Empresas El proyecto inmobiliario es desarrollado por Pedro Galván, hombre de todas las confianzas del Secretario de Finanzas, Gerardo Pérez Salazar.</p>	<p>Presa de Valsequillo y tierras adyacentes Sur del municipio de Puebla: Ejido de Azumiatla. 8 mil 323 millones de pesos y abarcará una superficie de 10 mil 481 hectáreas.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Despojo de tierras comunales • Enfrentamientos intercomunitarios por especulación de terrenos • Invasión de tierras promovidas por grupos afines al gobierno 	<p>No hay un actor o movilización visible, hasta ahora Frente de Pueblos en defensa de la Tierra y el agua, Puebla y Tlaxcala.</p>
<p>7) Proyecto Tierra prometida. 60000 hectáreas involucradas</p>	<p>Amy Camacho (difunta) . Sin embargo siguen vivos los personajes e inmobiliarias que lo impulsaban desde la SSAOT del gobierno del estado de Puebla</p>	<p>Varios municipios de la Sierra, sino no es que todos. Atlixco, Puebla, Tzicatlacoyan Atoyatempan Cauhtinchan Tecali</p>	<ul style="list-style-type: none"> • La dueña de africam Safafria es la actual secretaria del ambiente en el gobierno estatal, creando una situación de conflicto de intereses. • Compra venta de terrenos comunales por parte de empresas asociadas a la dueña de Africam Safari. 	<p>No hay un actor o movilización visible, hasta ahora. Fideicomiso Empresas</p>
<p>8) Área natural protegida Sierra del Tentzon</p>	<p>(SMRN, 2009-2011). Secretaria es dueña de Africam Safari, siempre ha tenido interés en la sierra.</p>	<p>Sur del municipio de Puebla y 15 municipios de la sierra.</p>	<p>ANP con decreto estatal Se pretende hacer un decreto, pero no se tiene el estudio, no se tiene la poligonal, no se ha consultado. Es una medida política nada más.</p>	<p>Beneficiarios</p>

Fuentes: 1) <https://www.crystal-lagoons.com/es/proyectos-inmobiliarios/> ; <https://obras.expansion.mx/construccion/2016/08/30/crystal-lagoons-construira-1350-condominios-residenciales-en-puebla>

2) <https://www.e-consulta.com/nota/2020-03-02/gobierno/en-marcha-centro-ecoturistico-en-cola-de-lagarto-barbosa>

Cola de Lagarto, campo Mítico <https://www.coladelagarto.com/> ; <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/club-de-golf-cola-de-lagarto-atlixco/>

3) Cabrera, L. y Delgado J., (2019). "Sector inmobiliario y estructura urbana en la ciudad de Puebla, 1900-2010". Secuencia (103), enero-abril, 2019: e-1512 doi: 10.18234/secuencia.v0i103.1512.

4) Africam Safari Sociedad Anónima de Capital Variable, (2008), Proyecto Tierra Prometida. Puebla (disco compacto).

5) Secretaria de Economía, Concesión Minera No. 107/00226 a nombre de José Humberto Castellanos.

<https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/temen-en-huehuetlan-que-se-hagan-efectivas-concesiones-para-extraer-oro/>

<http://www.e-consulta.com/nota/2018-03-08/medio-ambiente/concesiones-mineras-aumentan-31-en-puebla-durante-1-ano> 6)

<https://www.skyscrapercity.com/threads/valsequillo-puerto-aura.477779/>

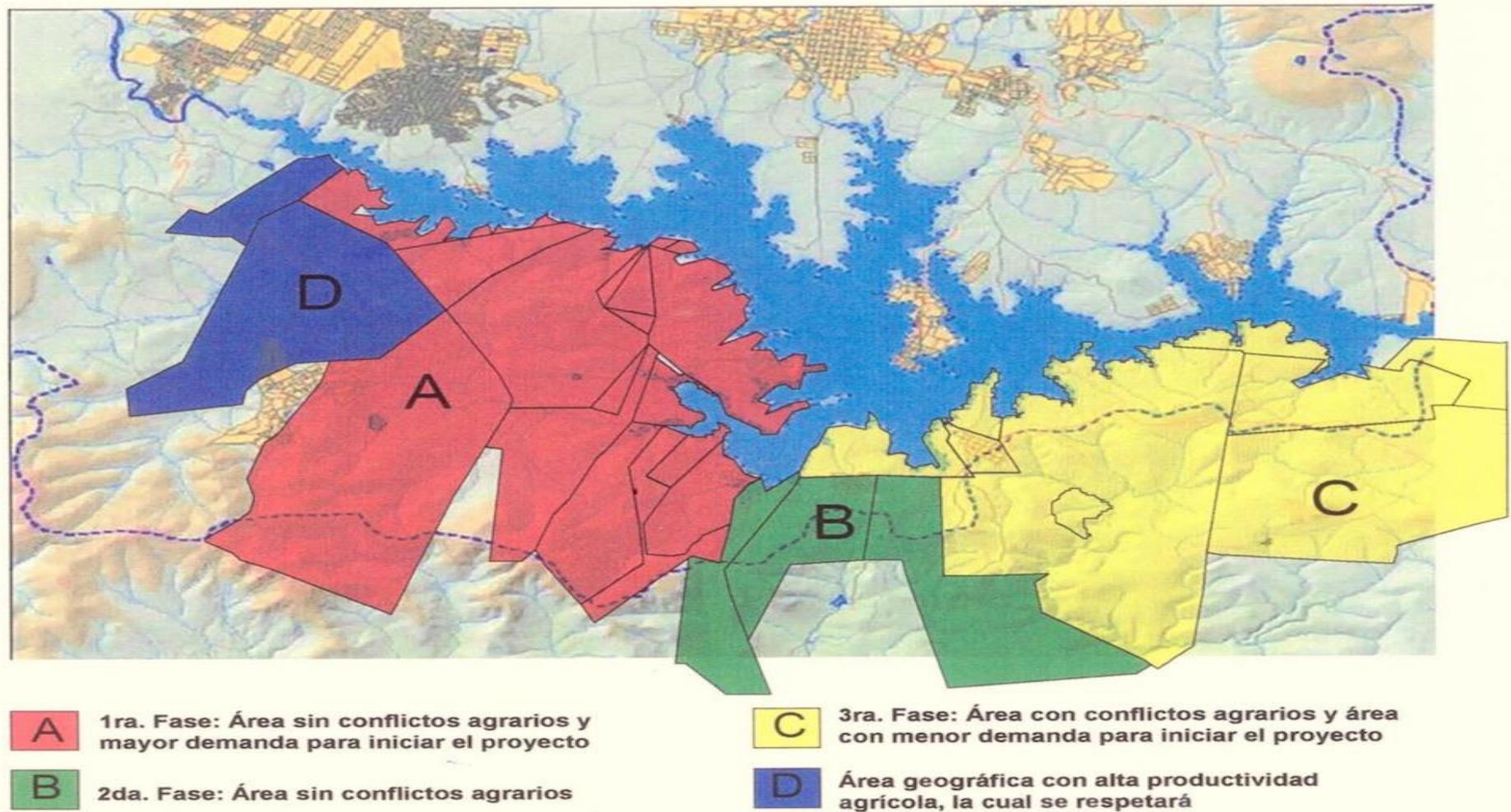


Figura 68 Proyecto Tierra prometida. African Safari SA de CV. (2009). Plan de desarrollo inmobiliario. Apropiación de tierras para proyecto ecológicos inmobiliarios, sustentables. Programa de Compra de tierras. Acaparamiento, desinformación y engaños para adquirir tierras.

4.5.2. Expresión territorial del movimiento social: cuidado, defensa y resistencias *en, con y desde el territorio*

Los párrafos anteriores develan el acercamiento a la construcción y apropiación del territorio desde una epistemología otra. Una mirada del mundo, del ser y estar que se llega de la memoria social política y contemporánea para proyectarse en el presente. Dando cuenta de la imanencia de un territorio dinámico, en movimiento social que resignifica su estadia en este mundo, que hace necesario su reconocimiento como sujetos de derecho en un Estado plurinacional. Frente a las disputas y conflictos por el territorio que provocan los megaproyectos, desde los territorios comunitarios se generan alternativas, por lo que se especializan las resistencias y alternativas, por ejemplo: en los procesos identitarios derivados de la apropiación cultural y social del espacio y en la revalorización del “espacio natural” y sus recursos estratégicos presentes (suelo, agua, flora y fauna). En el cuadro siguiente se expone de manera resumida aquellos proyectos y situaciones con implicaciones en el territorio.

Cabe mencionar que ante la movilización y protesta social, la respuesta del gobierno en turno ha sido criminalizar, encarcelar, reprimir con sus cuerpos de seguridad. Durante los últimos años, el ejercito y diversas corporaciones policiacas han intervenido intensamente en las comunidades violentando, hostigando y amenazando a sus pobladores. Los casos mas preocupantes se presentaron en Azumiatla, Tochmatzintla y Huehuetlán, En el primer caso la policía reprimió en la plaza pública el 25 de abril de 2009, encarcelando a más de 40 personas porque protestaban por el trazo de una carretera en sus terrenos. En la segunda comunidad, la policía y el ejercito de manera periódica asisten e intimidan a sus pobladores, actualmente el comisariado ejidal se encuentra preso acusado de delitos no comprobados. En el último caso, ya son varios los presidentes municipales, secuestrados y asesinados. La respuesta del Estado, es que se encuentran ligados a actividades ilícitas.

La Sierra del Tentzon en tensión
¿Conflictos y disputas por los territorios y las territorialidades?

Atlixco Huaquechula, Cola de lagarto

Ejidatarios de comunidades de San Jerónimo Coyula, San Felipe Xonacayucan y La Pastoría denunciaron que reiniciaron los trabajos de construcción en el Club de Golf “Cola de Lagarto”, a pesar que no cuentan con los permisos de construcción que libera el ayuntamiento de Atlixco. Revelaron que maquinaria pesada y camiones de volteos, custodiados con personal de seguridad armada, ingresan todos los días con materiales a la zona del montículo, el principal acceso de lo que será el residencial más exclusivo del estado de Puebla. El tránsito de varios vehículos deja una estela de polvo que puede apreciarse a kilómetros de distancia, pues la obra se realiza sobre la ladera del Cerro del Tentzo, Área Natural Protegida. A casi dos años de estar detenido los trabajos, los lugareños dijeron que han solicitado información a las autoridades municipales para conocer de la actual situación, sin embargo, refirieron que el gobierno sostiene que no otorgó permisos de construcción a la inmobiliaria. A estas alturas, reclamaron que dejaron de confiar en las autoridades locales, que han permitido la instalación de otros proyectos que ponen en riesgo la vida de las comunidades, como el Gasoducto Morelos, que atraviesa Xonacayucan. Los campesinos expusieron que ya no pueden transitar por el cerro debido a que hay un dispositivo de seguridad que impide el ingreso a los terrenos, donde anteriormente pastaban vacas y ovejas. En el camino principal, según los declarantes, los uniformados atraviesan una camioneta particular con seguridad armada, filtro infranqueable para acceder al cerro.

Para intentar evadir las autoridades, la obra del club “Cola de Lagarto” cambió de denominación por “Desarrollo Campestre Flores Magón” para edificar el desarrollo en zona protegida, que se extiende por 132 hectáreas. Los entrevistados dijeron que el tránsito continuo de maquinaria de trabajo en el proyecto inmobiliario “Cola de Lagarto” ahuyentó a la fauna local, como venado, gato montés y jabalís, pues los obliga a desplazarse a lugares más seguras. Destacaron que el Tentzo cuenta con 53 especies de aves, 21 de reptiles, 18 de mamíferos y 91 especies de plantas medicinales.

En el inicio de su administración, el ex gobernador Rafael Moreno Valle declaró Zona Natural Protegida a la Sierra del Tentzo, y en el último año de su mandato también permitió la entrada de la Iniciativa Privada para edificar el residencial. De acuerdo con activistas opositores al proyecto “Cola de Lagarto” contará con un campo de golf con 18 hoyos, una casa club, lagos, un conjunto habitacional de 222 residencias. A inicio de año, la constructora Promotora Cola de Lagarto S.A de C.V solicitó a la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) el cambio de uso de suelo para 59.34 hectáreas, de un total de 132. Organizaciones sociales y colectivos -agrupados en el Movimiento M-18 Puebla- se pronunciaron contra la instalación del exclusivo Club de

Golf, tras advertir que el gobierno estatal buscará liberar los permisos necesarios ante la posibilidad de que el Partido Acción Nacional (PAN), deje de gobernar en Puebla. A pesar de la serie de inconformidades que ha generado entre ejidatarios y comuneros de los pueblos de Atlixco, los activistas señalaron que el gobierno del estado y el municipio de Atlixco facilita las condiciones para que en Puebla se instale el residencial.

En ese sentido, se opusieron de manera categórica al proyecto que atenta contra las tierras de cultivo, la producción de alimentos y la vida comunitaria de esta región, que cuenta con una de las tierras más fértiles de la entidad poblana. Exigieron a las autoridades de los tres órdenes de gobierno la consulta a los pueblos originarios afectados, como San Jerónimo Coyula, Trinidad Tepango y San Felipe Xonacayucan. Además demandaron se haga pública la información sobre este proyecto inmobiliario, así como su Manifiesto de Impacto Ambiental.

Por decreto presidencial, la Sierra del Tentzo fue declarada Área Natural Protegida en mayo de 2011, por la biodiversidad de la zona que comprende 57 mil 785 hectáreas distribuidas en 13 municipios, con la intención de iniciar el rescate de su flora y fauna. Al final, expusieron que según un estudio del Instituto Geológico y Minero de España se requiere de mil 500 y 2 mil metros cúbicos al día de agua, para dar mantenimiento a un campo de golf de 18 hoyos, lo cual es equivalente al consumo anual de una población entre 150 mil y 200 mil habitantes.

(Yadira Llaven, 2018 ⁴⁴)

Azumiatla

A 10 años de la represión de Mario Marín, en Azumiatla le piden a Barbosa haga justicia.

Campesinos de la junta auxiliar de San Andrés Azumiatla, que fueron encarcelados por oponerse al despojo de sus tierras ejidales que ahora colindan con el residencial Lomas de Angelópolis, solicitaron al gobernador electo Luis Miguel Barbosa Huerta se revise su situación legal y se haga justicia. Dos de los ejidatarios fallecieron en la cárcel porque la autoridad les negó la libertad.

Estamos firmando y firmando y no nos dicen para cuándo quedaremos libres; una persona de nombre Martín Tomé Villalba nos quitó nuestras tierras, es un empresario dedicado a sacar piedra. Queremos recuperar las 520 hectáreas de las que fuimos despojados, y exigimos indemnización por estos 10 años que dejamos de cultivar maíz, así como castigo a los responsables.

En el sexenio del priista Mario Marín Torres fueron detenidos de manera violenta y arbitraria, incluido un menor de edad y una embarazada, que se opusieron a entregar sus predios.

⁴⁴ <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/club-de-golf-cola-de-lagarto-atlixco/>

La CDH de Puebla les pidieron que entregaran los documentos de propiedad de las tierras, para después engañarlos. “En Derechos Humanos nos pidieron los papeles y nos dijeron que éramos los verdaderos dueños, pero nos engañaron”...

En las tierras que eran propiedad de varios campesinos, inicialmente se iba a construir una carretera. Después, refirió pasó a manos del empresario Martín Tomé, dueño de la empresa Triturados Basálticos.

(Emigdio Santamaría Orta, La Jornada de oriente, 2020).

La agresión a Azumiatla

La madrugada del 25 de abril de 2009, medio millar de policías ingresó de manera violenta a la comunidad de San Andrés Azumiatla, perteneciente a la ciudad de Puebla, y se enfrentó contra los pobladores para rescatar a cuatro topógrafos retenidos, quienes eran amenazados con ser linchados. Lo anterior, debido a la oposición de los campesinos a la construcción de una carretera que nunca se les consultó, de acuerdo con la averiguación previa número 301/2009 de la Dirección Metropolitana Sur.

Aunque agentes y pobladores intercambiaron disparos de armas de fuego no hubo heridos de bala; sin embargo, dos camionetas de la SCT fueron quemadas por jóvenes y decenas de lugareños fueron golpeados y heridos con macanas; algunos quedaron bañados, literalmente, en sangre. Un jefe de grupo de la Policía Judicial, Rubén Ramírez Hernández, sufrió un infarto tras el enfrentamiento el cual terminó por causarle la muerte. Esa ocasión, la entonces alcalde Blanca Alcalá Ruiz repuso que la carretera “es un proyecto estatal y por ello corresponde al gobierno de Mario Marín resolver los conflictos que ocasiona”.

El viernes 24 de abril, dos trabajadores de las empresas Gerlus y Proicot realizaron algunas mediciones como parte de las obras de ampliación de la Avenida 11 Sur a la comunidad de Santa Clara Ocoyucan; llegaron hasta un predio y fueron retenidos por los integrantes del Comité de Vigilancia ejidal de San Andrés Azumiatla que realizaba rondines para evitar nuevas invasiones. Por la tarde, pobladores exigieron que los retenidos fueran sacados de la presidencia auxiliar y rociados con gasolina en la plaza pública de este lugar. Fue entonces que a la 1 de la madrugada del sábado 25 de abril ingresó la policía estatal y municipal para rescatar a los topógrafos, en un enfrentamiento contra los ejidatarios que por fortuna no dejó resultados funestos.

(Yadira Yave, La Jornada de Oriente, 2020)

Detención de 17 personas de la comunidad indígena náhuatl de San Andrés Azumiatla. decidió promover un juicio de reconocimiento, titulación y restitución de sus bienes comunales ante en el Tribunal Unitario Agrario Num. 47, radicado en la ciudad de Puebla y que abarca 1800 hectáreas que se encuentran al sur de la ciudad de Puebla, de las cuales, cerca de 800 hectáreas han sido despojados por empresarios inmobiliarios en contubernio con notarios, funcionarios entre los cuales se encuentran Kamel Nacif, Carlos Grajales, Pacheco Pensado. A pesar de que estos han sido denunciados ante el gobierno del estado, gozan de total impunidad. Al mismo tiempo, el

gobierno del estado ha iniciado el Proyecto Aura, la construcción del arco oriente y pretende continuar con el arco norte y el arco poniente de la ciudad de Puebla, cuyas vialidades significan entregar a los empresarios terrenos que expropiará, y ha amenazado realizarlos a costa de lo que sea, lo cual se suma a los proyectos de crecimiento de la ciudad, a la destrucción de las zonas agrícolas y a incrementar las necesidades de servicios, sin ninguna planificación y a los cuales implicarán el saqueo irracional del agua. Estos despojos se suman a los realizados para el proyecto "Angelópolis, el periférico "ecológico" a parques y corredores industriales, fraccionamientos, empresas de servicios, que han significado grandes negocios de empresarios y funcionarios estatales.

El pasado viernes 24 de abril, el gobierno del estado instrumentó una provocación al pueblo de San Andrés Azumiatla. Esta comunidad es una parte principal del movimiento que se opone a los proyectos carreteros e inmobiliarios en ésta zona metropolitana de Puebla y que se suma a los proyectos de los arcos norte y poniente de la ciudad de Puebla. Las personas que han sido detenidas por el gobierno, no participaron en hechos de violencia, son pobladores que transitaban e inermes no pudieron oponerse a esta detención. Ahora el gobierno los presenta como agresores. Esta agresión a los comuneros de San Andrés Azumiatla, es el inicio de un conjunto de agresiones contra el movimiento regional en defensa del agua y de la tierra.

(Frente de los Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua de Puebla y Tlaxcala, Abril 2008)

Tochmatzintla, Huatlatlauca, Puebla. (26.03. 2009)



Tres elementos de la Policía Judicial de Puebla y cinco agentes municipales de Huatlatlauca estuvieron a punto de ser linchados por más de 50 pobladores de la comunidad de Tochmatzintla, ubicada en esa demarcación, a unos 100 kilómetros de la capital de Puebla, en la zona central del estado... Los judiciales llegaron la noche del miércoles a Tochmatzintla para aprehender a Antonio Cuautle Cuautle, Luis Ximelio Quizéhuatl y Cayetano Xinello Mendoza, acusados de golpear a Ernesto Aguilar Cuautle. De acuerdo con vecinos, minutos antes de las 18 horas se escucharon siete disparos, lo que provocó alarma. Rolando Arnulfo Herrera Bravo, José Antonio Herrera Díaz y el comisario ejidal, Gregorio Herrera Mendoza, espectadores de un jaripeo que congregó a más de 3 mil personas, resultaron heridos... Habitantes de Tochmatzintla capturaron a los policías y los encerraron en la cárcel alrededor de las 19 horas. Los habitantes amagaron en más de dos ocasiones con lincharlos por atacar a la población, pero finalmente pidieron la intervención de la PGR para entregar a los oficiales y devolver las armas de fuego que les quitaron, entre ellas cuatro escopetas calibre 12, tres pistolas calibre 38 y tres revólveres. Durante la noche del miércoles, los habitantes recibieron amenazas e insultos de más de 150 agentes judiciales PJ y de la Secretaría de Seguridad Pública (SSP) estatal que llegaron a Tochmatzintla. Los lugareños amagaron con responder con disparos si los judiciales intentaban llevarse a los detenidos. Casi a las 3 de la mañana del jueves, el agente del Ministerio Público Federal Jacinto Molina Vélez y tres integrantes de la AFI llegaron a Tochmatzintla para rescatar a los detenidos, pero los pobladores se negaron a entregarlos hasta que estuviera un abogado presente. La liberación se realizó a las 12:30 horas del jueves, una vez que la PGR, AFI, la policía judicial y la Secretaría de Gobernación de Puebla se comprometieron a investigar.

<https://www.jornada.com.mx/2009/03/27/estados/033n1est>

Dos personas fueron asesinadas a tiros y otras tres resultaron heridas por impacto de arma de fuego... a las 9 horas de ayer domingo ocurrió el ataque armado en la junta auxiliar de Tochmatzintla. Al punto acudieron policías municipales y estatales, quienes confirmaron que había cinco personas heridas de bala, por lo que paramédicos los valoraron y reportaron que dos de ellos fallecieron. El resto de los heridos fue llevado a hospitales de la zona para recibir atención médica especializada. Los primeros reportes indicaron que los responsables fueron cinco sujetos que portaban armas de fuego de grueso calibre y escaparon en una camioneta tipo Ford Explorer (17.02.2021).

<https://elpopular.mx/secciones/seguridad/2019/02/17/dos-muertos-y-tres-heridos-por-balacera-en-huatlatlauca>

Tochmatzintla: “la agresión del 25 de marzo nos duele en el corazón”

El 25 de marzo de 2009, la comunidad de Tochmatzintla fue amagada y herida con armas de fuego en el día principal de las festividades en honor a la Virgen de la Encarnación¹. El ataque fue perpetrado por agentes judiciales del estado y con el apoyo de policías municipales, quienes alegaban que hacían valer una orden de aprehensión que no llevaban, por cierto, en contra de uno de los vecinos de la comunidad. El saldo fue tres heridos de bala y decenas de personas golpeadas; en el momento de la balacera en el jarpeo se encontraban más de 2 mil personas, en su mayoría mujeres y niños. La gente del pueblo respondió de manera colectiva, se detuvo a los tres agresores de la Policía Judicial y a cinco de la Policía Municipal, que fueron liberados al día siguiente mediante un convenio con las autoridades federales y estatales. Éstas desconocen ahora el convenio y amenazan con detenciones y mayor represión.

El día 25 es un día sagrado para los tochmatzintlaneros, porque se celebran en la comunidad las fiestas patronales y porque representa el tiempo de compartir los alimentos, de comunión, de reunir a los amigos y a la familia con su tierra, con su pueblo y sus costumbres. La celebración dura varios días; llegan vecinos de las poblaciones aledañas y de la ciudades de Puebla y de México. Representa el reencuentro de sus migrantes, que regresan desde el norte y sur del país, con su cultura nahua de la Mixteca

poblana.

Tochmatzintla es una comunidad indígena y campesina que en el momento de la agresión se encontraba en las celebraciones del día más sagrado, fue por lo tanto agredida en su dignidad, cosmovisión, trabajo, organización y bienes materiales. El resultado fue una confrontación que pudo tener mayores consecuencias, debido al contexto mismo de una celebración religiosa y festiva con alta concentración de personas.

Durante los momentos difíciles que se vivieron, en la detención y posterior resguardo de los policías en la cárcel de Tochmatzintla, la gente expresó un conjunto de valores y actitudes basados precisamente en la cultura y organización comunitaria, entre ellas destaca:

- La cordura para no linchar o dañar físicamente a los agentes retenidos, porque fueron resguardados, a pesar de todo el daño que hicieron.
- El mantenimiento y respeto a sus instituciones y sistema de cargos comunitarios; quedó demostrado que mediante las mayorías es posible reorganizarse y tomar acuerdos por consenso, acuerdos que se respetan.
- La unión y organización en torno a los acontecimientos, con mujeres y hombres que resguardaron y alimentaron a quienes vigilaban el pueblo, durante esas largas horas.
- La solidaridad de vecinos y personas que

se encontraban en la fiesta para acompañar los festejos.

- El refugio en sus creencias y forma de vida, al atribuir a la patrona Virgen de Encarnación el milagro de “salir vivos de balacera”.
 - La reivindicación del origen étnico, agudados todos en la identidad nahua de Mixteca, “que sabemos trabajar, son gente de respeto, pacíficos”, situar frente al gobierno de los tres niveles la pregunta: “¿Por qué vinieron a agredirnos, por qué nos han atacado de esta manera y en el día de la Virgen, por qué?”
- Por el contrario, lo que se escuchó y vivió por parte de las diferentes autoridades estatales que intervinieron fue encabezado por todo un conjunto de expresiones verbales y físicas que muestran aún en estos tiempos la permanencia de odios, prejuicios y desconocimiento de raíces y origen mismo de este país. Lo grave que tal actitud se manifiesta desde los agentes pasando por el director de la Judicial del estado hasta el procurador que amenaza a los vecinos no procede a investigar a los policías que violaron la fiesta.

El daño fue a todo el pueblo, ofendido de manera tan irresponsable e irrespetuosa. Indígenas, mixtecos, si, trabajadores, y ahí están las obras realizadas para constatarlo. Gente de paciencia, gente de palabra, que no es agresiva, violentada de la cabeza (como les dijeron), ni ar-

Tochmatzintla y Azumiatiatla:

la defensa de los bienes biológicos colectivos en la Sierra del Tenzon

Por David Jiménez*

Al igual que diversas localidades ubicadas en la Sierra del Tenzon, las poblaciones de Tochmatzintla (Huatlatlauca) y Azumiatiatla (Puebla) comparten un origen pluriétnico, a partir de las culturas nahua, mixteca y popoloca. También comparten la organización y la apropiación social del territorio y sus paisajes, expresadas en prácticas y relaciones simbólicas particulares con su entorno natural, que es la síntesis de lo que hoy reconocemos como la Memoria Biocultural. Dicha memoria es triple: “genética, lingüística y cognitiva, expresada en variedad de genes, lenguas y conocimiento y sabidurías, hoy alojada y representada en y por los pueblos tradicionales e indígenas del mundo”, para el establecimiento de medidas concretas de restauración, conservación, acceso, control, uso y aprovechamiento de los bienes/recursos biológico colectivos, a partir de acuerdos comunitarios.

Actualmente el paisaje de la Sierra del Tenzon se encuentra en una alarmante situación de fragilidad y permanente tensión socioambiental, provocados por múltiples factores internos (fragmentación de la organización social comunitaria, erosión histórica, tala clandestina, cacería furtiva y contaminación con desechos sólidos) y externos (explotaciones mineras, aumento de los desarrollos inmobiliarios —Tierra Prometida, Nueva Ciudad de Puebla, Proyecto Aura— con especulación, despojo de terrenos y proyectos de turismo convencional). Dicha situación es atizada por la participación de diversas entidades privadas y de gobierno, que realizan proyectos de planificación urbana/ecológica en los que predomina el enfoque por las variables económicas, administrativas, políticas y técnicas, que limitan el involucramiento y consulta a la población afectada.

Los pueblos de Tochmatzintla y Azumiatiatla en fechas recientes fueron intervenidos y violentados por la fuerza pública (25 de marzo y 25 de abril, respectivamente), con saldo de varios encarcelados y heridos de gravedad. De manera superficial y simplona, las autoridades quieren tratar los conflictos como asuntos estrictamente judiciales. No lo son, para nada. En ambas comunidades el telón de fondo es la disputa por cientos y miles de hectáreas con presencia de bienes y recursos colectivos de vital importancia para dichos pueblos: manantiales, pozos de agua, arroyos, montes con leña, medicina y madera, minerales (yeso, bentonita, magnesio, mármol) y tierras planas. Además representan ecosistemas únicos del centro de México, como son los encina-

res templados y tropicales, matorrales espinosos, selva baja caducifolia e importantes áreas para la agricultura.

El año pasado el territorio de Azumiatiatla fue fragmentado por el despojo de 800 hectáreas por empresarios inmobiliarios en contubernio con personajes de la política poblana. Ahora se pretende el despojo de más terreno para la apertura de una carretera que comunique a la ciudad de Puebla con otros municipios del sur. En Tochmatzintla se tiene la posesión legal de mil 238 hectáreas como bienes comunales, pertenecientes a 194 comuneros. Durante las campañas políticas pasadas, grupos políticos afines al Partido Revolucionario Institucional promovieron el voto comprometiendo la repartición de las tierras de la Sierra del Tenzon, entre ellas los bienes comunales de Tochmatzintla.

En las respuestas a dichos conflictos, la clase política gobernante expresa una actitud racista y discriminatoria de la cultura y las instituciones comunitarias, y continúa con burlas, engaños y amenazas de mayor represión. La pretensión de solucionar con la intervención policiaca problemas de índole laboral, político, social y cultural, mediante la criminalización de los involucrados, sólo busca escarmentar a la manera del síndrome de Atenco: “romperles la madre a estos pinches indios”. No importa que se ofenda y agravie a pueblos y culturas, cuyos valores y principios son otros, ahí la agre-

sión abarca a toda una colectividad, no solamente a individuos.

Con los últimos acontecimientos de agresión a los pueblos de Tochmatzintla y Azumiatiatla se expresan de manera cruda y violenta las consecuencias de la ideología de la modernidad y globalización económica que predomina en los gobernantes. En los mecanismos de privatización, mercantilización y cientificación de los bienes biológicos colectivos (agua, tierra, diversidad biológica) se observa la huella de la lógica modernizante que ha alterado los procesos físico-biológicos, trasladándolos de la “lógica natural” a la “lógica del lucro”, que desata intensas transformaciones del paisaje. Específicamente con el acelerado proceso de deterioro ambiental, explotación y destrucción de los recursos naturales mediante desarrollos urbanos, la especulación inmobiliaria y el despojo de tierras, la obtención de ganancias en el corto plazo con explotaciones mineras. Todo lo anterior sólo genera mayor exclusión, desigualdad, marginación y desarticulación social.

Finalmente, el paisaje de la sierra es el escenario donde se confrontan visiones opuestas, por una parte, la naturaleza se impregna de criterios estrictamente de intercambio monetario-mercantil y, por otra, se reconoce la cosmovisión, vida cotidiana y reproducción social de las comunidades campesinas e indígenas. De ahí que las respuestas de solución que emanan desde el gobierno deben considerar la identidad cultural y organizativa propia, así como el respeto y reconocimiento a la relación simbólica y material del territorio y sus paisajes.

Lo ocurrido en Tochmatzintla y en Azumiatiatla, así como en otros puntos de la geografía poblana (Tlapanalá, Jolalpan, Coronango, Tlacotepec de Benito Juárez, Atoyatempa) debe ser tomado como un urgente llamado de atención para los gobernantes, que habrán de observar la desconfianza e incredulidad hacia el sistema de impartición de justicia poblano (mexicano), “...esta situación coloca a los ciudadanos para ejercer su propia ley o en su caso administrar la venganza... Las autoridades deben tener absoluta claridad de que cuando los ciudadanos buscan hacer justicia por propia mano es porque no la están encontrado en los cauces institucionales... Tienen necesariamente que ver su papel en la generación de confianza, y eso pasa por quienes hacen las leyes y por quienes las aplican, porque las instituciones de justicia no están funcionando... Es necesario que sean revisados a fondo los cuerpos policíacos de todo el país, porque se ha demostrado que algunos integrantes de éstos participan en secuestros u otro tipo de delitos”.

* Maestro en Desarrollo Rural por la UAM-Xochimilco

“¿Quién los mandó? ¿Cuánto les pagaron? ¿A quiénes iban a matar? Nosotros no vamos a hacer desrozos ni pendejadas. ¿Por qué lo hicieron? Ya sabían lo que iba a pasar, dañarnos a todos en nuestra casa, en nuestra celebración a la virgencita, ¿por qué?”



• David Jiménez

Nota

¹ Emilio Álvarez Icaza, “El caso de Tlapanalá muestra la desconfianza que existe hacia la Policía”, en *La Jornada de Oriente*, 19 de agosto de 2008.

En la Sierra del Tenzon “el día no me espera, el día se va”

En este capítulo se ha mostrado las diferentes dimensiones, escalas, elementos y procesos que dan cuenta del mantenimiento y vigencia de un territorio de vida, un territorio en movimiento. mediante las narrativas históricas y contemporáneas se muestra, recupera y visibiliza el complejo geosimbólico de la Sierra del Tenzon. Un territorio en su multidimensionalidad e integralidad: histórico, simbólico, sagrado, espiritual y también productivo. Un territorio de los actores sociales, sus proyectos e iniciativas productivas; donde también hay disputas y conflictos por el territorio y a la vez el cuidado y la defensa son promovidas o guiadas por la idea misma que se tiene del territorio, es decir, *se moviliza el complejo geosimbólico* en su dimensión afectiva y espiritual, que evidencian conocimientos, prácticas y narrativas interconectadas, en tanto formas de reexistencia y re-existencia, más respetuosa y no explotadora o abusiva.

La Sierra del Tenzon es un territorio que muestra la especificidad de las relaciones con el espacio, dadas por la valoración de una visión integrada que no busca fragmentar las dimensiones económicas, culturales, políticas y naturales del espacio geográfico, sino que restablece la unidad y articulaciones al considerar las bases ecológicas en sí mismas, fundamentales para la reproducción de los pueblos y comunidades y, más ampliamente, de la vida humana en su conjunto (Haesbaert, 2020). En síntesis, son territorios configurados, contruidos y apropiados durante largos procesos de organización, uso y defensa. Paradojicamente la intervención mas agresión y amenazas a los territorios, lo han hecho visibles, las formas de vida invisibles ahora emergen para expresarse por la necesidad por defender las formas de vida presentes en el territorio.

Por otra parte, también se mostró como la sierra se encuentra sometida a diferentes procesos de transformación rural, producto de la agudización del actual sistema neoliberal extractivista: “dispersión, asilamiento, marginación, explotación, provocada por desarrollos inmobiliarios, ANP’s, rurismo, infraestructura urbana, megaminería, infraestructura. Dichos procesos expresan la disputa de un modelo económico depredador de las comunidades, su territorio y sus recursos naturales. Lo anterior cabe resaltar, frente a formas indígenas y campesinas que se sustentan en la historia, en una cosmovisión y en relaciones diferentes con la naturaleza.

Finalmente, también son evidentes las diversas representaciones y sentidos del territorio: las disputas y conflictos por el territorio: disputas, negociación, resistencia, en el marco de intensas relaciones de poder, dominación y explotación del espacio y sus recursos. Desde una mirada propia, de quienes viven en la sierra hasta las nuevas formas y mecanismos de ocupación y extracción de plusvalía (acumulación por despojo), las miradas románticas del paisaje, así como el uso para disfrute y usufructo por parte de actores externos. etc.

CAPITULO V

***Construcción, apropiación y re-apropiación del
territorio: reflexión crítica de las narrativas,
testimoniales y prácticas territoriales en la Sierra del
Tentzon***

Esquema conceptual de la tesis



CAPITULO V

Construcción, apropiación y re-apropiación del territorio: análisis de las narrativas, testimoniales y prácticas territoriales en la Sierra del Tentzon

El objetivo planteado en este capítulo, explora sobre la geopolítica del conocimiento territorial y las diversas formas y configuraciones del territorio, es decir, en la comprensión de las geo-grafías concretas y de los actores sociales, como creadores y usuarios del territorio. Se inicia con la reflexión en el contexto disciplinar, epistémico diverso y dinámico, que dialoga con otros enfoques provenientes de espacios no insitucionalizados, disciplinarios o de centros de investigación, y que posiciona otros lugares otros de enunciación, es decir, a partir de prácticas y conocimientos desde los movimientos socioterritorializados. En la primera parte se reflexiona sobre los argumentos teórico-conceptuales para establecer los pormenores de la geopolítica del conocimiento territorial y elementos para decolonizar su aproximación y estudio. En es esentido se plantea como un enfoque integrador, tratando de establecer los vínculos materiales en interacción con los elementos subjetivos y expresivos de la apropiación simbólica y material.

Enseguida se reflexiona sobre los procesos de construcción y apropiación social del territorio y se discuten los elementos que fundamentan la "lógica del cerro del Tentzon" (complejo geosimbólico del Tentzon). En un tercer apartado se reflexiona sobre el contexto: la ausencia del reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas u originarios, siendo la defensa del territorio y el motivo de las movilizaciones sociales contemporáneas frente a las políticas extractivista neocoloniales que han impactado los territorio comunitarios. También se llama la atención sobre los procesos de reapropiación que se observan, es decir la geopolítica local: respuestas, estrategias

y prácticas territorializadas de los actores locales, como procesos de existencia y re-existencia, en tanto procesos sociopolíticos y organizativos en clave comunitaria.

Finalmente se propone la contribución teórico conceptual para repensar los acercamientos y estudios socioterritoriales, con base en el diálogo de saberes y pensamiento emanado de los pueblos originarios, movimientos sociales y comunidades en resistencia que cuidan y defienden los territorios concretos en Abya Yala-Afro-Latinoamérica.

5.1. Decolonizando el conocimiento geocartográfico

5.1.1. Decolonizar las disciplinas geo-cartográficas

En particular, en las disciplinas geo-cartográficas las aproximaciones a los territorios concretos, se ha identificado como parte de un giro epistemológico-metodológico e interdisciplinario (*el giro cultural de la geografía y el giro territorial*), elaborando con las articulaciones de diferentes disciplinas como filosofía, antropología y sociología, por mencionar algunas y, desde la alteridad y como una contribución a las disciplinas geográficas desde los años 80 (Barrera-Bassols *et. alt.*, 2008; Haesbaert, 2020, 2021). Aunado a ello diversos autores también se han planteado enfoques emergentes e interdisciplinarios para aproximarse a los estudios territoriales como por ejemplo Etnoecología (Toledo, 2002), *Etnogeografía* (Duvall, 2008), *Etnopedología* (Barrera-Bassols *et. alt.*, 2009), *Cosmopolítica* (Latour, 2004; Stengers, 2005) y la perspectiva de los *estudios Bioculturales* (Boege, 2008) y por supuesto la amplia gama de las cartografías sociales y contra-cartografías (Wagner y Almeida 2013; Diez y Escudero, 2012; Diez, 2014; Escobar, 2016; Jiménez, 2018b; Kollektive Oranotango, 2018).

También se ha criticado como la geografía académica por haber obscurecido otros modos de conocimiento geográfico contruidos por la gente común y cómo el conocimiento geográfico también es producido por personas fuera de la academia, quienes sólo han sido reconocidos como maestros en las habilidades prácticas, dado que la ciencia occidental ha tomado como exclusivo el estatus de 'conocimiento' (Collignon 2004, 2005, citado en Barrera-Bassols, 2008). En el caso de las disciplinas geográficas, surgen planteamientos para *descolonizar el pensamiento geográfico* desde sus propias categorías: *lugar, paisaje, territorio y espacio* (Sundberg, 2014; Barrera de la Torre, 2017; Radcliffe, 2017; Halvorson, 2018, Mavisoy, 2018; Martinet *et. at.*, 2018; Nuñez y Benwell, 2019). Al respecto Barrera-Bassols y colaboradores (2008), señalan desde hace una más de una década que

El (re)conocimiento de los saberes geográficos que han desarrollado los pueblos, pone en evidencia la pluralidad de representaciones, construcciones y significaciones acerca del espacio que poseen otras tradiciones más allá de las geografías académicas. Ello ha llevado implícito una crítica a las formas en cómo se ha construido la geografía como disciplina científica y al propio trabajo de los geógrafos. Así, el estudio geográfico acerca de los saberes locales sobre el paisaje adquiere relevancia en las nuevas formas de realizar nuestras averiguaciones, esta vez en una relación dialógica con los propios creadores de las 'otras' geografías. Aunado a ello, como resultado de los efectos ya visibles de la constitución de un mundo unipolar que reorganiza el espacio planetario bajo criterios mercadológicos, y con el advenimiento de un planeta sometido a un acelerado proceso de degradación ambiental, surge la emergencia de nuevos actores sociales o políticos que se enfrentan a la reorganización de sus territorios, a la desregulación de sus modos de vida, homogeneización de sus paisajes y disolución de sus propios marcos normativo (200: 1)

En ese sentido se abre la posibilidad de un diálogo epistemológico con diversas estrategias latinoamericanas para *descolonizar el territorio en pensamiento y práctica*, de esa manera se aspira a contribuir al desmantelamiento y retroceso del pensamiento colonial que se reproduce por categorías de estudios que sostienen la dominación del pensamiento y prácticas del territorio (Halvorsen, 2018:1). Aunado al planteamiento de novedosas herramientas pedagógicas y críticas que cuestionan el conocimiento impuesto por la historia moderna, representando una posibilidad para la emancipación de diferentes fenómenos sociales (Aguer, 2014; Espinoza *et. alt.*, 2014; Walsh, 2014;

Cabaluz, 2015; Leyva *et. alt.*, 2015; Rosales, 2016; Segato 2016; Barrera de la Torre, 2018; Jiménez, 2018a; Colectivo de Geografía Crítica, 2018; Betancourt, 2018, Arribas, *et. alt.*, 2019; Escobar, 2019), e incluso hablar del reconocimiento de *geografías menores*, en contraposición a una *geografía mayor*, para denotar la necesidad de descentrar la mirada monopolizada por imágenes y métodos geográficos que más se han asociado a una geopolítica estatal o imperial que a un devenir cotidiano (Nuñez y Benwell, 2019: 162).

Particularmente en la producción de conocimiento territorial, el enfoque decolonial considera que las experiencias negras e indígenas están enraizadas en la modernidad colonial y están inevitablemente enmarcadas por la supremacía blanca y las categorizaciones raciales. La colonización impuso las divisiones de trabajo colonial-moderno, la racialización de los no europeos y las jerarquías intersectoriales de raza, género, clase y conocimiento (Lugones 2008). En este sentido, los principios y las historias persistentes de la esclavitud y el colonialismo produjeron la modernidad con y a través de la negrura mientras que el colonialismo socavó la soberanía indígena (Mc Kittrick, 2014 citado Radcliffe, 2017). En las disciplinas geográficas la racialización es fundamental para comprender la producción de conocimiento en disciplinas que son mayoritariamente blancas, lo que resulta en que no se preste suficiente atención a la racialización en la teoría, la práctica y las instituciones geográficas (Kobayashi 2002; Pulido 2002). Por ello es pertinente hacer visibles las consecuencias materiales y epistémicas de la supremacía blanca en la geografía, hacer consientes los vínculos entre el colonialismo, el racismo y otras formas de deshumanización.

Diversas autoras mencionan que la colonialidad en las disciplinas geográficas se ha expresado principalmente como herramienta para la vigilancia y el despojo de los territorios de pueblos y comunidades indígenas. Además de un conjunto de omisiones y silencios racializados respecto del conocimiento y prácticas geográficas-cartográficas,

donde juega un rol predominante la *blancura insoportable de la geografía* (Sundberg, 2014; Radcliffe, 2017, Halvorsen, 2018). De ahí que la propuesta decolonial sea un proyecto ético-político y analítico (Maldonado-Torres 2008), que posiciona desde el origen, desde el donde estamos situados, así como los diversos conocimientos en una relación horizontal, juntando los conocimientos de diferentes matrices de pensamiento.

En palabras de Nelson Maldonado “descolonizar el conocimiento requiere cambiar la geografía de la razón, lo que significa abrir la razón más allá de los horizontes eurocéntricos y provinciales, así como producir conocimiento más allá de lo estrictamente disciplinar” (Maldonado-Torres 2011: 10). Lo que se pretende es la búsqueda de interacción y articulación entre diversas epistemologías para provocar una *alfabetización multiepistémica* (Kuokkanen citado en Sundberg 2013:34) en la que el pensamiento fronterizo se sume y no reemplace a los diversos conocimientos occidentales (Grosfoguel 2012:100). Como ejemplo de dicha aproximación, es enunciada por diversas autoras en las llamadas *Pedagogías decoloniales y prácticas otras*, subalternas y feministas (Leyva *et. alt.*, 2015; Tihuwai, 2016; Rivera, 2016; Walsh, 2018). Sin dejar de lado que las metodologías decolonizadoras requieren el construir en un ambiente de interculturalidad ampliada⁴⁵, además de precaución, orientación y humildad, y siempre en un contexto de complejidad, y polémica, que provocan –e incomodan– a las academias hegemónicas convencionales (Radcliffe, 2017), con un pensar-actuar descolonizante, en diversas expresiones latinoamericanas y ámbitos de lucha epistémica, ontológica y política.

⁴⁵ Interculturalidad más allá “de lo educativo bilingüe” y extendida hacia el interior de las instituciones colonizadas (universidades y centros de investigación). Situada en procesos y proyectos político-epistemológicos, como procesos pedagógicos amplios, no acotados a lo educativo, sino en un planteamiento freireano de reconstitución de saberes, actores y metodologías; para ir más allá de la simple relación entre grupos, prácticas o pensamientos culturales., sino desbordada la incorporación de los históricamente excluidos de las estructuras educativas, disciplinares y de pensamiento hegemónico (Walsh, 2005).

El realizar ésta investigación, desde la perspectiva decolonial, implica precisar un planteamiento de *interculturalidad extendida*, que apuesta por indagar en ámbitos de lo dándose, más creativos, *con lo que no ha ocurrido pero se intuye*, donde la diferencia colonial sea pensada como espacio social de frontera o intersticial (*epistemología de fronteras*, Palermo, 2011) o como lo plantea Santos con la *epistemologías del sur y con la sociología de las ausencias y las emergencias* (Santos, 2005, 2018) mediante la cual se puedan cambiar los términos y no sólo los contenidos de la conversación (Mignolo, 2003).

Los debates teóricos, las intervenciones epistemológicas y las elaboraciones conceptuales del *Grupo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad*, permiten territorializar y contextualizar geo-histórica y políticamente las epistemologías y pedagogías críticas latinoamericanas; y además, posibilitan relevantes reflexiones sobre el rol de las ciencias sociales y las humanidades en los procesos de legitimación y naturalización del orden social, las cuales al reconocerse de manera dialéctica proyectan dinamismo, compromiso y esperanza (Ojeda y Cabaluz, 2010:149).

El pensar el territorio como movimiento y desde un planteamiento decolonial, conlleva el precisar y situar la emergencia de los sujetos sociales, como son los movimientos sociales por la defensa de los territorios, el patrimonio biocultural, el feminismo comunitario y cientos o quizá miles de experiencias campesinas e indígenas latinoamericanas con base en formas propias de sus *Memorias bioculturales* (Toledo y Barrera-Bassols, 2008). En palabras de Arturo Escobar (2019), estos procesos de colectivos de creación de conocimiento se pueden entender por su origen de dos vertientes:

- La primera que surge de las luchas y procesos ‘desde abajo’, entendidos como *Procesos autónomos*. Es un pensamiento, cada vez más articulado y discutido, que emerge de los procesos autonómicos que cristalizan con el Zapatismo pero que incluyen una gran variedad de experiencias y propuestas a lo largo y ancho

del continente, desde el sur de México al suroccidente de Colombia, y desde allí al resto del continente. Todos estos movimientos enfatizan la reconstitución de lo comunal como el pilar de la autonomía. Autonomía, comunalidad y territorialidad son los tres conceptos claves de esta corriente.

- La Segunda corresponde a aquellos proceso de lucha que emergen de la reafirmación de las realciones con la Tierra. *Pensamiento de la Tierra, referido a aquella dimensión que toda comunidad que habita un territorio sabe que es vital para su existencia: su conexión indisoluble con la Tierra y con todos los seres vivos. Más que en conocimientos teóricos, esta dimensión se encuentra elocuentemente expresada en el arte (tejidos), los mitos, las prácticas económicas y culturales del lugar, y las luchas territoriales y por la defensa de la Pacha Mama. Esto no la hace menos importante, sino quizás más, para la crucial tarea de todo pensamiento crítico en la coyuntura actual, a la cual nos referiremos como 'la reconstitución de mundos' (2019:45).*

De esa manera adquieren sentido los conocimientos surgidos desde la otredad y el derecho a la diferencia en los territorios, con base en los potenciales agroecológicos y de los saberes culturales, que habitan los territorios del *Sur*. Allí nace y desde allí se reivindica *el pensamiento crítico latinoamericano*, expresado en un cuerpo teórico de preceptos, principios, y formulaciones discursivas ⁴⁶. Este expresa una mirada compleja, crítica y comprometida del conocimiento que se reivindica por una ética de la vida, en todas sus manifestaciones, desde lo biológico hasta lo humano, lo cultural y lo sobrenatural (Escobar, 2018).

⁴⁶ Se enuncia una breve relación de pensadores críticos a una forma hegemónica del pensamiento, que va desde antes de la formulación de los Estados nación, con José Martí y Simón Rodríguez, y desde las décadas de los 60 y 70 del siglo XX con Paulo Freire, Fals Borda, Amilcar Herrera, Pablo González Casanova, y Leonardo Boff, entre otros. Recientemente en los inicios del siglo XXI se reconoce en la diversidad de tendencias políticas, teórico críticas y metodológicas novedosas: desde los paradigmas de la complejidad y sistemas a la emancipación a los proyectos autonómicos, desde la interculturalidad a las epistemologías feministas e indígenas, desde las epistemologías del Sur al concepto de *intersaberes, desde la interseccionalidad a las prácticas pos y decoloniales*; algunos de ellos son: Francisco Varela, Humberto Maturana, Daniel Vidart, Anibal Quijano, Edgardo Lander, Héctor De la Garza, Santiago Castro, Hugo Zemelman, Enrique Leff, Josue de Castro, Nelsón Maldonado, Manuel Zapata, Milton Santos, Alberto Betancourt, Patricia Noguera, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Silvia Federecci, Silvia Rivera Cusicanqui, Rita Segato, Lorena Cabnal, Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, Gudynas, Catherine Walsh, entre otros (Leff, 2009; Escobar, 2010, 2014, 2015; Ruiz, 2017).

Todos ellos expresan un conjunto diverso de matices y posicionamientos críticos que reflexionan y proponen formas propias de pensamiento ético, político, gnoseológico, enraizados en la complejidad ambiental, la interdisciplina y la realidad concreta de Latinoamérica, que cuestionan la imposición y verticalidad del pensamiento determinista asociado a la modernidad y fenómeno de la globalización económica y cultural. Desde ahí, también se proponen pedagogías como formas otras de transmitir conocimientos, de enseñar, de aprender-con, de “resistir, (re) existir y (re) vivir” que envuelven prácticas para desaprender lo impuesto y asumido, para volver a reconstruir el ser (Walsh, 2013: 11). De esa forma se elabora una propuesta teórico-filosófica-política de construcción de pensamiento que se reconoce en el campo de lo práctico, donde la creatividad y especificidad cultural de los pueblos latinoamericanos se constituye en nuevas estrategias, en un diálogo y ecología de saberes entre las ciencias sociales, las humanidades y los conocimientos de pueblos originarios, indígenas y campesinos, en lentos y complejos procesos de reapropiación cultural y social con los territorios.

Si algo caracteriza a ese *sujeto del pensamiento crítico latinoamericano*, es su origen, que se ubica en la emergencia y militancia en los movimientos y sujetos sociales, en el despliegue de estrategias y prácticas cotidianas de reafirmación, orientadas por los principios de autonomía política e identidad cultural. Con ese bagaje identificado en la praxis, se construye un pensamiento que se propone superar la herencia hegemónica eurocentrista de la metafísica, del cartesianismo, el kantismo, del positivismo y el neopositivismo. Se propone como un pensamiento incluyente, integral, holístico, arraigado en los ecosistemas donde habitan los pueblos con sus culturas con sus cosmovisiones y sus filosofías de vida. Con una ética por la vida y la tierra, que permita religar a la naturaleza y la espiritualidad de los pueblos, una filosofía que de los presocráticos a los filósofos modernos recupera la “razón de la vida”, que permita el *reencantamiento del mundo* (Noguera, 2004, 2012) o el postulado zapatista del *queremos un mundo donde quepan muchos mundos*.

En el caso particular de los estudios geográfico territoriales, actualmente hay un conjunto de debates en sus principales temas entre ellas: urbanismo, ecología política; geografías feministas; geografía poscolonial y decolonial; y geografía de la movilidad y las migraciones, con el afán de contribuir a delinear una geografía crítica latinoamericana, con base en investigaciones críticas locales, retroalimente, cuestione, proponga nuevas vías en la producción de conocimiento geográfico desde, en y sobre la región y, que se comprometa con las luchas políticas y territoriales en América Latina (Escobar, 2016; Zaragocin *et alt.*, 2018; Arribas *et. alt.*, 2019; Mansilla *et alt.*, 2010; Haesbaert, 2021).

Se trata de evidenciar diferentes sistemas complejos, multidimensionales y multiescalares de los pueblos originarios, afro y campesinos que despliegan prácticas y construcciones simbólicas del territorio, sistemas de orientación otros y formas otras de organizar los espacios habitados (viviendas, templos, sitios sagrados, cultivos), rutas destino y toponimias otras (Escobar, 2016a, 2016b). Ahora se trata de debatir y cuestionar las bases mismas del conocimiento geo-cartográfico:

... sus herramientas — el idioma de trabajo y de publicación, los conceptos analíticos y las metodologías — fueron y siguen siendo obstáculos para deconstruir las geografías colonialista, tropicalista y luego regionalista francesas, así como sus aplicaciones y repercusiones, por ejemplo, en políticas públicas a través de las in uencias en la planificación urbana-regional (planificación física), en el urbanismo y hasta en la arquitectura. En geografía, lejos de romper con la tradición colonial y masculinista que da origen a la disciplina, se sigue valorando la utilización de metodologías cuantitativas de construcción de modelos y sistemas complejos o de evaluaciones de políticas públicas, que puedan contribuir al “desarrollo” o “progreso” de los países. Para ello la producción científica es redactada de manera impersonal con el objetivo de crear una ficción de neutralidad en torno a un discurso producido desde/en y sobre el campo al que se busca negar la implicación subjetiva y política del investigador. Paradójicamente, el funcionamiento académico valoriza en los geógrafos la realización de investigaciones de campo de larga duración (Lefort, 2012), cuál aventureros que van a descubrir nuevos

territorios y realidades “Otras”. Estas valoraciones se dan tanto en instituciones francesas como latinoamericanas, lo cual revela la herencia y permanencia de una colonización epistemológica, que se reproduce internamente, y en donde se pretende que la producción del conocimiento sea despolitizada y alejada de la praxis como condición de su objetividad (Martinet *et. alt.*, 2018).

Por otra parte, en las últimas dos décadas hay un conjunto de movimientos de naciones indígenas provocados por la agresión neoliberal expresada por diferentes proyectos neoextractivistas (Zaremberg, 2019): de desarrollo, infraestructura, conservacionistas, y extractivos e identificados como *megaproyectos*. Desde Chile, Argentina, hasta México -y Canadá- se han registrado cientos de intervenciones externas a los territorios, lo cual ha tenido una respuesta en movilizaciones sociales por la defensa del territorio. Entre esos casos resaltan los de Argentina, Colombia, México, Brasil. Si bien la respuesta de los movimientos sociales ha sido la defensa de los territorios, “la lucha”, ha implicado la ampliación de demandas y reivindicaciones al derecho a la vida, dignidad y respeto hacia las culturas originarias prehispánicas, a ser y estar en la diferencia (Escobar, 2010) y más recientemente, para el caos de México se habla de proceso autonómicos y caminos hacia la Autonomía y hacia la autodeterminación.

Así se ha logrado reposicionar el tema indígena y afrodescendiente en su relación con los territorios, en las diferentes agendas políticas y académicas. Se observa en las experiencias y movimientos sociales que las comunidades, pueblos y organizaciones, cuando van a escribir y dibujar el territorio, lo que *“piensan es hacer su propia cartografía, no están pretendiendo simplemente retratar el espacio físico, sino en reafirmar sus modos de vida* (Acselrad, 2010, 2013).

Usando fotos satelitales, por ejemplo, podríamos hacer en una tarde la memoria descriptiva de un área, de una región extensa, como un millón de hectáreas; pero eso sería un conocimiento superficial, extenso y desde arriba. La imagen satelital no transmite la imagen que la gente, los que viven y habitan ese espacio, tienen y conocen desde abajo.

Por eso hay que empezar haciendo grafías, grafiando la tierra, dibujando los recorridos desde abajo. Allí es cuando yo digo que Geografía no es un sustantivo, sino un verbo que me permite geo-grafiar, graficar el espacio de vida de la gente, mostrar el espacio desde abajo, en sus detalles y en sus vivencias. La cuestión de grafiar la tierra es una cuestión más macro. La tierra, el espacio, así entendido, es una condición de la existencia del hombre. Geo-grafiar es la manera de aproximarnos al sentido de territorio/territorialidad/territorialización como lo hacen los movimientos sociales de resistencia y de lucha (Porto-Gonçalves, 2015, entrevista).

En otras palabras, se avanza hacia la construcción de *una teoría geo-cartográfica de los territorios movimiento*, que deja en claro los lugares específicos en donde se ocurre la vida, las relaciones entre lo humano y lo no humano, es decir los conocimientos, pensamientos, prácticas, narrativas y sentidos del territorio de una pueblo, una cultura, una nación u otra entidad humana; explicitando como son significados por las personas (Barrera-Bassols *et. alt.*, 2008) y llevándolo al plano de la disputa y proyecto epistémico-político. Así, hoy se destaca el caso de Bolivia y Ecuador, que se ha logrado incluso incidir en la modificación de sus respectivas constituciones nacionales. Desde el acercamiento académico e investigativo los estudios se han centrado en tres elementos (Halvorsen, 2018):

1. **Derecho al y del territorio.** La reivindicación política por el derecho a los territorios indígenas, ancestrales, milenarios, asociado a los planteamientos de autonomía y autodeterminación política con el establecimiento de zonas y territorios autónomos. Así se ha logrado la recuperación y reconocimiento legal de los territorios indígenas y afrodescendientes, como es el caso de Colombia (Comunidades negras del pacífico) y Brasil (Movimiento de los trabajadores rurales sin tierra).
2. **La relación con la propiedad de la tierra,** en tanto relaciones económicas productivas, para la sobrevivencia. Lo cual ha llevado al establecimiento y desarrollo de estrategias de ocupación, prácticas rur-urbanas y de titularidad de la tierra.

3. **Relación con el Estado-nacional.** El movimiento indígena ha logrado posicionar agendas nacionales, por el reconocimiento cultural, logrando el reconocimiento de estados plurinacionales (Ecuador, Bolivia). Además de el reconocimiento jurídico político, como sería el caso de los *Municipios Autónomos Zapatistas*, en Chiapas, Comunidad indígena de Cheran y en los municipios gobernados por usos y costumbres en Oaxaca.

4. **El Derecho a la diferencia.** Desde el planteamiento de ser y estar en este mundo de una manera de vida diferente a la occidental moderna eurocentrada. Vidas diferentes enraizada en la memoria y los elementos étnicos y las relaciones con el entorno inmediato, que considera lo humano y lo no humano. Se propone en el reconocimiento y visualización de relaciones de corresponsabilidad, reciprocidad, construcción colectivas por el bien común. Como pro ejemplo lo que ocurre en Oaxaca (Comunalidad), en la sierra norte de Puebla (Yeknemilis, Vida buena).

5.1.2. Decolonizar el territorio desde la praxis política

En los párrafos anteriores se mostraron los elementos articulados por la geopolítica del conocimiento y la colonialidad del poder-saber expresadas en las formas en que entiende el proyecto decolonial y sus principales elementos críticos, además de dejar claro que la perspectiva decolonial se entiende como el proceso a construir, un camino, una aspiración propia y práctica antes que un lugar o una base a donde llegar. En ese sentido, como perspectiva de análisis y reflexión, se resalta que es un acercamiento investigativo que permite recuperar de manera crítica la posibilidad de construir desde otras epistemologías y proyectos políticos, más allá de los planteamientos disciplinarios convencionales, con *pensamientos de frontera y conocimientos otros*. En coincidencia con diferentes autores:

La renovación del conocimiento geográfico en clave decolonial debe surgir a partir de los múltiples aprendizajes generados en el contexto del rechazo al orden territorial capitalista-moderno-colonial, y desde las propuestas de territorios alternativos al orden vigente, que plantean una deriva ontológica en las formas de ser/estar con/en el territorio. En este contexto, uno de los sustantivos críticos contemporáneos que contesta esta colonialidad del estar, es la idea de territorio, presente en parte importante de las luchas sociales que hoy despliegan las comunidades locales, pobladores, pueblos originarios, entre otros (Mansilla *et. alt.* 2019: 149).

Entre los principales conceptos epistemológicos, geopolíticos y coloniales en los que se inscribe la producción actual de conocimientos y que siguiendo a Santos (2011), los geógrafos brasileños Pablo Mansilla, José Quintero y Andrés Moreira designan como *la geografía de las ausencias* sobre el territorio (Mansilla *et alt.*, 2019), destacando las siguientes:

Monocultura del saber y del rigor científico. Se debe señalar que todo saber, es un saber geográfico. Es decir, un conocimiento adquirido a partir de una relación con el territorio. Así es posible afirmar que todos los grupos sociales poseen un conocimiento geográfico propio, que surge de la relación con su territorio en cuanto espacio de vida, y a través del ejercicio de su territorialidad.

Monocultura del tiempo-espacio, se refleja en una perspectiva dicotómica que separa tiempo de espacio, y en una perspectiva de tiempo lineal que acompaña los discursos de desarrollo territorial creando una imagen geográfica de futuro en cuanto superación del pasado, que acelera los territorios colocándolos al ritmo de la producción capitalista. Esta monocultura espacio-temporal se superpone sobre los tiempos-espacios comunitarios, que se han construido desde la memoria territorial y que por lo tanto en su noción de desarrollo avanzan hacia el pasado.

Monocultura de la diferencia, se refleja en términos geográficos en la concepción de un espacio homogéneo e isotrópico en el que las instituciones de la modernidad pretenden eliminar las diferencias socioespaciales que emanan desde las identidades territoriales e interseccionalidades que contestan el orden territorial hegemónico. En este contexto, se crea la idea de un sujeto espacial universal, donde las intersecciones asociadas a las diferencias de género, etnia, clase, edad, entre otras, deben ser controladas y eliminadas espacialmente.

Monocultura de la escala, se refiere al modo en que la razón geográfica de la ciencia moderna intenta replicar modelos, teorías y leyes de forma global, sin reconocer las particularidades de los contextos territoriales en los que se inscribe, generando profundas crisis epistemológicas y un conocimiento desplazado... debido a su uso estratégico para ocultar lo que ocurre entre una y otra escala geográfica.

Monocultura del productivismo capitalista permite dar cuenta del modo en que la geografía ha sido un conocimiento científico al servicio del dominio y control capitalista del territorio, donde el espacio geográfico es entendido como factor de producción y barrera de acumulación capitalista a ser superada.

Monocultura de la naturaleza, expuesta en la dicotomía naturaleza/cultura. Ésta da cuenta, del concepto de naturaleza que ha primado en la razón moderna, entendida como realidad externa, en oposición al ser humano... De esta forma, la naturaleza se vuelve objeto de dominio y control humano. Frente a la crisis ambiental que expone la fase actual de la modernidad, esta monocultura de naturaleza debe ser cuestionada, y ampliada a partir del reconocimiento de múltiples formas de relación con la naturaleza que se constituyen desde los conocimientos otros, como es el caso de los pueblos originarios, donde la naturaleza es representada como sinónimo de vida, siendo sentida y pensada desde una perspectiva ontológica y relacional entre actores humanos y no humanos.

Monocultura descorporificada, expuesta en la dicotomía cuerpo/espacio. Surge a partir de la perspectiva de la ciencia moderna, en cuanto imperativo de la razón, que elimina el cuerpo en su condición sensible, y creadora de conocimientos. La razón científica moderna coloca en el centro el desarrollo intelectual, el cultivo de la mente, y la sobrevaloración del sentido de la vista en cuanto órgano científico... la ciencia desconfía de nuestra experiencia inmediata, presentando al ser humano descorporificado gobernado únicamente por la razón. En este contexto, se vuelve necesario promover otras formas de producción de conocimiento geográfico desde una perspectiva sentipensante. Comprendiendo el cuerpo como el primer espacio de contacto sensible con el territorio, reconstruyendo las formas de observar, sentir y pensar el mundo a través de las corporalidades.

Al mismo tiempo, desde la perspectiva de los pueblos originarios es cada vez más importante reconocer el territorio como “cuerpo” (Mansilla e Imilan: 2019), es decir, el territorio en cuanto sujeto que cuenta con una corporalidad, habitada por emociones, afectos y sentires.

Estos puntos ciegos surgen a partir de una razón geográfica fragmentaria y dicotómica, reproduciendo una mirada sesgada e incompleta, de la relación con el territorio, que tal como lo señala Boaventura de Sousa Santos (2011), pueden ser consideradas como parte de una razón indolente que contrae el presente, desperdiciando la experiencia y los conocimientos que surgen desde lo local.

Estos múltiples aspectos permiten proponer una “geografía de las ausencias”, para dar cuenta de aquellos puntos ciegos en el mapa epistemológico de la geografía, cuyas omisiones intencionales han facilitado la producción de conocimiento geográfico para la instauración de la colonialidad y la negación de la existencia de otras territorialidades alternativas al sistema... Sin embargo, en estas geografías de las ausencias se pueden agregar a lo menos dos ámbitos en los que se despliega la colonialidad del estar en el contexto de las jerarquías y las dicotomías entre ser / cuerpo / espacio / tiempo / naturaleza / cultura.

Con dichos elementos se reafirma que la geopolítica del conocimiento remite a una disputa epistémica- ideológica y política en términos conceptuales que resulta de la relaciones de poder-saber y ser-estar. En otras palabras dichas aproximaciones dejan fuera el cómo desde otras epistemologías se perciben, conocen y representan sus prácticas territoriales. Tienden a dejar de lado las relaciones sociales, subjetivas, el papel de los actores y sujetos locales, contribuyendo al racismo y violencia epistémica e incluso promoviendo el epistemicidio.

Actualmente hablar del territorio implica el diálogo con otras disciplinas y con los movimientos sociales – no es un asunto más de las disciplinas geocartográficas, ni sociológicas- y por fuera de los ámbitos académicos. Desde la propuesta decolonial las aproximaciones deberían ser **en, con, y desde los territorios**, en sus diferentes escalas y dimensiones, donde el protagonismo de los sujetos sociales se haga evidente. En ese tenor la vigencia de los conocimientos indígenas, narrativas, prácticas y sentidos del territorio en si, ya son estrategias de resistencia y decolonización de las relaciones de poder-saber, en otras palabras, es el uso y las relaciones sociales y no el espacio biogeográfico *per se*.

En ese sentido, **la decolonialidad de los territorios** implica la realización de un diálogo epistemológico con diversas estrategias latinoamericanas para descolonizar en pensamiento, práctica y relaciones de poder (apropiación social), con el Estado, empresarios, académicos, y además atendiendo a la emergencia de los sujetos sociales (ontología política de los territorios). Al hacerlo, se aspira a contribuir al desmantelamiento del colonizaje y de las jerarquías en las formas de pensar, representación y prácticas en los territorios. También se enraiza en la toma de decisiones políticas sobre los mundos y formas de convivencia que aspiramos, en un contexto de pluriversalidad en la constitución de conocimientos y mundos. Es decir, que en términos epistémico-metodológicos se propone un acercamiento investigativo

que considera otras ontologías y políticas territorializadas históricamente negadas y permitiendo el reconocimiento y visibilización de actores y sujetos sociales por fuera de los lugares centrales de producción de conocimiento.

En ese tenor, con el caso empírico (capítulo IV) se mostró una propuesta para decolonizar la construcción de conocimiento territorial, a partir de la consideración de las *geo-grafías comunitarias*. Lo que es una posibilidad para reconocer que se pueden acercar a los territorios **reconociendo las formas otras de ser y estar en el mundo**. En consecuencia, con la experiencia vivida de los movimientos sociales y ubicación en *los territorios de vida*, se trata de evidenciar y cambiar el lugar epistémico, el sujeto y geografías de enunciación, es decir, escuchar la voz de los actores sociales, desde donde se enuncian los conocimientos geográficos emergentes, ya no es Europa o el mundo académico anglosajón desde donde se produce el conocimiento, tampoco las academias y técnicos especializados- que permanece arraigado a lo moderno, colonial-. Hoy se propone reconocer y visibilizar las posibilidades de creación, de diálogos pluriversos, en la interculturalidad, con alternativas y prácticas otras en, con y desde el territorio.

Decolonizar el territorio, implica asumir que el territorio no sólo es producido por lo moderno y desde arriba, sino que es posible *crearlo desde abajo*, desde donde se resiste, se re-apropia y re-significa, en el marco de las luchas de resistencia y movilización social por el cuidado y la defensa de los territorios (Porto-Gonçalves, 2009). Reconocer una mirada emergente de concebir el territorio, entonces implica vivir la experiencia y procesar una conceptualización dinámica de territorio, de reivindicación, sí por el espacio físico, pero antes es por la vida, valores y principios éticos, dados por las relaciones con la dimensión simbólico-afectivo. Lo que lleva a proponerse el territorio como sustantivo crítico, es **decir el territorio como proyecto y praxis política**, históricamente situado desde un sujeto político comunitario -

emergencia de los *Territorios de Vida*- aunado al reconocimiento de otras narrativas y prácticas históricamente negadas e invisibilizadas, que apelan a resistencia y supervivencia de los movimientos sociales concretos, como: *Territorios de Esperanza* (Harvey 2003), *Territorios en Resistencia* (Zibechi, 2012), *Territorios disidentes* (Souza, 2015), *Territorios insurgentes* (Wahren, 2011), *Territorios bioculturales* (Argumedo, 2015; Boege, 2008), *Territorios de la paz* (García et al., 2016) y *Territorios alternativos* (Mansilla et. al, 2020). En consecuencia, implica una crítica a la academia convencional, así como plantea retos críticos y metodológicos para acercarse a su estudio.

De esa manera, se habla entonces de conceptualizaciones emergentes, producidas por los movimientos sociales: situados y corporizados, como afirma Rogério Haesbaert "es la dimensión simbólica de la propuesta latinoamericana" que incluye diversos aspectos como memoria, ancestralidad, lenguajes, prácticas y narrativas diferentes al mundo occidental (Haesbaert, 2004, 2020a, 2020b, 2021), con conceptualizaciones emergentes de los propios actores sociales. Asumir los territorios en esa forma, entonces se constituye como una práctica política y pedagogía decolonial en pro de la justicia epistemológica y socioterritorial, desde los movimientos sociales, reconociendo "lo propio", lo situado y encarnado o corporizado, y además en movimiento. Lo cual implica aprehender sobre los conocimientos críticos, espacialmente situados y emergentes de lo comunitario, lo cotidiano de la lucha y el movimiento social. Con ello se explicita el proceso cognitivo del territorio a partir del construir colectivamente con los sentidos, pensamientos y experiencias, con los protagonistas que lo viven, lo piensan, lo sueñan, lo sufren, lo recrean y lo representan. Es el intento por evidenciar y visibilizar el territorio vivo y como un sistema complejo de relaciones sociales afectivas y con lenguajes propios. Así el territorio es concebido y expresado como una entidad viva, con agencia y voluntad encarnada; es el reconocimiento y visibilización de las

narrativas territoriales que dan sentido a un territorio, son las comunidades-culturas e identidades históricamente construidas, desde su propio conocimiento y experiencia.

Finalmente el acercamiento a la deconstrucción del conocimiento territorializado se realiza desde una perspectiva de horizontalidad, diálogo y encuentro que obliga a leer en clave comunitaria, integrador, y contemporáneo, para develar los vínculos materiales en interacción con los elementos subjetivos y expresivos de los actores sociales en la *construcción y apropiación social del territorio*. En consecuencia se invita a recuperar y posicionar estas como formas otras de ejercicio de poder –saber del conocimiento geocartográfico de los sujetos sociales y provoca la elaboración de metodologías y categorías analíticas y metodológicas emergentes para la reflexión, entre ellas: las *Geo-grafías comunitarias*, *Cuerpo-Territorio*, *Cuerpo-Tierra-Territorio*, *Pueblos-Territorio*, *Territorios Movimiento*, *Narrativas territoriales* y *Testimonios geográficos otros*. Porque ahora se trata de recuperar-visualizar *el cómo se vive y concibe el territorio, en lo cotidiano, con las personas, por ello es una mirada propia y en movimiento... al fin de cuenta, desde los Territorios de Vida*.

5.1.3. Sentipensar el territorio desde lo propio: emergencia del sujeto político comunitario.

Los argumentos anteriores, nos muestran la expresión de que el territorio no es más un asunto exclusivo de los estados centrales, ni de las academias y sus agentes especializados, sino que este también es producido por otros poderes y experiencia ubicados en los movimientos sociales. Desde donde se aspira a posicionar una perspectiva relacional y procesual de base comunitaria y colectiva, una mirada integradora e integral de los territorios en donde es explícita la diversidad ético cultural y biocultural, las cuales se arraigan en la diversidad de formas de ser y estar en los territorios, porque no se debe olvidar que los rasgos culturales están íntimamente ligados a la multiplicidad de los entornos naturales en el que se desarrollan las vidas de pueblos y comunidades (Haesbaert, 2020).

Desde esos territorios se plantea la emergencia de sujetos sociales y como expresión de proyectos epistémico-políticos, dando lugar a territorios disidentes (Zibechi, 2012) y territorios de la resistencia (Souza, 2015). Lo que ha obligado a las geografías académicas modernas (anglófonas y europeas) a cercarse a dichos movimientos con otras formas y a buscar otros referentes teóricos y formas de acercarse a los "objetos de investigación" (Halvorsen, 2018:15). Vale la pena recuperar el trabajo de Collignon (2004, 2005), quien hace una certera crítica de la situación expuesta líneas arriba:

La oposición binaria entre la ciencia y otras formas de conocimiento fue central en la construcción de la geografía académica hasta finales de la década de 1980, cuando el pensamiento posmoderno ofreció dudas acerca de la universalidad del conocimiento científico. Esto llevó a un análisis crítico sobre la geografía académica revelando su condición situacional, así como a un nuevo interés respecto de las geografías de los 'otros'.

La geografía académica ha oscurecido otros modos de conocimiento geográfico contruidos por la gente común. El conocimiento geográfico también es producido por personas fuera de la academia, quienes sólo han sido reconocidos como maestros en las habilidades prácticas, dado que la ciencia occidental ha tomado como exclusivo el estatus de 'conocimiento'. Se cuestiona entonces como se ha sido construido la geografía académica y cómo han percibido sus especialistas a las geografías que han sido edificadas fuera de la academia.

Paradójicamente, el desarrollo de la geografía científica o universitaria se ha basado, en buena medida, en el conocimiento de sus informantes, quienes han ofrecido informaciones relevantes a los 'expertos' sobre sus geografías vernáculas o populares por lo que resulta difícil reconocer sus fronteras. Más aun, las realidades siempre situadas o contextualizadas, han puesto en evidencia la supuesta universalidad de la geografía científica y su carácter omnipotente. Lo que las etnogeografías informan es la diversidad de saberes espaciotemporales que organizan la vida de personas y comunidades en todo el planeta.

Con la expresión de emergencia del sujeto social desde las geo-grafías comunitarias, se hace alusión al conjunto de reafirmaciones epistémico-políticas y reivindicaciones de los territorios concretos, de las geografías producidas por los movimientos sociales y desde los entramados comunitarios específicos (Oslender, 2000; Porto-Gonçalves, 2001; Cabnal, 2010; Noguera, 2012; Acselrad, 2013; Diez, 2014; Montoya et. alt., 2014; Jiménez, 2018; Mavisoy, 2018; Reyes, 2018). Actualmente en diversas partes de Abya Yala-Latinoamérica se enuncian novedosas propuestas contrahegemónicas de

pensamiento y también se reivindican en la práctica de numerosos movimientos sociales, pueblos, comunidades, colectivos y organizaciones, como una invitación a *sentipensar y construir un NosOtros con la Tierra, y en Territorios de Vida digna* (Leyva et.al., 2015; Walsh, 2018; Reyes, 2018; Márquez, et. alt., 2019; Universidad de los Andes, 2020) y en consecuencia se subvierten los lugares, los sujetos y las geografías de enunciación del conocimiento. En palabras de Carballada (2015)

Lo territorial en América da cuenta de una singularidad que parte de una construcción cartográfica impuesta por diferentes formas de dominación colonial que subsisten hasta hoy. Los mapas de América son relatados, nominados y escritos a través de diferentes formas de conquista. En nuestro continente, Espacio y Lugar, también implican formas diferentes de circulación, encuentro y formas discursivas, relacionadas con las guerras para controlar nuestras geografías y las resistencias a esas imposiciones (2015: 4).

En consecuencia, desde los movimientos sociales se trata de posicionar formas alternativas de construcción colectiva de conocimientos, narrativas y representaciones territoriales, para la comprensión a cabalidad de las diversas dimensiones, escalas y componentes del territorio: lugares, geosímbolos, paisajes, sistemas de conocimientos, saberes locales, procesos bioculturales, prácticas y modelos culturales de la naturaleza, relaciones de poder, instituciones y sistemas normativos propios. En consecuencia, este planteamiento representa un acercamiento no sólo geográfico o biofísico, en donde se considera a la tierra – y el entorno natural- sólo como recursos o bienes dispuestos a utilizarse u ordenarse, sino que se fundamenta en identificar y visibilizar aquellas situaciones inherentes al territorio como las disputas, tensiones y conflictos, que son definidas por intensas relaciones de poder, a nivel de clase, género, sexo, etnia e intergeneracionales. Es el sentipensar el territorio.

Como resultado de dichos procesos se producen representaciones espaciales que cuestionan la hegemonía con la elaboración de: cartografías radicales, cartografías insurgentes, cartografías no convencionales, ni cartesianas o contracartografías (Goulart, 2017; Surco, 2018; Kollektiv Orangotango, 2018; Sletto, 2020), que son un ejemplo de cómo se está transitando de una epistemología donde la verdad era

aceptada por una comunidad restringida de expertos (cartógrafos), a una epistemología de carácter político, donde todos los actores sociales tienen algo importante que decir sobre su propia realidad (Pájaro y Tello, 2014). Por lo tanto, el territorio desde esta perspectiva, representa una verdadera posibilidad para valorar y visualizar el sentipensamiento de pueblos en su identidad socioterritorial y con otras ontologías: comunidades indígenas, campesinas, afrodescendientes, mestizas y barriales en empatía con sus espacios y lugares de arraigo, porque “son parte de” y no entidades externas a ellos (Giménez, 1996).

51.4. Emergencia de los Territorios de Vida

Sentipensar el territorio, es una mirada de-constructivista y decolonial, *donde los territorios, son lo que son* y existen por las personas, sus colectivos y comunidades, sus organizaciones y por sus elementos, en tanto procesos relacionales de diálogo, encuentro, creación, y apropiación-reapropiación; contribuyendo así al reconocimiento de éticas y prácticas geo-cartográficas diferentes y en franca crítica al mundo occidental, moderno y eurocentrista. Desde ese posicionamiento propio del actor social, los conocimientos son recuperados mediante el registro, sistematización y expresión de representaciones que ayudan a visibilizar, reinventar y resignificar los lenguajes, las normas, prácticas, acuerdos y usos de los mismos, en otras palabras, es el sentipensar directamente con la mente, el cuerpo, con la tierra y los territorios desde sus propios protagonistas y con sus propias narrativas territorializadas (Escobar, 2014).

Continuando con ese orden de ideas, entonces la problematización del territorio pasa por considerar la praxis y las utopías concretas que ahí concurren: teoría, acción y reflexión, es decir una práctica comunitaria transformadora y liberadora en movimiento permanente. Es el ejercicio de la teoría y práctica desde lo comunitario para aprehender y entender los procesos y ejercicios de la multiterritorialidad en los

territorios, que son expresión de Pueblos, Culturas y Naciones originarias, y contemporáneas: indígenas, campesinas, afrodescendientes, mestizas, urbanas, rurales, rur-urbanas, barriales entre otras. Es la movilización social por el cuidado y defensa de los territorios de la vida cotidiana, fundamentalmente expresada por la existencia y reafirmación de otros modos y formas de vida no occidental, dando lugar a otros mundos u otras ontologías políticas relacionales (Escobar, 2015). Ahora se trata de

Replantear la comprensión geográfica de lo geopolítico ya no únicamente en el ámbito de la organización de escala global o nacional sino también desde los espacios domésticos, diarios y/o del habitar. Así, la “geopolítica de lo cotidiano” es algo que ocurre afuera del ámbito académico, de los discursos geopolíticos/diplomáticos, es decir, de los espacios tradicionales de la investigación de la geopolítica... Desde esta perspectiva, una geografía visitada desde lo cotidiano, del espacio del habitar, puede ser una respuesta de resistencia -es decir, como espacio de resistencia- a lógicas de escala normativas amplias que poco o nada dialogan con el diario vivir (Nuñez y Benwell, 2019:162).

En consecuencia los movimientos sociales, son luchas ontológicas y no sólo políticas y/o epistemológicas, constituidas a partir de la expresión de algunos de los siguientes elementos:

- Un entendimiento propio de la vida.
- Estrategias políticas de avanzada.
- Una aguda conciencia de la coyuntura planetaria.
- Una utopía realista con relación a la gran multiplicidad de entramados humanos-naturales.

En dichos procesos sociales, es posible reconocer las diferentes miradas de otros mundos, otras formas de ser y estar; percepciones y representaciones de los mismos, en tanto hechos sociales y de reivindicación en sus diferentes expresiones: territorios espirituales, sagrados –simbólicos-, territorios materiales e inmateriales, territorios

vivos, territorios agrarios y agrobiodiversos, de usufructo, territorios locales, comunitarios, bioculturales y también territorios inmersos en la disputa, los conflictos y las tensiones, en ocasiones violentas y dolorosas. En el lenguaje de la ontología política, Escobar menciona que:

podemos decir que muchas luchas étnico-territoriales pueden ser vistas como luchas ontológicas – por la defensa de otros modelos de vida. Interrumpen el proyecto globalizador de crear un mundo hecho de un solo mundo. Dichas luchas son cruciales para las transiciones ecológicas y culturales hacia *un mundo en el que quepan muchos mundos* (el pluriverso). Constituyen la avanzada de la búsqueda de modelos alternativos de vida, economía, y sociedad (Escobar, 2020: 52).

Es ahí, donde se encuentran los territorios de vida, concretos, donde se existe, resiste y re-existe a partir de la existencia misma y de la diferencia, a contracorriente de la expoliación y destrucción de las geopolíticas modernas y desarrollistas impuestas por proyectos hegemónicos transnacionales que sólo están provocando la muerte del ambiente y de la humanidad (Porto-Gonçalves, 2009, 2013). Asumir este orden de ideas es cuestionar sobre el impacto que tiene la concepción moderna de la política cuando esta no queda restringida sólo a los humanos. En palabras de Arturo Escobar (2015: 11)

... cuando se está hablando de la montaña, o una laguna o río, como ancestro o como entidad viva, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir desde animales a montañas y pasando por espíritus). Consecuentemente, el terreno de la política se abre a los no-humanos.

La ontología política en los territorios busca visibilizar las múltiples formas de ‘mundificar’ la vida, mientras que la práctica política ontológica contribuye a defender activamente estos mundos en sus propios términos. Una ontología relacional puede definirse como aquella en que nada (ni los humanos ni los no-humanos) preexiste las relaciones que lo constituye. Todos existimos porque existe todo.

Aunque estas ontologías caracterizan a muchos pueblos étnico-territoriales, no se

encuentran limitadas a estos. Dentro de esta compleja situación, las luchas por los territorios se convierten en lucha por la defensa de los muchos mundos que habitan el planeta.

Por ello la actual disputa por los territorios, implica el ejercicio pleno de los derechos territoriales –en tensión constante con los Estados nacionales- porque conlleva el proceso de entendimiento, construcción y representación, a la visibilización de ontologías, cosmovisiones, geopolíticas y ecologías de saberes, que proponen fortalecer alternativas de defensa y gestión social (Oslender, 2002, 2017; Escobar, 2015, 2020). Es así que una propuesta decolonial de estudio de los territorios, debe trascender los acercamientos específicos “desde fuera” realizados por expertos o especialistas de los espacios locales (geografía: corología), por el contrario con el uso de un conjunto de instrumentos metodológicos se visibiliza y aprehende desde los actores locales “la experiencia de vivir y geo-grafiar el territorio” pensarlo, explicarlo, representarlo y defenderlo; desde sus propias prácticas, lógicas, abstracciones, cosmovisiones y referentes espaciales.

Porque es ahí donde el territorio se instituye como sujeto de derechos y superando su condición de víctima del estado y por entidades supranacionales promotoras del despojo y destrucción (Porto-Gonçalves, 2001; Escobar, 2015; Ruíz, 2017; Mavisoy, 2018), para identificar los factores que permiten entender y expresar estos procesos, en tanto narrativas dialógicas y pluriversas en diálogo con las disciplinas académicas para enriquecer el conocimiento y relación con el territorio. Coincidiendo con Carballada (2015: 5)

Desde América es posible aproximar con más certeza la relación relato – identidad – territorio, desde narrativas que se apoyan en elementos variados como naturaleza, paisaje, ambiente construido, cultura y etnicidad, los factores económicos, las formas de la desigualdad y las básicamente singulares fronteras entre el nosotros y ellos. La

identidad territorial se apoya en la conjunción entre el medio físico, la historia y la continuidad social.

Así, con esas posturas comunitarias se fundamentan el ejercicio de las territorialidades, en las relaciones de interdependencia e integralidad, de articulación e interacción social, con las formas organizativas propias y en la permanente construcción-negociación de las diferencias entre un nosotros en reciprocidad con los otros presentes en los territorios. Ese es precisamente el eje de aproximación que se propone problematizar, considerando el contexto oprobioso y desgarrador que imponen los megaproyectos neoliberales y de muerte, con sus impactos y aceleradas transformaciones que destruyen en su imposición la vida de las personas, pueblos, culturas diversidad biológica y territorios.

5.1.5. Ontología política en el territorio

La ***Ontología política y formas otras de territorialización***, se refiere a los cómo los sujetos sociales se constituyen y reapropian en, desde y con el territorio, y por lo tanto reconfiguran los territorios locales y territorios nacionales formales, desde una ontología, racionalidad, ética y matriz diferente de lo occidental (Walsh, 2007, 2014a, 2017; Barrera-Bassols *et. alt.*, 2008; Escobar, 2014, 2015; Barrera de la Torre, 2017, 2018). En ese tenor se reitera que, el *Territorio* no es una categoría estática ni apolítica, sino que, por el contrario es un concepto que refiere a dinámicas y complejas relaciones de poder/saber, de dominación y exclusión, que se reproducen constantemente por las estructuras hegemónicas existentes (Oslender, 2002; Escobar, 2009), de esa forma el espacio es apropiado, valorado y representado con base en dichas relaciones sociales, emergiendo el territorio.

Por lo anterior se considera que, el territorio es la expresión concreta de las comunidades indígenas y campesinas en sus modos de vida específicos u ontologías no occidentales. Desde la espacialidad de lo comunitario se crean territorios y territorialidades, por ejemplo al narrar y representar el espacio, este es semantizado, es renombrado y adjudicado en propiedad o en usufructo (límites, fronteras, soberanía, gobernanza), el espacio se vuelve territorio y a su vez es atributo y referente de identidad cultural; y por lo tanto se vuelve un espacio fuente de conflictos, de negociaciones, de disputas y resistencias en la geopolítica local (Giménez, 1996, 1998; Zambrano, 2001; Fernández, 2009; Porto-Gonçalves, 2009; Rodríguez, 2015). De esa manera el espacio deja de ser una entidad abstracta de análisis geográfico, para expresarse de forma tangible, de acuerdo con Paul Claval:

El espacio de los geógrafos ya no es una extensión natural o soporte de la vida social. Es un dato sensible donde se yuxtaponen zonas repletas de objetos y seres, y áreas que parecen vacías. Se compone de lugares y territorios a los que los hombres otorgan su afectividad. Es un teatro, las obras que hay, se representan en ambientes que varían en función del decorado formado por los paisajes. La escena que aprenden los geógrafos combina la materia, lo vivo, y lo social. Para ellos son realidades dadas simultáneamente. Tienen un sentido para los seres humanos que las habitan. El espacio está compuesto por lugares y territorios con sentimientos: el lamento, la nostalgia y el horror, a veces, disputan con la alegría de vivir, la felicidad y la armonía (Claval, 2002:34).

Así entre otras funciones importantes de territorio son: de abrigo o refugio, proveedor de bienes y recursos naturales y sociales, fuente de control político-administrativo y de apego, arraigo o referencia simbólica identitaria (Giménez, 1996, Bonfil, 1989). Por ello es importante precisar el concepto de territorio que usamos para nuestra investigación y desde qué bases epistemológicas se realiza la reflexión. Con ello se está en posibilidad de reconocer y visibilizar una conceptualización del territorio desde la construcción social del espacio que crean viven y representan las propias personas – los actores locales-, no las de los poderes centrales que imponen-diseñan desde afuera o desde el conocimiento especializado y técnico (Lefebvre, 1991). Por ello, la intervención en los territorios con la imposición de megaproyectos representa una

profunda y deliberada manera de controlar y apropiarse del territorio, las formas de vida y los bienes y recursos presentes (Sasso, 2017).

Con base en los argumentos expuestos, entonces el concepto de territorio es polisémico, también tiene múltiples dimensiones, escalas, usos y tipologías, así como perspectivas de estudio. Es flexible y también puede ser efímero, momentáneo, se crean y desaparecen, por ello el territorio es producto de relaciones de poder (Raffestein, 1993), con multiplicidad de poderes que interactúan e impactan en los espacios. Lo cual sugiere la idea de territorios, dinámicos, flexibles, móviles, de baja definición o esporádicos –superposición de diferentes territorios en un mismo espacio, que se crean y desaparecen. Incluso algunos autores proponen la existencia de territorios red, continuos (contiguos) y discontinuos -unidos por puntos, se presentan en diferentes escalas de análisis- y cíclicos (Sack, 1986, citado en Haesbaert, 2011). Retomando la síntesis propuesta por Montañez y Delgado (1998:122-123), el territorio contemporáneo es:

1. Toda relación social tiene ocurrencia en el territorio y se expresa como territorialidad. El territorio es el escenario de las relaciones sociales y no solamente el marco espacial que delimita el dominio soberano de un estado.
2. El territorio es una construcción social y nuestro conocimiento de este implica el conocimiento del proceso de producción.
3. El territorio es un espacio de poder, de gestación y dominio del estado, de individuos, de grupos y organizaciones, de empresas locales, nacionales y multinacionales.
4. La actividad espacial de los actores es diferencial y, por lo tanto, su capacidad real y potencial de crear, recrear y apropiar territorio es desigual.
5. En el espacio ocurre y se sobreponen distintas territorialidades locales, regionales, nacionales y mundiales, con intereses distintos, con percepciones, valoraciones y aptitudes territoriales diferentes que generan relaciones de complementación, de cooperación y de conflicto.
6. El territorio no es fijo, sino móvil, mutable y desequilibrado, la realidad geosocial es cambiante y requiere permanentemente reorganización territorial.

7. El sentido de pertenencia e identidad, el de conciencia regional al igual que el ejercicio de la ciudadanía y el de la acción ciudadana solo adquieren existencia real a partir de su expresión de territorialidad. En un mismo espacio se sobre ponen múltiples territorialidades y múltiples lealtades.

5.1.6. Sentidos del territorio y emergencia de los Territorios movimiento

Actualmente hablar del territorio implica el diálogo con otras disciplinas – no es un asunto más de las disciplinas geocartográficas- y por fuera de los ámbitos académicos. Desde la propuesta decolonial las aproximaciones deberían ser *en, con, y desde* los territorios, en sus diferentes escalas y dimensiones, donde el protagonismo de los sujetos sociales se haga evidente. Los sentidos del territorio y ejercicio de territorialidades, son las prácticas, narrativas, representaciones y testimonios territorializados, ejercidos por sujetos individuales y colectivos políticos concretos (Cabnal, 2010; Damonte, 2011; Palladines, 2013a, 2013b; Bidaseca, 2014; Silva, 2017; Segato, 2016, Paz, 2017; Mansilla *et. alt.*, 2019; Haesbaert, 2021, 2021).

En ese tenor la vigencia de los conocimientos indígenas, narrativas, prácticas y sentidos del territorio en si, ya son estrategias de resistencia, re-existencia y decolonización de las relaciones de poder-saber, en otras palabras, es el uso y las relaciones sociales y no el espacio biogeográfico *per se*. Relaciones sociales y de poder que se visibilizan y modifican las dinámicas en los territorios: relaciones intercomunitarias, entre las comunidades con agentes externos. Por lo tanto la decolonialidad de los territorios implica la realización de un diálogo epistemológico con diversas estrategias latinoamericanas para descolonizar en pensamiento, práctica y relaciones de poder (apropiación social), con el Estado, empresarios, académicos, y además atendiendo a la emergencia de los sujetos sociales (ontología política de los territorios). Al hacerlo, se aspira a contribuir al desmantelamiento del coloniaje y de las jerarquías en las formas de pensar, representación y prácticas en los territorios.

Como se expuso, implica asumir decisiones políticas sobre los mundos y formas de convivencia que aspiramos, en un contexto de pluriversalidad en la constitución de conocimientos y mundos. Es decir, que en términos epistémico-metodológicos el análisis resultado de esta tessi propone un acercamiento investigativo que considera otras ontologías y políticas territorializadas históricamente negadas y permitiendo el reconocimiento y visibilización de actores y sujetos sociales por fuera de los lugares centrales de producción de conocimiento.

Al respecto, en esta investigación se elaboró una propuesta para decolonizar la construcción de conocimiento territorial, a partir de la consideración de las *geo-grafías comunitarias* y *elaboración de una agenda propia* (Jiménez, 2019). Lo que es una posibilidad para reconocer que se pueden acercar a los territorios de una *forma otra*. A partir de la experiencia vivida de los movimientos sociales y ubicación en *los territorios vivos*. Se trata de evidenciar y cambiar el lugar epistémico, el sujeto y geografías de enunciación, es decir, escuchar la voz de los actores sociales, desde donde se enuncian los conocimientos geográficos emergentes, ya no es Europa o el mundo académico anglosajón desde donde se produce el conocimiento - que permanece arraigado a lo moderno, colonial-. Hoy se propone reconocer y visibilizar las posibilidades de creación, de diálogos pluriversos, en la interculturalidad, con alternativas y prácticas otras en, con y desde el territorio.

Finalmente, *Decolonizar el territorio*, implica asumir que el territorio no sólo es producido por lo moderno y *desde arriba*, sino que es posible *crearlo desde abajo*, desde donde se resiste, se re-apropia y re-significa, en el marco de las luchas de resistencia y movilización social por el cuidado y la defensa de los territorios (Portogonzalvez, 2009; Escobar, 2021). Reconocer una mirada emergente de

concebir el territorio, entonces implica vivir la experiencia y procesar una conceptualización dinámica de territorio, de reivindicación, sí por el espacio físico, pero antes es por la vida, valores y principios éticos, dados por las relaciones con la dimensión simbólico-afectivo. Lo que lleva a proponerse el territorio como proyecto político históricamente situado desde el sujeto político comunitario -emergencia de los *Territorios de Vida*- y reconociendo otras narrativas y prácticas históricamente negadas e invisibilizadas y que apelan a resistencia y supervivencia de los movimientos sociales concretos, como: *Territorios de Paz* (Márquez, *et. alt.*, 2019), *Territorios de Esperanza*, *Territorios en resistencia* (Zibechi, 2012), *Territorios disidentes* (Souza, 2015), *Territorios insurgentes* (Wahren, 2011), *Territorios bioculturales* (Argumedo, 2015; Boege, 2008). Por lo tanto, la contribución lleva implícitamente una crítica a la academia convencional, así como plantea retos críticos y metodológicos para acercarse a su estudio. En ese tenor se habla entonces de conceptualizaciones producidas por los movimientos sociales: situados y corporizados, como afirma Haesbaert " es la dimensión simbólica de la propuesta latinoamericana" que incluye diversos aspectos como memoria, ancestralidad, lenguajes, prácticas, narrativas y diferentes al mundo occidental (Haesbaert, 2004, 2011, 2020, 2021), con conceptualizaciones emergentes de los propios actores y movimiento sociales (**ver figura 70**).

Lo propio (posicionamiento y ubicación).

- Gritar, y acallar los silencios, enunciar el YO-Nosotros
- Expresión desde el Lugar de enunciación.

Dialogo, caminar preguntar, escuchar y conversar.

- Aprender-haciendo.
- Agenda de investigación propia, con sentido y compromiso político
- El Camino hacia el cambio social debe ser andado y hablado.
- Etnografías dialógica intercultural

Interculturalidad y reciprocidad participativa

- Polifonía de voces y miradas
- Caminar en la multiplicidad (aprender del otro).
- Alfabetización multi-epistémica

Pluriversalidad

- Co-narrar sus movimientos y conversaciones a través de los espacios físicos y epistémicos compartidos
- Compromiso por incluir la erudición indígena en sistemas de conocimiento, teoría política y socialidad en las prácticas de investigación y enseñanza.
- Redistribución simbólica del conocimiento

Praxis y Movimiento social

- Utopía
- Sujeto social
- Acción directa

Propuesta para Decolonizar la geocartografía

- Saberes-haceres comunitarios,

- Soñar el territorio, narrativas, relatos,

- Expresión de las territorialidades y multiterritorialidades.

- Caminar el territorio, recorridos.

- Talleres e intercambio de experiencias

- Praxis y reflexión, movilización social y acción directa.

- Autonomía y autodeterminación: gestión social del territorio.

**Geografías Comunitarias
y
Procesos comunitarios de
reivindicación territorial**

Figura 70. Decolonizar los estudios del territorio con las Geo-grafías comunitarias.

Asumir los territorios en esa forma, entonces se constituye como una práctica y pedagogía decolonial en pro de la justicia epistemológica, desde los movimientos sociales, reconociendo “lo propio”, lo situado y encarnado o corporizado, como *prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir* (Walsh, 2017, 2018). Lo cual implica aprehender sobre los conocimientos críticos, espacialmente situados y emergentes de lo comunitario, lo cotidiano de la lucha y el movimiento social. Con ello se explicita el proceso cognitivo del territorio a partir del construir colectivamente con los sentidos, pensamientos y experiencias, con los protagonistas que lo viven, lo piensan, lo sueñan, lo sufren, lo recrean y lo representan. Es el intento por evidenciar y visibilizar el territorio vivo y como un sistema complejo de relaciones sociales afectivas y con lenguajes propios. Así el territorio es concebido y expresado como una entidad viva (*CuerpoTierra Territorio*) con agencia y voluntad encarnada; es el reconocimiento y visibilización de las narrativas territoriales que dan sentido a un territorio, son las comunidades-culturas e identidades históricamente construidas, desde su propio conocimiento y experiencia.

Resumiendo, el acercamiento a la deconstrucción del conocimiento territorializado se realiza desde una perspectiva de horizontalidad, diálogo y encuentro que obliga a leer en clave comunitaria, integrador, en movimiento y contemporáneo, para develar los vínculos materiales en interacción con los elementos subjetivos y expresivos de los actores sociales en la *construcción y apropiación social del territorio*. Así adquiere sentido la reflexión desde la emergencia teórico-metodológica de diferentes planteamientos como son las *geo-grafías comunitarias* que se basa en las nociones de: *Cuerpo-territorio, Cuerpo-Tierra-Territorio, Pueblos-Territorio, Territorios movimiento, Territorios de Re-existencia, Narrativas territoriales y Testimonios geográficos otros*.

La propuesta cuerpo-territorio es mirar a los cuerpos como territorios vivos e históricos que aluden a una interpretación cosmogónica y política, donde en él habitan nuestras heridas, memorias, saberes, deseos, sueños individuales y comunes; y a su vez, invita a mirar a los territorios como cuerpos sociales que están integrados a la red de la vida y por tanto, nuestra relación hacia con ellos debe ser concebida como “acontecimiento

ético” entendido como una irrupción frente a lo “otro” donde la posibilidad de contrato, dominación y poder no tienen cabida. Donde existe la acogida comprendida como la co-responsabilidad y la única propuesta viable para mirar el territorio y entonces para mirarnos a nosotras-nosotros-nosotres mismxs (Cruz, 2016:44).

Porque ahora se trata de recuperar-visualizar *el* cómo se vive y concibe el territorio, en lo cotidiano, con las personas, por ello es una mirada propia, en movimiento... *al fin de cuentas los Territorios de vida.*

5.2. Construcción y apropiación del territorio a partir de sus narrativas, prácticas y testimoniales geográficos

Como se mostró en capítulo IV, el territorio se crea y reconstruye socialmente a partir de diversos elementos que se explicitan en las narrativas prácticas y testimoniales territoriales, históricas y contemporáneas (**ver figura 71**):

- a) Narrativas de memoria y cosmovisión: historia e identidad colectiva.
- b) Narrativas que vinculan organización comunitaria: el ser, hacer y vivir común. Pueblos-Territorios e instituciones propias.
- c) Narrativas y prácticas cotidianas: conocimientos, haceres-saberes en el territorio.
- d) Narrativas de la lucha, resistencia y defensa del territorio.

Dicho conjunto de narrativas queda evidenciada por la permanente interacción social simbólica expresiva, sea en conmemoración de las fiestas patronales, los sistemas de cargos, renovación de instituciones comunitarias (mayordomías, fiscalías, comités) y en los elementos rituales y mitológicos intra y extracomunitarios, enmarcados en la cosmovisión de una microrregión en donde se recrean espacios ritualizados, en que los pobladores, se apropian de su entorno natural e inmaterial, ratificando su adscripción a

una microrregión-cosmovisión de una región- con base en los elementos que integran la territorialidad simbólica y que involucra diversidad de manifestaciones cargadas de significado. También por las prácticas concretas de lo cotidiano, a través de la apropiación material de los recursos y bienes presentes en la sierra y por supuesto frente a intervención de procesos externos.

La reflexión a partir de las narrativas se basa en la premisa de considerar el espacio geográfico como una totalidad, que se expresa en el territorio y sus lugares. Con ello se evita el riesgo de considerar únicamente el espacio económico geográfico o en su dimensión jurídica de gobernanza. **Con la categoría de construcción social del territorio**, se hace referencia a las formas y procesos específicos que se concretizan históricamente en el espacio, es decir, cómo las personas interactúan con su espacio simbólico y material –en concreto, la experiencia de vivir en el espacio, es decir, en el territorio y en los lugares-. Involucra o comparte las dimensiones económica, social, ambiental y organizativa de los actores. Entonces, la construcción social del espacio ocurre por dos vías, por integración y por diferenciación del espacio, lo cual va a definir las formas concretas de apropiación (Castilleja, 2010. *comens. pers.*):

A nosotros no nos metan en sus cosas, de ese cerro no sabemos nada, por qué ahora nos meten en ese asunto? nosotros vinimos de Tochimilzingo en el volcán, ahí no se sabe nada de ese cerro. Nosotros no somos de aquí. (Ante la pregunta de dónde venían y porque defendían su territorio).

(Juan Hernández, campesino en foro por la defensa de los territorios, en Huehuetlan, 2013).

Mediante las narrativas y discurso de los autores, se expresan las especificidades del territorio. En dicho proceso ocurre la condensación de la dimensión temporal, los tiempos se sobrelapan, el espacio histórico convive con el espacio del futuro: tiempos y espacios traslapados. De esa manera, lo que el actor indica en dichos espacios, son

las coyunturas específicas, determinadas por relaciones de poder, y cómo algunas de ellas determinan el espacio, definiendo centros y redes de poder. El territorio es resignificado simbólicamente de muy diversas formas, en la medida en que las relaciones de los actores locales y externos modifican la naturaleza de dicho espacio.

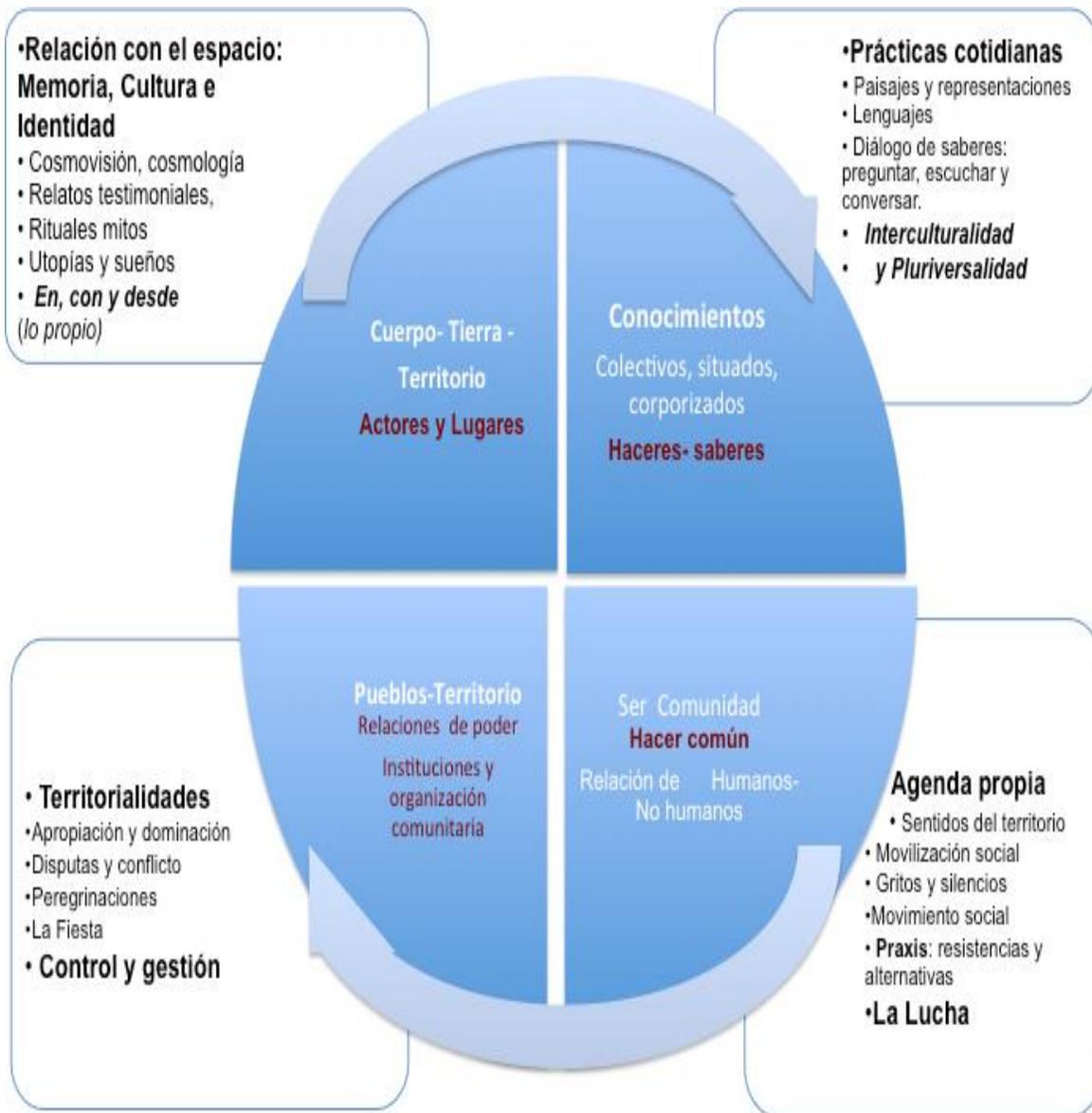


Figura 71. Narrativas territoriales, prácticas y testimonios geográficos (Jiménez, 2019).

Por lo tanto es pertinente, nuevamente la reiteración de que el espacio, no solo es contenedor o soporte de las actividades humanas, en el se expresa la innegable complejidad de las relaciones con el entorno, pasando por su “ocupación y uso”, hasta las formas de representación, sus códigos e imaginarios, valorados y resignificados por el actor local de la Sierra del Tentzon. Por otra parte es imposible dejar de lado y olvidar que lo humano, la memoria y la imaginación, y por lo tanto su conocimiento y análisis de la realidad son producción y construcción social. Todo el conocimiento está socialmente determinado (Villoro, 1992).

5.2.1. Procesos de territorialidad: construcción y apropiación del territorio

Los habitantes de la Sierra del Tentzon, viven en un lugar moldeado, durante muchos siglos. El territorio ha sido transformado, adaptado, moldeado y recreado según las necesidades de sus habitantes y por la naturaleza misma. Es un espacio histórico y geográfico a la vez. Espacio y tiempo dan origen a un espacio simbolizado y sacralizado. Así el territorio es percibido por las marcas de los lugares sacros, los cuales se invisten de significados, en la relación con el entorno natural y facilitando el conocimiento de la diversidad cultural. Con ello se pretende, reconocer el sentipensamiento de lo individual y colectivo de los pueblos de la sierra ⁴⁷. Cabe destacar la relevancia que tienen las representaciones simbólicas, que además son narrativas consideradas sagradas, determinando la subsecuente apropiación instrumental o material. Algunos de esos elementos descriptivos, que ayuda a comprender la percepción que se tiene de los lugares del territorio son:

- Los discursos y oralidades locales.
- Registro de elementos y testimonios geográficos.
- Caracterización de la organización comunitaria.

⁴⁷ Nombres del Tentzon: Tentzo, Sr. del Monte, El Mayor, El mero patrón, El Viejito, El Abuelo (Abuelito), El Tentzo, Tentzon, Tentzonhuehue, Zoyapetlayo.

- Identificación de santuarios y rituales asociados a la agricultura, a los nacimientos de agua, a los cerros y cuevas, a las cruces en los caminos).
- Las representaciones gráficas: dibujos, figuras, gráficas y símbolos.

Las narrativas territoriales muestran los elementos latentes, subyacentes y emergentes de la cosmovisión mesoamericana de las comunidades Nguíwa y Náhuatl del centro sur del Estado de Puebla (Gamez, 1999):

Según nos contaron los abuelos, la historia del Pueblos del Tenzon, del Río Atoyac y de allá atrás, en las tierras firías. Se dice que tiene más de 450 años, porque Huatlatlauca tiene como 500 años. Esta información la descubrió el sacerdote de Huatlatlauca, en el archivo histórico. Tiene que ver con el origen mismo del pueblo, que es Quatlatlauca, el padre encontró un documento en donde se menciona que nuestra comunidad corresponde a la Virgen de la Encarnación. Antes en la iglesia se veneraba a San Lucas (ahí tenemos su imagen, es el santo que se encuentra a la izquierda), también en ese documento se decía la edad del Pueblo.

Todo lo anterior coincide con los hallazgos de estudios de historiadores y antropólogos que reconocen que toda la región primero fue poblada por grupos de Popolocas, mixtecos y nahuas. Esa historia se cuenta en los códices que escribieron nuestros antepasados, pertenecientes a los Señoríos de popolocas de Tecamachalco-Quecholac, a los tlacuilos que escribieron la Historia tolteca Chichimeca y en los Codices de Cuautinchan.

(Aripina Cuchcatla, regidora de Educación del municipio de Huatlatlauca, 2009)

Actualmente los grupos, organizaciones y comunidades en la Sierra del Tenzon, se encuentran en un contexto sociocultural que responde la interacción permanente de sus elementos, diálogos interculturales, conflictos, intersticios de negociación, en la discusión de la cotidianidad, en la multifuncionalidad y socialidad campesina (Bartra, 1998). En donde la cultura e identidad también entran en disputa por el espacio y sus recursos naturales. Es aquí donde elementos de las llamadas culturas populares, del análisis gramsciano tienen legitimidad, es decir, el complejo: religiosidad popular,

percepción sobre la relación con su entorno, - mal llamado folclor-, reivindicación, resistencia y alternativas, a pesar de devaluación tecnócrata y modernizante que se hace de la cultura (Gramsci citado en Crehan, 2004).

La apropiación y relaciones con el espacio, comienzan cuando las personas se ubican, piensan, intervienen y representan el espacio social y biofísico inmediato, el cotidiano, lo concreto su lugar, es la emergencia del territorio. Así en la sierra, la gente se reconoce en una mirada colectiva con el Abuelo Tentzon, precisamente como una entidad corporizada. De los objetos geográficos visibles se pasa a una relación simbólica que van más allá de los simples "accidentes u objetos geográficos concretos". Dichos elementos organizan su espacio a partir de la concretización de lo simbólico. Son la narrativas y la voz de quiénes lo nombran, dibujan, mujeres, niños, adultos, ancianos, líderes locales. En ese sentido se destaca la búsqueda del reconocimiento de un conjunto de comunidades, pueblos y colectivos que se encuentran en proceso de reivindicación identitaria y política en la disputa permanente con el Estado nacional por la "integración", en un contexto de invisibilización y negación histórica. Así se nombra y se reapropia el territorio, el espacio es resignificado y asumido por los diferentes actores, dando lugar a una geografía visible y además de la reafirmación simbólica, ritual y sagrada.

Para los grupos campesinos e indígenas el conocimiento, las prácticas, sus saberes, todo ello forma parte de "macrosistemas" (López-Luján y López-Austin 1996) o del "conocimiento campesino" (Toledo, 2001); Conocimientos prácticos, experimentales y reflexivos, que han sido patrimonio cultural de sus antecesores que se transmiten entre generaciones, como el patrimonio natural y social (Boege, 2010). Ahí donde la tierra es el referente central y base de la producción alimentaria y la reproducción social. En dicha concepción se conjugan diferentes factores: el espacio concreto con el abstracto, la dimensión simbólica con la historia y la experiencia de la vida cotidiana; el pasado y presente de una comunidad, por supuesto enmarcado y enraizado en los tiempos

míticos e históricos de su ascendencia cultural sea esta nahua, mixteca o nguíwa. En consecuencia, es los territorios comunitarios donde cultura y naturaleza son espacios de elaboración y reelaboración un conjunto de elementos que definen la identidad socioterritorial:

- El lenguaje y los sistemas de comunicación;
- La historia y la memoria colectiva;
- Las normas de convivencia entre parientes y vecinos
- Las relaciones con otros pueblos y sociedades que se expresan en las formas de convivencia y en el derecho consuetudinario
- Los mitos y ritos, la religiosidad y las festividades donde se plantean las interrogantes de la vida trascendente de los pueblos.

Desde la mirada de los actores sociales se reconoce la intensa interacción sociedad-naturaleza expresada en el espacio local, con una visión completa, compleja y explicada por personas de carne y hueso; dada por una realidad innegable, con representaciones individuales y/o colectivas en torno a cómo se percibe y vive en el espacio inmediato y cotidiano. Se da cuenta de como la gente explica la multidimensionalidad e integralidad de su espacio, con concepciones espacio temporales propias, escalas y niveles en los que cotidianamente se desenvuelve, en otras palabras, con su cosmovisión o forma de explicar el mundo, en los espacios de vida de los actores sociales.

Todo lo anterior va conformando el corpus, las narrativas y la praxis de los saberes campesinos e indígenas, las diferencias y las similitudes entre la ciencia y la sabiduría, y por supuesto también los saberes ambientales estructurados como formas de apropiación cognoscitivas, como respuestas a los problemas que se han enfrentado y

que enfrentarán en el futuro de su etno-eco-desarrollo (Villoro 1989; Toledo, 2001; Leff, 2002). Al respecto, estamos ante procesos que se va gestando en la interacción de sus elementos, manera permanente en forma de diálogos interculturales o en la discusión de la cotidianidad y de la reflexión comunitaria. El actor social se localiza, uno es del lugar, uno defiende desde ese territorio, lo que uno es!...Por eso cuando uno deja de ser, deja el lugar, se deslocaliza, se sufre, hay dolor, hay tristeza, nostalgia, como sucede con los migrantes... En la Sierra del Tenzon hay comunidades campesinas donde se muestra el ser campesino con sus contradicciones y potencialidades: ejidatarios, comuneros, palmeros, leñadores, barbacojeros, migrantes con corazón ruralita y cuerpo urbanita, ambientalistas, taladores, cazadores y los comerciantes, entre otros. Para los campesinos la tierra ha tenido siempre una importancia decisiva en el mundo campesino, no sólo por ser la proveedora de alimentos y otros materiales útiles al hombre, sino también porque proporciona una identidad individual y colectiva, un sentimiento de pertenencia y una relación espiritual con la naturaleza (Giménez, 1998).

¿Cómo existir y r-existir en medio de la diversidad de tensiones internas y externas, desde la multidimensionalidad y reconfiguración de los territorios?

Desde la ecología política es posible aproximar respuestas (Bryant, 1992): es posible develar los procesos e instituciones políticas que tienen un papel determinante en la relación dialéctica existente entre lo social y el ambiente, se entienda porque los pueblos que actualmente están asentados en las faldas de la sierra mantengan diferentes tensiones en los siguientes ámbitos:

- Identidades socioterritoriales en relación con el complejo geosimbólico y su potencial de movilización social (repertorios culturales).

- Conflictos y disputa intercomunitarios por los recursos naturales, que rodean al espacio donde habitan (comunidades asentadas en el Tenzon) y que comprende diferentes sitios desde las parcelas y huertas hasta los cerros inmediatos bajo resguardo de tierras comunales y ejidales (multiespacialidad y multidimensionalidad: conflictos intercomunitarios; tenencia de la tierra)
- La relación con los espacios urbanos inmediatos, de las comunidad con un poder político administrativo, empresarial y privado, mediados por el Estado (empresas particulares inmobiliarias y mineras, autoridades municipales, estatales y federales) que pretende el usufructo de los recursos naturales.

¿ Cómo (de) construir el territorio de todos ? Nuestro territorio

Para ilustrar este apartado a continuación se expone de manera sintética el proceso de construir literalmente el territorio, tomando como ejemplo un ejercicio realizado durante los talleres de reconocimiento del territorio en la sierra del Tenzon ⁴⁸, con la finalidad de reunir, devolver y validar el rompecabezas de información y datos en una primera fase de trabajo de campo con los actores sociales. Por supuesto también se trataba de recuperar las propuestas en torno a los recursos naturales para establecer acciones y estrategias de protección, vigilancia, defensa, aprovechamiento y conservación. La forma de acercarnos a dicha reflexión fue mediante la elaboración de dibujos, diagramas y mapas mentales, mismos que se expresaron y representaron en “papelotes” mapas de los pueblos, perfiles integrados, mapas del territorio y sus recursos, y, finalmente en un mural que recogiera todas esas ideas y elementos del territorio tangible. Mediante ese ejercicio, se expusieron las concepciones y representaciones individuales y/o colectivas en torno a cómo se percibe y vive en el

⁴⁸ Taller regional en Reserva Ecológica Campesina de Tochmatzintla. Junio 2010).

espacio inmediato y cotidiano en una porción de la Sierra del Tenzon. A continuación me permito destacar los principales momentos principales de ejercicio.

Antes de iniciar, se tuvo una sesión con los comuneros participantes para discutir sobre lo que debería representar el mural, bajo la consigna de que, el mural *incluyera todo lo que es el territorio, los orígenes de los pueblos, la comunidad donde vivimos, los lugares importantes y sagrados, los lugares donde nos sentimos bien, todo lo que vivimos y todo lo que somos y hacemos*. Entonces, lo primero fue identificar los componentes del territorio; en orden de importancia fueron nombrados y discutidos:

- Los límites legales y formales (con papeles y sellos en mano), con sus mojoneras que se encuentran en los *polígonos de las carpetas agrarias*,
- La memoria, y la historia de los abuelos primeros, el lugar de origen de donde surgieron o llegaron pueblos y sus fundadores.
- Los caminos principales, las entradas, los cruces, para llegar y salir, las veredas y brechas para ir al monte, a la milpa, a los acahuales y a los sitios para recoger leña, plantas medicinales y comestibles,
- Los principales cerros que se reconocen, las lomas, las quebradas, el río principal, los arroyos y los manantiales. Aquí se incluyeron las plantas y animales importantes para la gente (cacería, alimentos, medicina, leña), así como las zonas en donde se encuentran.
- Las personas y lo que hacen en su vida y trabajo cotidiano, en la milpa, en los palmares, en los ameyales, en la punta de los cerros, la zona de aprovechamiento y las zonas de conservación y reforestación.
- Las zonas de conflicto y pleito entre los pueblos cercanos y de otros más alejados.
- Finalmente, el clima y algunos de sus componentes observables, se tenían que representar las zonas en donde se observan de manera constante la formación de nubes, el granizo, el arcoíris, la llegada del viento.
- **El territorio formal, legal, tangible y que se encuentra en los papeles.** Al trazar los polígonos de los ejidos y bienes comunales, se hizo énfasis en que tenía que quedar exacto como lo indican los documentos y planos RAN, porque es el oficial, *el que reconocemos y nos reconocen los demás pueblos y el gobierno*.

Al precisar de esa manera, la gente expresa la necesidad del reconocimiento institucional, social y moral, frente a los vecinos y frente al Estado. Sin embargo, aunque esta idea inicial y clásica de las disciplinas geográficas -que estudian la

ubicación, los límites, cercanías, vecindad, contornos y fronteras formales-, se expresa claramente en el ejercicio, en la medida en que nos fuimos acercando al espacio y “cambiamos los lentes”, dicho planteamiento se fue nutriendo y modificando, quedando incluso superado por la reflexión y el análisis de sus relaciones sociales internas. El territorio es mas complejo, no solo líneas, puntos y polígonos, puede incluso no tener acotaciones materiales como a continuación se vera.

Ubicación y sentido de los límites en los componentes del territorio. Enseguida se empezó a pintar el polígono del territorio, pero al avanzar en ello se hizo la observación de que “el polígono quedaba chico”, por lo cual se tenía agrandar, para que cupiera todo lo dicho, además porque había espacio en la pared. De tal manera que “los límites del territorio formal” representado, se hicieron flexibles y se ampliaron a gusto de los comuneros.

Cuando se avanzó en el dibujo del polígono -que cabe mencionar se dibujo con “el norte hacia abajo” - y en los elementos para representar, entonces se tomo el acuerdo para definir la posición y orientación de los mismos, en dónde y cómo colocarlos de tal manera que reflejaran las principales marcas del territorio, en donde todos se reconocían.

Identificación y definición de unidades ambientales, unidades de paisaje. Se empezó por situar la ubicación y orientación de “las cosas que marcan e identifican nuestro territorio”, es decir las principales mojoneras, caminos, ríos, arroyos que cruzan el territorio, así como algunos árboles milenarios. Enseguida “se coloco” el sitio de origen del pueblo, dibujando la historia de los primeros abuelos que llegaron los pueblos, alrededor se dibujaron las casas en los sitios de los dos asentamientos humanos. También se dibujaron las zonas de la milpa, las zonas de pastoreo, el monte alto, la zona de conservación de árboles y las de aprovechamiento de maguey. A continuación se dibujaron los sitios de los antiguos mexicanos (arqueológicos) y algunos lugares de actividades de recolecta y cacería de plantas y animales. Por último, “todo se relleno o enmarco con las principales serranías y cerros que son origen de las principales fuentes de agua del territorio”.

En la medida en que se dibujaron los diferentes componentes del territorio, también surgió la idea de que el territorio es poroso, es flexible, “tiene hoyos, porque sus límites son aparentes y se amoldan a las personas y, las plantas y los animales”. Lo anterior

se debe a que la barranca, el río, los arroyos, los caminos “traspasan o rompen el polígono, como ocurre en la realidad”. Por lo tanto no solo el territorio es contenedor el territorio puede tan grande como se quiera y es el lugar donde estamos cada uno de nosotros, cada pueblo con sus costumbres. También porque los árboles no tienen límites, se encuentran a la mitad del polígono, entonces los polígonos se amoldan a la vida del árbol, de la laguna. Los caminos y veredas del territorio que llevan hacia otros pueblos, también rompen el polígono.

Las montañas, los montes se encuentran aquí, nacen aquí adentro, pero se van hacia fuera, no los podemos detener, una parte nos pertenece pero otra no al mismo tiempo en el territorio. Es decir que también nosotros le pertenecemos al territorio, al monte, al río, “somos de allá” somos de la mixteca, somos del Tentzon.

De tal manera que “los límites del territorio formal” representado, se hicieron flexibles y se ampliaron a gusto de los comuneros y por la disponibilidad de espacio en la pared. Lo anterior se debe a que el río, los arroyos, los caminos traspasan o rompen el polígono, como ocurre en la realidad y además no somos dueños, no nos pertenecen, nosotros le pertenecemos al territorio. El territorio formal es ampliado por el sistema de relaciones que vive la gente, por su “experiencia espacialmente situada”; la idea del espacio formal, funcional e instrumental, físico y tangible es rebasada por la permanente interacción entre el “adentro y afuera” de la gente que lo habita.

El territorio es un cuerpo como nosotros, está vivo porque tiene corazón. El dibujar, pintar y rellenar el mural, se hizo con mucho gusto, alegría, cuidado y respeto. En la medida en que se integraban nuevos elementos, se ponía el énfasis en los detalles porque el territorio está vivo y es como el cuerpo de una persona.

El territorio tiene un corazón, que es el lugar donde se encuentra el Tepeyolo, el cerro principal de Tochmatzintla. Ahí de donde se establecieron los primeros habitantes, es el lugar en donde se origina todo de donde brotan el agua, donde sale la serpiente de agua. El territorio también tiene su columna vertebral, es el río y arroyos que se encuentran en su interior y que lo rodean. Nuestro territorio está vivo porque tiene muchas plantas y muchos animales.

Lo cual se constata por el grado de detalle y precisión con el que fueron dibujados plantas y animales, en cuanto a forma tamaño y colores, los cual es indicador del grado de conocimiento y relación que mantiene la gente con dichos organismos. El territorio es identidad colectiva y comunidad organizada. Por otra parte, el territorio no solo es contenedor.

El territorio puede tan grande como queramos y porque cada persona tiene un pedazo, adonde esta o va de viaje o a trabajar. Porque lo árboles no tienen límites, se encuentran a la mitad de la línea del polígono, entonces el polígono se tiene que amoldar a la figura del árbol, de la laguna, de los caminos, del río o de la cordillera. Los caminos y veredas del territorio que llevan hacia otros pueblos, también rompen el polígono. Las montañas, los montes se encuentran y nacen aquí adentro, pero se van hacia fuera, no los podemos detener, una parte nos pertenece, pero otra no, al mismo tiempo, pero es el mismo territorio. Es decir que también nosotros le pertenecemos al territorio, al monte, al río, “somos de allá” , somos del Tentzon, en la Mixteca poblana.

El territorio, se amplió con sus límites y fronteras, debido al conjunto de relaciones que iban siendo nombradas por la gente, que expresa la relación con su entorno y con sus semejantes en la vida cotidiana, en la experiencia, en cada momento que interactúa con su entorno simbólico y material: al ir a al lugar donde nos bañamos todos, al ir a las palma al otate, la milpa, a recoger leña, al caminar las veredas y brechas para ir a otros pueblos –para intercambiar productos o arreglar asuntos político administrativos y organizativos–. De esa manera el estudio del territorio, remite a una explicación relacional y procesal, que describe un sistema de relaciones en el que interactúa una colectividad, una comunidad, una organización o pueblo, es decir los actores locales con su entorno espacial inmediato. En esta escala, nivel o dimensión, el territorio es explicado por la experiencia cotidiana, por la experiencia de saber, hacer y vivir en espacios concretos.

En el territorio del mural, al mismo tiempo se produjo el territorio simbólico. Se comenzó a hablar de los abuelos, los ancestros y sus costumbres, de las lloroncitas y

los tlaloques, de la serpiente de Quetzalcoatl, de las historias del Tentzon, de los santos católicos y lugares encantados de los antiguos mahuas, mixtecos y popolocas. Lo que la cual nos remite a espacios e identidades colectivas, que devienen en identidades étnicas. La gente rescata y enfatiza aquellos elementos míticos e históricos de su origen, el tiempo de los mayores, la llegada de los primeros pobladores, los fundadores y eso es motivo para reconocer las raíces culturales con su pueblo y sus ancestros. La emergencia del territorio simbólico, es explicada porque dichas relaciones y representaciones se basan en valoraciones propias, en los estados de ánimo, apegados a la experiencia cotidiana, al espacio de la casa, de la comunidad, de los otros pueblos, de la región, la comida, los aromas, los colores, es el paisaje material y simbólico, que detona la presencia de un arcoíris en el paisaje que se miran al descender la sierra; son los lugares y momentos que se vive literalmente en el territorio.

Cabe mencionar que durante la hechura del mural se omitieron de manera explícita aquellas situaciones históricas y actuales, que reflejan conflictos, dolor y miedo. Sin embargo, en la medida en que se iban trazando los diferentes elementos, se recordaban, se explicaban a los jóvenes y se discutían las diferentes versiones, que no tenía caso pintarlas, porque son cosas tristes que le ocurrieron al pueblo, y porque es mejor platicarlo en la casa. Un breve recuento de esos olvidos voluntarios tiene que ver con: las conflictos por la tenencia de la tierra, de la llegada de la maña a la zona, del enclave del ejército en Santa Martha y que no se 'ha ido desde hace 50 años, de las historias de despojo y enfrentamientos comunitarios. Historias de los pueblos en los años 1930, 1950, 1976, 1980 y 2006m 2010; la intervención del ejército desde los años 60, con varios pretextos, en busca de guerrilleros, destruyendo sembradíos de mariguana o persiguiendo a los robavacas.

Finalmente, se mencionó que desde el año 2010 en que inician los procedimientos legales para proponerse como área natural protegida a toda la sierra, y de recibir recursos económicos por parte del gobierno federal y de instituciones internacionales, han estado negociando y disputando de manera abierta con *gente de fuera*. Los cuales llevan ideas para establecer *áreas de conservación biológica estricta, para servicios ambientales hidrológicos, aceptar la imposición de abandonar la cacería de subsistencia*, entre otras medidas impuestas por dichas instituciones. Por lo anterior han nombrado comisiones especiales de comuneros para atender esas negociaciones, y además han creado organizaciones regionales que les ayuden a defender la cultura y sus territorios, demandando reconocimiento y respeto. También por las empresas mineras que se quieren instalar en Huehuetlan, las inmobiliarias que van acaparando y comprando terrenos desde El aguacate, con engaños.

El ejercicio del mural muestra la comprensión de las formas y procesos que intervienen de manera directa en la construcción y apropiación social del espacio, así como en la consecuente reconfiguración del mismo. Con ello se pretende introducir elementos empíricos a la discusión teórica conceptual del estudio de las relaciones significativas de las culturas con la naturaleza, registrados como procesos de reafirmación, renovación y reinvención de las culturas, así como de otras formas de convivencia y aprovechamiento de la naturaleza, basadas en otra ética y otras formas del saber-hacer. Entonces un primer acercamiento al estudio del territorio, remite a una explicación relacional y procesal, a un sistema de relaciones con el que interactúan una colectividad, una comunidad, una organización o pueblo, es decir los actores locales con su entorno espacial inmediato. En esta escala o nivel, dimensión, el territorio es explicado por la experiencia cotidiana, por la experiencia de saber, hacer y vivir en espacios concretos.

El territorio, se amplía con sus límites y fronteras, debido al conjunto de relaciones que la gente expresa, en la vida cotidiana, en la experiencia, en cada momento que interactúa con su entorno simbólico y material; el ir a “al lugar donde nos bañamos todos”, el ir a las zonas de trabajo, a recoger leña, al caminar para ir a los otros pueblos para intercambiar productos o arreglar asuntos político administrativos u organizativos. Lo que nos indica el inicio de este ejercicio es la forma en que la gente representa el territorio en su complejidad, no solo en términos formales sino también en las valoraciones simbólicas y subjetiva, es decir en el sistema de relaciones acotadas por la experiencia y conocimiento espacial situado, es la emergencia del territorio vivo. Es también el territorio cultural expresado por la dimensión simbólica, que a su vez remite a espacios e identidades colectivas, que devienen en identidades étnicas. Las personas rescatan y posicionan aquellos elementos históricos, míticos del origen, el tiempo de los mayores, la llegada de los primeros pobladores, los fundadores y eso es motivo para reconocer las raíces culturales con el pueblo y sus ancestros, es el anclaje en el tiempo y en el espacio simbólico. Es la memoria social, memoria colectiva y compartida por cientos de generaciones.

Por otra parte la emergencia del territorio simbólico, es explicada porque dichas relaciones y representaciones se basan en valoraciones propias, en los estados de ánimo, apegados a la experiencia cotidiana, al espacio de la casa, de la comunidad, de los otros pueblos, de la región, la comida, los aromas, los colores, el paisaje material y simbólico. La gente se relaciona en su cotidianidad por las valoraciones subjetivas que le otorga a ciertos elementos naturales, el monte, el río, la montaña, entre otros. Los sitios, los lugares, los momentos que viven en el espacio por sus estados de ánimo.

Finalmente el ejercicio de hacer el mural sugiere pautas para el estudio del territorio, desde los propios actores sociales, en sus diferentes escalas y dimensiones, las cuales se conjugan e interactúan:

- 1) El territorio, inicialmente tiene límites, contornos y fronteras formales. Sin embargo, en la medida en que nos acercamos al análisis de sus relaciones sociales, dicho planteamiento carece de sentido, el territorio es flexible, es poroso, no tiene acotaciones materiales.
- 2) El territorio es ampliado por el sistema de relaciones que vive la gente, por la experiencia sensorial de sus lugares. Es desbordado por los sentimientos y las relaciones humanas con lo no humano.
- 3) El territorio es relacional, porque es una permanente interacción entre el “adentro y afuera”. Dicha noción es procesual y relacional, porque considera la mirada propia del actor local (sujeto social); en construcción/interacción permanente (productor y producente) y atiende a procesos con dinámicas propias históricas y espacialmente situadas.
- 3) En la Sierra del Tenzon son los propios pueblos, representados por campesinos e indígenas en el proceso de organizar sus modos de vida y prácticas espacialmente; es la ordenación del espacio concreto, local y cotidiano. Es decir, los actores sociales son los propios autores del espacio, con sus marcadores, referentes y huellas, sean estas simbólicas o materiales. Es ahí, donde la apropiación social como proceso, toma concreción en la compleja interacción de las dimensiones natural, social y cultural.
- 4) La construcción y apropiación social del territorio también permite tener una lectura histórica. Porque implica que los procesos ocurren en tiempos largos, es decir que hay experiencias acumuladas y que son desplegadas por los actores en determinados momentos.

En conclusión la construcción y apropiación social del territorio, se refiere a un conjunto de interacciones sociales, que lo hacen abierto y flexible, en donde el actor social es influido por el espacio y es también agente activo en la generación de procesos y significados, siempre en permanente transformación, ante la dialéctica de un

territorio histórico *versus* un territorio instrumental o funcional (Giménez, 1996). Por lo tanto, el territorio, no sólo es una realidad geográfica estructural, es un híbrido sionatural, con esencias social, histórica y política. En él que se inscriben tradiciones, costumbres, memoria histórica, rituales, y formas muy diversas de organización social, que van constituyéndolo.

El territorio es un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional. Representa la expresión espacial producto de la acción humana, por lo que no es un objeto dado ni preexistente a la misma, sino que se produce socialmente y como tal, también históricamente. Es así como las prácticas y estrategias de los actores locales y su grados de organización determinan la valoración, emergencia de territorios y en consecuencia el pleno ejercicio de su territorialidad. El territorio es la expresión concreta de las relaciones sociales y por lo tanto de vivencias, prácticas y estrategias de los actores. Ahí, es posible observar las diferentes condiciones históricas de reproducción social de los grupos sociales, excluidos y marginados. En él se expresan las condiciones concretas de producción, apropiación y resignificación de los actores sociales en sujetos políticos. Pero también es el espacio-síntesis de en donde se potencializa el papel de los actores locales, mediante el vínculo con su entorno simbólico y los recursos naturales, mediante la experiencia concreta y territorializada.

Lo anterior es evidencia de cómo el territorio deja de ser dominio del Estado que lo administra, ordena y controla (representaciones del espacio), para pasar a la siempre dinámica y fluida interacción entre lo local y lo global, lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público, y entre resistencia y dominación. En el dinamismo de los actores y sujetos sociales, y pro lo tanto es la fuerza potencial para desafiar y subvertir el poder dominante, y por eso forma parte esencial de una política de resistencia.

5.2.2. Territorialidades socioidentitarias en la Sierra del Tenzon

Una perspectiva centrada en los actores sociales remite necesariamente a la examinación de los procesos y las interacciones entre la localidad, ubicación y sentido de lugar, dando sentido a una visión más integral de los procesos organizativos y voces de los mismos actores sociales. De la misma forma implica visibilizar a los territorios y sujetos particulares de resistencia, en su intencionalidad como sujetos históricos, la naturaleza subjetiva de las percepciones, imaginaciones y experiencias en contextos espaciales dinámicos, y cómo los territorios son reconfigurados en lugares llenos de significados culturales, memoria e identidad. El acercamiento se realiza mediante el análisis de las múltiples narrativas, que pareciera que están desarticuladas, sin embargo develan un conjunto intrínsecamente y complejo de elementos que interactúan entre sí:

1. La reafirmación o justificación histórica de la existencia del complejo territorial simbólico del Tenzon;
2. La emergencia material, estructural y funcional del *territorio de la Sierra del Tenzon*,
3. Es la síntesis de la imaginación y memoria (individual y colectiva), que se refleja en sus narrativas, discursos, prácticas, mitos, rituales en los que se le personaliza y reconoce como determinante y configurativo del entorno social, espiritual y sagrado.
4. El territorio, como un espacio determinado por las relaciones de poder, que puede tener límites político administrativos evidentes, pero también no explícitos o manifiestos –relaciones y procesales-.
5. El territorio, tiene como referencia el lugar, es decir, el espacio de la vivencia cotidiana, de la experiencia y de la interrelación entre individuos en una colectividad. En el se mantiene interacciones con diversos actores sociales, con relaciones internas y externas, instituciones y otros territorios. P
6. El territorio en movimiento, el concepto tiene utilidad en tanto, se aplica en una diversidad de situaciones, procesos sociales, contextos y escalas. Dicho enfoques permite visualizar las estrategias de los actores locales, pero también

permite visualizar los intereses externos de otros actores, en una permanente relación dinámica.

Entonces desde la perspectiva de que el territorio es una construcción social, el resultado de la apropiación, ocupación y representación de un espacio, no solo remite a la acción física o material sino que es determinado por aspectos subjetivos, *performáticos* y simbólicos expresivos. De esa manera se establece una relación diferente entre las poblaciones humanas y su entorno natural e inmaterial, en donde se entretajan fenómenos sociales, que reproducen un complejo entramado de redes sociales que recrean universos simbólicos permitiendo a los individuos y colectividades marcar el territorio con sus propios códigos culturales. Por ello se habla de dos formas de apropiación social, una de tipo instrumental o material y otra de carácter simbólico. La apropiación simbólica da sentido a la apropiación instrumental.

Por otra parte, la territorialidad, es un importante organizador de la vida social, porque a la vez que permite articular la frontera entre individuo (territorio de privacidad) y colectividad (territorio público), contribuye a la construcción de la noción de pertenencia a una colectividad y de identidades étnicas estrechamente vinculadas con el medio ambiente modelado por la cultura (Barabas, 2004). En las sociedades indígenas la relación entre la identidad étnica y la territorialidad es más fuerte y vivencial, y ambas se prestan legitimidad mutua. En ese sentido el territorio es un constructo histórico donde por generaciones los grupos sociales han conferido significados que les permiten identificarse así mismo y diferenciarse de otros grupos, de tal forma que el territorio representa entonces uno de los ámbitos en que se sintetiza la memoria colectiva.

La territorialidad simbólica sagrada de los pueblos originarios y contemporáneos se ha realizado a través de la cosmovisión, específicamente desde la mitología, de la que han resultado particularmente importantes los mitos fundacionales, los cosmogónicos y los

etiológicos, porque delimitan y organizan el mundo natural y social. Desde esa perspectiva el paisaje es la síntesis subjetiva del territorio y el territorio es la representación objetiva de la cultura de una comunidad humana.

Los resultados permiten explicar el proceso concreto en el que se ejerce la territorialización o territorialidad: mediante el análisis de sus narrativas y prácticas del actor social, que definen el tipo de apropiación social, desde una perspectiva que se aproxima desde la complejidad de las relaciones entre cultura-sociedad-naturaleza que allí se despliegan.

Entonces el territorio de la sierra, se refiere a los espacios geográficos culturalmente modelados, pero no sólo los inmediatos a la percepción (paisaje), sino también a los de mayor amplitud, que son reconocidos en términos de límites y fronteras. Se conocen las respuestas a aspectos fundamentales de la cotidianidad y sobre cuáles son las motivaciones reales, ya sean simbólicas, subjetivas, materiales, concretas, discursivas, rituales que desencadenan procesos de territorialidad y cómo estas representan el potencial para la emergencia de nuevos actores sociales y políticos que buscan incidir en el sistema de relaciones internas y externas para detener las tendencias negativas, que transforman el territorio, provocan la desarticulación comunitaria con sus modos de vida, homogenizan los paisajes y diluyen los referentes normativos locales (Barrera-Bassols *et al.*, 2009).

5.2.3. Emergencia de To Altepétl Tentzon, un territorio histórico simbólico

El conjunto de conceptos mencionados anteriormente sugieren, que el territorio es un constructo complejo y polifacético, es lo que una sociedad crea y recrea en determinada entidad geográfica. Es una expresión social y un proyecto, resultado colectivo de actores individuales, sociales, instituciones y relaciones de poder con sus propios intereses. El territorio se vive y aprehende por el discurso socialmente construido, sea este simbólico y/o materializado en el tiempo histórico. Este discurso

puede ser en el plano material y a la vez representación mental, con objetos físicos y objetos mentales, que sólo existe por la presencia y reproducción de la sociedad, (Giménez, *coms. pers.* 2006).

Así el Territorio de la Sierra del Tentzon, es un territorio de larga duración, es el espacio cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, porque en el encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo, y también condiciones para la reproducción de la cultura y prácticas sociales a través de diversas escalas temporales. También remite al origen y filiación del grupo en el lugar y los niveles de autorreconocimiento pueden ser étnicos, regionales, subregionales o comunales.

En ese sentido el papel de *El Abuelo Tentzon*, permite clarificar que el proceso territorial es un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre naturaleza y sociedad en contextos de interacción específicos, tanto en la dimensión local (comunal), que es la más frecuentemente reconocida, como en la global (étnica) que supone cierto nivel de abstracción, ya que no se trata de territorios de lo cotidiano solamente. El Tentzon, el geosímbolo, puede entenderse a partir de la conjunción de categorías de tiempo, espacio y sociedad que se concretan en *la historia de un pueblo en un lugar*. En donde el espacio se encuentra como animado, poseídos por entidades extra-ordinarias y poderosas. Tanto los territorios locales como globales tienen puntos geográficos- simbólicos especialmente significativos para los usuarios, generalmente sagrados.

Estos puntos referenciales se consideran emblemáticos y pueden identificarse como **lugares**: centros a partir de los cuales se trazan caminos (redes), y se establecen las fronteras comunales, subregionales y étnicas. Los lugares y las marcas en ellos, se perciben y viven como únicos a cualquier representación global del espacio, aunque responden a esa representación.

En los siguientes párrafos se muestran los elementos de comprensión y emergencia de las relaciones sociales específicas que definen *un territorio*, en toda su complejidad y no solo en términos formales, sino también explicado por las valoraciones simbólicas y subjetivas, es decir en un sistema de relaciones acotadas por la experiencia y conocimiento espacial situado. Es la emergencia de los lugares ⁴⁹ que conforman *el territorio*, como categorías de análisis y como proceso social, que intenta responder a cómo la gente construye, se apropia y opera en el espacio, pero explicado a partir de sus narrativas y categorías propias.

Desde la mirada de los actores sociales se reconoce la intensa interacción sociedad-naturaleza expresada en el espacio local, con una visión completa, compleja y explicada por personas de carne y hueso; dada por una realidad innegable, con representaciones individuales y/o colectivas en torno a cómo se percibe y vive en el espacio inmediato y cotidiano. Se da cuenta de como la gente explica la multidimensionalidad e integralidad de su espacio, con concepciones espacio temporales propias, escalas y niveles en los que cotidianamente se desenvuelve, en otras palabras, con su cosmovisión o forma de explicar el mundo, en *los espacios de vida de los actores sociales* ⁵⁰.

En dicha concepción se conjugan diferentes factores: el espacio concreto con el abstracto, la dimensión simbólica con la historia y la experiencia de la vida cotidiana; el pasado y presente de una comunidad, por supuesto enmarcado y enraizado en los tiempos míticos e históricos de su ascendencia cultural sea esta nahua, mixteca o popoloca. El acercamiento al estudio del territorio, en toda su complejidad y en sus diferentes acepciones, como proceso social y como concepto o categoría de análisis, que responden a la interrogante de ¿Cómo explicar la idea del territorio a partir de

⁴⁹ Escobar, A. 2008. Territorios de diferencia.

⁵⁰ Fernandes, 2010. Conferencia magistral AMER, Puebla. México.

categorías propias desde los actores sociales? , es un llamado de atención y a la vez una primera síntesis emanada desde los propios actores.

La idea de un territorio simbólico, remite a espacios e identidades colectivas, que devienen en identidades étnicas. La gente rescata y enfatiza aquellos elementos míticos e históricos de su origen, el tiempo de los mayores, la llegada de los primeros pobladores, los fundadores y eso es motivo para reconocer las raíces culturales con su pueblo y sus ancestros. La emergencia del territorio simbólico, es explicada porque dichas relaciones y representaciones se basan en valoraciones propias, en los estados de ánimo, apegados a la experiencia cotidiana, al espacio de la casa, de la comunidad, de los otros pueblos, de la región, la comida, los aromas, los colores, es el paisaje material y simbólico, que detona la presencia de un arcoíris en el paisaje que miramos al descender la sierra; son los lugares y momentos que se viven en el espacio.

Toda la percepción que se tiene del Abuelo Tentzon, pone el énfasis en los detalles de un ser animado, porque el territorio está vivo y es como el cuerpo de una persona.

Tiene un corazón, que es el lugar donde surgió el pueblo, a donde llegaron los primeros habitantes, es el lugar en donde se origino todo. El territorio también tiene su columna vertebral, es el río y arroyos que se encuentran en su interior y que lo rodean. Nuestro territorio esta vivo porque tiene muchas plantas y muchos animales. En ese mismo sentido el territorio no solo es contenedor, el territorio puede tan grande como queramos y porque cada persona tiene un pedazo, adonde esta o va de viaje o a trabajar. Porque ni los árboles, ni las aves, o la laguna, los caminos, del río o de la cordillera no tienen límites. Los caminos y veredas del territorio que llevan hacia otros pueblos, también son parte del territorio. Los montes se encuentran y nacen aquí adentro, pero se van hacia fuera, no los podemos detener, una parte nos pertenece, pero otra no, al mismo tiempo, pero es el mismo territorio. De tal manera que “los límites del territorio formal” son flexibles y se amplían a gusto de los actores. Lo anterior se debe a que el río, los arroyos, los caminos traspasan o rompen el territorio formal, como ocurre en la realidad y además *no somos dueños, no nos pertenecen, nosotros le pertenecemos al territorio.*

El territorio formal es desbordado y ampliado por el sistema de relaciones que vive la gente, por su “experiencia corporal y espacialmente situada”; la idea del espacio formal, funcional e instrumental, físico y tangible es rebasada por la permanente interacción

entre el “adentro y afuera” de la gente que lo habita. Es decir que también nosotros le pertenecemos al territorio, al monte, al río:

Es decir que también nosotros le pertenecemos al territorio, al monte, al río, “somos de allá” somos de la mixteca, somos del Tentzon.

5.2.4. El territorio explicado por las relaciones sociales que se presentan

El territorio de la sierra, se amplió con sus límites y fronteras, debido al conjunto de relaciones que la gente expresa con su entorno y con sus semejantes en la vida cotidiana, en la experiencia, en cada momento que interactúa con su entorno simbólico y material: al ir a al lugar donde nos bañamos todos, al ir a la parcela, o al monte a recoger leña, al caminar las veredas y brechas para ir a otros pueblos –para intercambiar productos o arreglar asuntos político administrativos u organizativos–. De esa manera el estudio del territorio, remite a una explicación relacional y procesal, que describe un sistema de relaciones en el que interactúa una colectividad, una comunidad, una organización o pueblo, es decir los actores locales con su entorno espacial inmediato. En esta escala, nivel o dimensión, el territorio es explicado por la experiencia cotidiana, por la experiencia de saber, hacer y vivir en espacios concretos.

De esa manera se pone énfasis en las formas y procesos que intervienen de manera directa en la construcción y apropiación social del espacio, así como en la consecuente reconfiguración del mismo. Con ello se pretende introducir elementos empíricos a la discusión teórica conceptual del estudio de las relaciones significativas de las culturas con la naturaleza, registrados como procesos de reafirmación, renovación y reinención de las culturas, así como de otras formas de convivencia y aprovechamiento de la naturaleza, basadas en otra ética y otras formas del saber-hacer.

Entonces un primer acercamiento al estudio del territorio, remite a una explicación relacional y procesal, a un sistema de relaciones con el que interactúan una colectividad, una comunidad, una organización o pueblo, es decir los actores locales con su entorno espacial inmediato. En esta escala o nivel, dimensión, el territorio es explicado por la experiencia cotidiana, por la experiencia de saber, hacer y vivir en espacios concretos. Lo anterior es indicativo de la forma en que la gente representa el territorio en su complejidad, no solo en términos formales sino también en las valoraciones simbólicas y subjetiva, es decir en el sistema de relaciones acotadas por la experiencia y conocimiento espacial situado, es la emergencia de las nociones de *Cuerpo-Tierra y Territorio y a los Pueblos-Territorio, en tanto sujetos políticos comunitarios*. Pero también, el mismo territorio da lugar al territorio cultural expresado por la dimensión simbólica, la cual nos remite a espacios e identidades colectivas, que devienen en identidades étnicas.

En su memoria social, las personas rescatan y enfatizan aquellos elementos históricos, míticos del origen, el tiempo de los mayores, la llegada de los primeros pobladores, los fundadores y eso es motivo para reconocer las raíces culturales con el pueblo y sus ancestros, es el anclaje en el tiempo y en el espacio simbólico. La emergencia del territorio simbólico, es explicada porque dichas relaciones y representaciones se basan en valoraciones propias, en los estados de ánimo, apegados a la experiencia cotidiana, al espacio de la casa, de la comunidad, de los otros pueblos, de la región, la comida, los aromas, los colores, el paisaje material y simbólico. La gente se relaciona en su cotidianidad por las valoraciones subjetivas que le otorga a ciertos elementos naturales, el monte, el río, la montaña, entre otros. Los sitios, los lugares, los momentos que viven en el espacio por sus estados de ánimo.

5.2.5. Componentes del territorio

En la investigación, *el lugar* se considera como categoría teórica, empírica y operativa, que representa una unidad geohistórica, social y política, resultado de largos procesos sociohistóricos de reelaboración y transformación en dos vías entre el actor social y el espacio. El *Lugar*, un concepto que permite explorar y comprender de manera compleja la relación de las sociedades con su entorno, y particularmente expresadas en el espacio (territorialidad), en tanto construcción y apropiación social; lo cual aportó insumos para esclarecer los componentes que integran el complejo geosimbólico del *Tenzon o Abuelo*. Con base en el “modelo de territorio simbólico” elaborado por Barabas, (2004), para nuestra investigación, los resultados muestran algunos de ellos:

- **Los geosímbolos**, como referentes de identidad cultural y depositarios de la memoria colectiva, enmarcada en una interpretación cultural históricamente situada y multiterritorial. Un geosímbolo se define como “un lugar, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad” (Bonnemaison, 1981: 256; Giménez, 1991).
- **Las peregrinaciones** muestran e insinúan antiguas pertenencias étnicas y centros ceremoniales aglutinadores, territorios de viejos señoríos, antiguos mitos de fundación y migraciones sagradas: relaciones refrendadas entre comunidades afines que crean lazos simbólicos supracomunitarios. Estos paisajes parecen no marcar más las fronteras que las rituales, ni tienen más poseedores que los fieles devotos, recordando que fronteras y posesiones son sólo simbólicas y además temporales. El paisaje ritual puede abarcar desde el propio de cada comunidad hasta el de una región devocional surcada de caminos de peregrinación que conducen a *santuarios*.
- **Ética del don**: conjunto de concepciones, valores, y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos,

autoridades comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado. Mediante el don se establece una alianza entre las deidades y los humanos que permite la negociación sobre el territorio; por ello es posible entender la interrelación humano-sagrado en las culturas indígenas sin considerar la ética humanizada y sociomorfizada que rige sus relaciones. Es una categoría básica que sustenta la relación con la naturaleza y sus entes sagrados, basada en la concepción de que si se cumple con las exigencias del don se obtiene bienestar y el equilibrio de la vida, si no, tal como muestran los mitos se pierde la protección de lo sagrado y también la “suerte” y los dones.

Una reflexión complementaria, es el que retomamos de (Oslender, 20002). Con el se responden la interrogante de ¿Qué elementos sociales, materiales, subjetivos o simbólicos determinan el uso del espacio simbólico y material?, la respuesta nos sugiere las formas en que el actor social percibe, vive y representa su espacio, el lugar, los lugares y en consecuencia cómo se construye un territorio (Agnew, 1991). Los elementos de análisis son tres localidad, ubicación y sentido del pertenencia.

Localidad. Se refiere a los marcos formales e informales dentro de los cuales están constituidas las interacciones sociales cotidianas. Localidad se refiere no solo a los escenarios físicos dentro de los que ocurre la interacción social, sino implica también que estos escenarios físicos y contextos están concretamente utilizados de manera rutinaria por los actores sociales en sus interacciones y comunicaciones cotidianas.

De esta forma se identifican ciertas localidades con escenarios físicos asociados con interacciones típicas que componen las colectividades como sistemas sociales. La localidad típica es el escenario y contexto rutinario en el que se desarrollan las formas de interacción cotidiana. Una forma de entender el concepto de localidad, en la Sierra del Tenzon es la noción de “monte, milpa, pueblo, hijos del Tenzon”, con ello se

atiende a las formas específicas de las relaciones expresadas en la tradición oral, cotidianidad con el monte, que definen el territorio/paisaje y que influyen en las formas de la vida cotidiana. Estas formas están visibles, por ejemplo, en la construcción de espacio que ocupa el calmil o casas mixtecas-popolocas, o casas tradicionales (casas de piedra blanca, palma, quiotes, cuilotes), que son además habitaciones térmicas, con altar, su cuexcomate o pantle, temazcal, cocina y dormitorio. Así como los otros espacios de relación familiar y comunitaria: el solar, la milpa, la comunidad o pueblo, el monte; la interacción permanente en los tianguis y mercados locales. La importancia de las fiestas, de las celebraciones que mantienen la cohesión de los pueblos en la Sierra del Tenzon. Por eso la importancia de los espacios de recreación, comunión, fiestas celebraciones. Este asociado a las respuestas de la gente que responde:

Me gusta Tochmazintla por que me siento libre, porque me gusta estar aquí, porque me gustan sus montes, me gusta la gente. En Tochma, se reparte bastante comida, después de las misas, cualquier pretexto para convivir. Se hace comida en colectivo para 30 o 500 personas.

(Gregorio Herrera, campesino, comerciante y comisariado de Tochmatzintla, 2009).

Como se expuso con los diferentes testimonios, el monte. es el espacio de interacción cotidiana en donde la gente asiste a proveerse de leña, lleva sus animales a pastorear, alimento, medicina, paseo. Las fiestas patronales: en donde llega gente de la región y de muchos lados, para intercambiar mercancías e información, echar cuentos. Los lugares de mercado: Molcaxac, Huehuetlan, Huatlatlauca, Tepexi, Puebla; como únicas fuentes de información y medios de comunicación. Más importante que en el sentido estricto práctico “el río, el monte/el abuelo, el mercado, la fiesta, los espacios cotidianos” se vuelven espacios sociales *per se* de interacciones humanas cotidianas y el referente simbólico de identidad de la gente y de los grupos que se viven en sus alrededores. El “monte, el abuelo” es parte de los imaginarios de las comunidades campesinas e indígenas y se ve reflejado en las múltiples formas discursivas en que ellas se refieren a su entorno y su mundo.

Otro elemento que complementa la comprensión de la *localidad* y que obliga a posicionar las relaciones de los actores y su entorno, es el referido a la vigencia de un *modelo local de conocimiento de la naturaleza*. Los modelos locales de la naturaleza revelan una imagen compleja de la vida social que no está necesariamente opuesta a la naturaleza (una en la que el mundo natural está integrado al mundo social) y que puede ser pensado en una lógica social y cultural, como el parentesco, el parentesco extendido, y el género vernáculo o analógico. Los modelos locales también evidencian un arraigo especial a un territorio concebido como una entidad multidimensional que resulta de los muchos tipos de prácticas y relaciones, y también establecen vínculos entre los sistemas simbólico/culturales y las relaciones productivas que pueden ser altamente complejas (Escobar, 2008; Descola, 1991).

En la Sierra del Tenzon, se presentan a manera de rompecabezas, diferentes explicaciones sobre estos elementos. Los casos de San Antonio Juárez, San Nicolás, Tochmatzintla, Atoyatempan. Categorizaciones del ser humano, entidades sociales y biológicas (lo que es humano y lo que no lo es, lo que es sembrado y lo que no, lo que es doméstico y lo salvaje, lo que es producido por los humanos y lo que es producido por los bosques, lo que es innato o lo que emerge de la acción humana, lo que pertenece a los espíritus y lo que es de los humanos, etc). La antropización de la naturaleza: ¿Qué representa el complejo del Tenzon?:

- **Escenarios de linderos** (diferenciando los humanos de los animales, el bosque del asentamiento, los hombres de las mujeres, o entre distintas partes del bosque). Reconocimiento de los lugares y parajes en los montes, los caminos de los animales. Los “otros espacios”, las cuevas y puertas que se abren en el Tenzon, en determinadas fechas.
- **Una clasificación sistemática** de los animales, plantas y espíritus. Elementos lingüísticos (náhuatl, mixteco, popoloca); Eugenio portador, papel y conocimiento de los nahuales que se comunican con los montes y otros elementos naturales.

- **Contiene mecanismos para mantener el buen orden y** balance de los circuitos biofísico, humano y supernaturales. La relación dual que se mantiene con el Tenzon: castigador, bondadoso, protector.
- **Una teoría de cómo todos los seres en el universo son “criados” o “nutridos”** con principios similares, ya que en muchas culturas no modernas, el universo entero es concebido como un ente viviente en el que no hay separación estricta entre humanos y naturaleza, individuo y comunidad, comunidad y dioses.

b. Ubicación. Es el espacio geográfico concreto que incluye la localidad que está afectada por procesos económicos y políticos que operan a escalas más amplias en lo regional, lo nacional y lo global. Ubicación hace énfasis en el impacto de un orden macroeconómico y político de una región, y en las formas en que ella está situada, por ejemplo, dentro de un proceso de desarrollo desigual al nivel global. La Sierra del Tenzon, es reconocida por factores socioeconómicos y político administrativos, en sentido estricto se extiende desde el municipio de Molcaxac y Atoyatempan (barbas y cabeza); abarcando parcialmente los límites de los municipios de Tzicatlacoyan, Tecali, Atzompa, Huatlatlauca, La Magdalena Yancuitlalpan, Huehuetlan, San Diego la Mesa Tochimilzintgo y Puebla.

A partir de una serie de “procesos de intervención para desarrollar la zona” (inmobiliarias, turismo, carreteras, minería, etc.), aunado al deterioro permanente del entorno, en varias de esas comunidades están emergiendo grupos, y entidades colectivas que tienen una conciencia política, organizativa y coordinada, que se orienta hacia la protección y defensa de los recursos naturales ahí presentes, lo que ha conducido a establecer mesas de negociación con el gobierno e instituciones privadas. En dicho proceso se enfatiza la articulación de sus espacios de representación, cargados de historia, simbolismo, significados y conocimientos locales, mismos que desafían las representaciones del espacio dominante. Han producido un aparente espacio legible, relativamente homogéneo a través de una lógica de visualización hegemónica expresada material y discursivamente en la implementación de los varios proyectos de desarrollo para la zona. Son varios los factores específicos y relaciones

que influyen en la ubicación de la zona de estudio, mediante *procesos de desarrollo económico*.

- Presencia de empresas trasnacionales y nacionales que explotan recursos naturales
 - a. CEMEX
 - b. Empresa de extracción de mármol
 - c. Empresas que extraen material calcáreo
 - d. Empresas mineras, *Australian mineral group*, (barita y bentonita)
 - e. Empresas de turismo (*Africam Safari SA de CV*)
 - f. *Desarrollos inmobiliarios y turísticos (Lagarto, Aura, Cristal Lagoons)*
 - g. *Empresas avícolas alemanas, españolas (productoras de pollo y huevo)*
- Relaciones con el Estado (político administrativas)

Generalmente se encuentran determinados por la relación que mantienen con la Ciudad de Puebla (municipios, distritos electorales y judiciales),

- Relaciones comerciales

Establecidas en otros estados de la República (en la mayoría de los pueblos desde hace más de 30 años hay una fuerte tradición de ser comerciantes de tianguis, y de vendedores ambulantes en sitios muy lejanos y apartados de las grandes ciudades, cubriendo casi todos los estados). Por supuesto se incluye todo la influencia del proceso migratorio histórico y contemporáneo. Al igual que en muchas parte de México, la zona mixteca poblana es expulsora de mano de obra hacia los Estados Unidos. Aunque desde los años 60 hay personas que migraron, las recientes crisis de los últimos 30 años la han acelerado.

c. Sentido de pertenencia o estructura del sentimiento local. Trata de expresar la orientación subjetiva que se deriva del vivir en un lugar particular, al igual que individuos y comunidades desarrollan profundos sentimientos de apego a través de sus experiencias y memorias. El concepto de sentido de lugar ha sido central en la geografía humanística y propuestas fenomenológicas que han resaltado la naturaleza dialógica de la relación de la gente con un lugar y las formas poéticas en que la gente construye a espacio, lugar y tiempo. El sentido de lugar expresa entonces el sentido de

pertenencia a lugares particulares e inserta una fuerte orientación subjetiva al concepto de lugar mismo.

Finalmente, estos tres elementos actúan como momentos de interacción dinámica, e interconectados, cuyas interacciones se influyen y forman entre sí. Es precisamente esta fluidez lo que da al concepto de lugar su fuerza analítica. Un sentido de lugar particular modela las relaciones sociales e interacciones de la localidad (y viceversa), y ambos elementos están influenciados por las estructuras políticas y económicas más amplias y las formas en que éstas visiblemente expresadas y manifestadas en ubicación. Central en este concepto es el énfasis sobre las subjetividades y formas individuales y colectivas de percepciones de la vida social. Y precisamente porque las identidades son específicas de un lugar, debemos entenderlas como constituidas por los tres elementos de localidad, ubicación y sentido de lugar.

La gente que habita en los alrededores del Tentzon se considera como hijos, nietos, propiedad del abuelo, del Tentzon, así lo indican los testimonios que dicen “somos hijos del Tentzon”, reafirmando el apego social a cierta porción del territorio. Dicha identificación se encuentra profundamente inscrita en el sentido de lugar, en la Sierra del Tentzon, y han construido una “estructura montuna y serrana de sentimiento”, de apego, de filiación, de identidad. Estas relaciones sociales especializadas de comunidades campesina e indígenas en el interior y alrededores de la Sierra del Tentzon, ahora juegan un papel muy importante en los nuevos contextos políticos de organización y movilización. Sin embargo, todos esos elementos responden a una mirada en conjunto que tiene que ver con la percepción del Tentzon, precisamente como una entidad corporizada.

Ante ello es necesario hacer otras preguntas que vayan más allá de los “objetos geográficos visibles”. Por lo tanto dichos elementos organizan su espacio *¿Qué representan, cómo se concretiza lo simbólico, acaso es lo que se resalta en las narraciones, en la voz de quiénes lo nombran, dibujan, mujeres, niños, adultos, ancianos, líderes locales? ¿Cómo es el espacio, nombrado por los diferentes actores? ¿Representa una mirada individual o compartida? ¿hay una geografía visible y aparte una simbólica, ritual y sagrada?.*

Además el espacio también tiende a organizarse entorno a diferencias o similitudes jerarquizadas y ordenamientos propios. Entonces el territorio de la Sierra del Tentzon, considerado de esta manera es una de las precondiciones espaciales para la organización política y relaciones con el estado de Puebla. Al realizar una breve revisión de dichos procesos organizativos locales, se puede reconocer y afirmar que las mayoría de las comunidades se ha reorganizado en comités comunitarios, cooperativas, y asociaciones para defender, proteger, vigilar, el territorio y sus recursos naturales, reflejando de esta manera los específicos referentes culturales e identitarios de localidad en la Sierra del Tentzon.

En otra palabras, se tienen referentes organizativos-espaciales, siguiendo la lógica “del abuelo, del monte, del Tentzon”, que es el ente central de la vida social en las comunidades indígenas y campesinas de la Sierra del Tentzon, como se reafirma por los propios actores sociales situados. En la lógica del Tentzon, las propiedades del uso del territorio están determinadas por la ubicación de los pueblos. Pueblos dependientes de la palma, leña, flora y fauna, recursos del monte, etc.

La “lógica de “To Altépetl Tentzon”, junto con él “espacio monte” constituyen la localidad en la sierra del Tentzon, es entonces el factor espacial orientador en la constitución de organizaciones que defienden y protegen, el territorio vivo, porque son

los propios pobladores quienes deciden. Estos son, por lo menos en la teoría, cambios radicales de las formas de apropiación territorial. Frente a las empresas y el gobierno con un interés en los recursos de la zona, están obligados a negociar directamente con las comunidades, y el Estado ya no puede simplemente autorizar o expedir las concesiones, pasando por alto a dichas comunidades, como ha sucedido en diferentes ocasiones (ver *Testimonio de Huehuetlan*).

5.3. Identidades socioterritoriales en la Sierra del Tenzon

5.3.3. Re-apropiación territorial y reorganización social

En la Sierra del Tenzon, sus habitantes viven realidades sociales diversas y contrastantes. En las comunidades la gente se define como indígenas nahuas de la mixteca poblana. Se identifican a partir de ascendencia nahua y mixteca, “porque los popolocas se encuentran del otro lado del río” (Atoyac, que bordea gran parte de la sierra), correspondiendo con culturas territoriaizadas. La mayoría se reconoce como campesino, el que cultiva la tierra.

Los pueblos de la sierra, también comparten la organización y la apropiación social del territorio y sus paisajes, expresadas en prácticas y relaciones simbólicas particulares con su entorno natural, que es la síntesis de lo que hoy reconocemos como la *Memoria Biocultural*. Dicha memoria es triple: genética, lingüística y cognitiva, expresada en variedad de genes, lenguas y conocimiento y sabidurías, hoy alojada y representada en y por los pueblos tradicionales e indígenas del mundo (Toledo y Barrera-Bassols, 2008). Dichas observaciones nos permiten intuir las relaciones multiescalares (**ver figura 72**) en que se mueven las personas en el mismo espacio. Utilizando la figura de “espacios anillados” o “círculos concéntricos”: un primer espacio y de menor escala es la casa habitación, enseguida se encuentran el solar o huerto, el pueblo o comunidad,

el rancho o parcela de producción de alimentos, la zona de pastoreo y finalmente el monte. Aunque en todos se realizan actividades específicas, también todos presentan un espacio sagrado, de ritual y de tabú. Asociados siempre al complejo geosimbólico ⁵¹ de la figura del Tenzon; Entre ellos se destaca la presencia de ríos, manantiales, arroyos, cerros, cuevas, cañadas, depresiones y elevaciones.

En ese sentido el complejo geosimbólico del Tenzon permite develar la concepción de un territorio construido, apropiado y representado de manera integral e integradora: la hacen mención de *Semanahuak, Taltikpak Intlali Tonantzin*, se hace referencia al *Tenzon como la Tomama (El Tenzon es la mama de todos y de todo)*. Una concepción del territorio que no separa a las personas de su entorno en donde hay articulación e intesección entre los seres vivos y "no vivos", entre lo humano y lo no humano, entre lo tangible e intangible. Ahí donde la relación de las comunidades humanas se viven intensamente con el espacio físico geográfico, por supuesto integrando no sólo las materiales o visibles, sino también las rituales, espirituales y sacras.

⁵¹ Complejo gesimbólico del Tenzon: se integra por espacios físicos determinados, por la narrativas local y por las relaciones que se establecen en algunos de esos espacios (ritos, peregrinaciones, etc.).

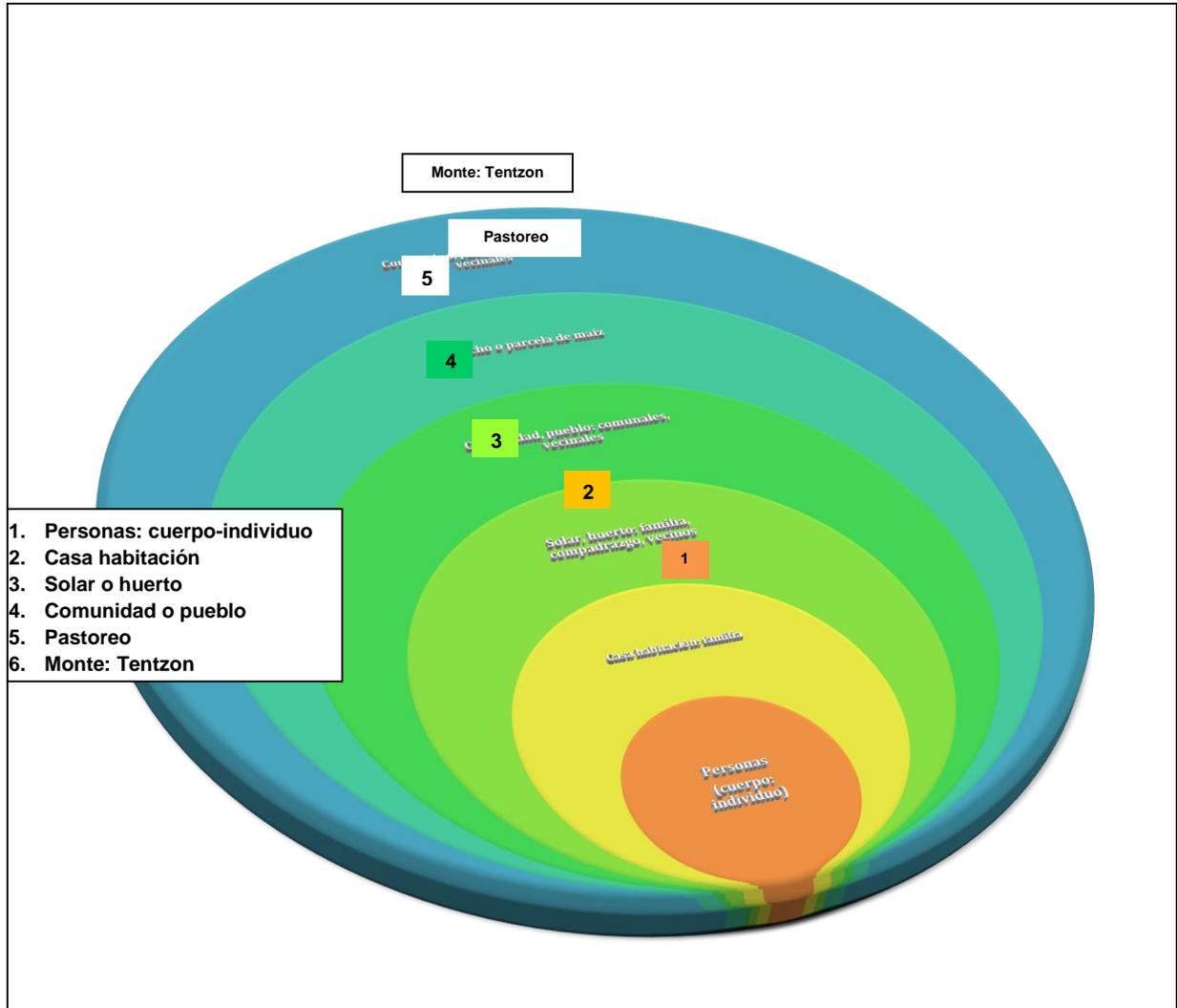


Figura 72. Espacios multidimensionales y multiescales: apropiación y uso del espacio en la Sierra del Tenzon.

En la Sierra del Tenzon se observa la reconfiguración del espacio local, a partir de la estrecha relación con los recursos naturales: protección, vigilancia, resguardo, control, acceso, manejo. Parte del fenómeno que lo detona, es la disputa y defensa de los recursos naturales ahí presentes en “su tierra”. Conflictos por la tenencia de la tierra,

los bienes comunales, el ejido, el agua, los cerros; establecimiento de proyectos de protección y productivas basados en la conservación y aprovechamiento de la diversidad biológica.

Cabe destacar que en varios de los procesos conflictivos que están ocurriendo se vuelve cada día más importante la referencia a las relaciones afectivas e intrínsecas de *comunalidad*, anclada en la tierra y en sus recursos. En dichos procesos de defensa y resistencia social a su vez, ha generado un proceso de politización, favoreciendo la emergencia de **sujetos políticos comunitarios**, que reclaman y demandan el respeto a su cultura, a la preservación de los bienes y recursos naturales, al territorio, dignidad-autodeterminación y preservación y control de su patrimonio biocultural, intangible, inmaterial. Son *actores políticos emergentes* en búsqueda de la reorganización de sus relaciones con sectores dominantes de la sociedad urbana y globalizada (Barkin, 2017).

5.3.2. La sierra del Tentzon en tensión: territorios en riesgo y/o amenazado

Los resultados también expresan diferentes narrativas, prácticas y territorialidades que se sobreponen, que llegan a ser relaciones de poder, clase, género, en donde la relación tiempo espacio es concebida de diferentes maneras, es sutil, esporádica o duradera. Ahí se presentan eventos engranados por las estructuras y por tramas superficiales., provocando disputas y conflictos. Es así como se hace evidente, los lugares concretos, constitutivos de las formas de organización local (ejidos y bienes comunales: comités de agua, reservas ecológicas), y su expresión espacial en la sierra, así como su movilización y confrontación con otros agentes y procesos externos.

El espacio territorial no es más dominio del Estado que lo administra, ordena y controla (representaciones del espacio), sino la siempre dinámica y fluida interacción entre lo local y lo global, lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público, y entre resistencia y dominación. Por ello, el territorio como práctica política conlleva el potencial para desafiar y subvertir el poder dominante, y por eso forma parte esencial de una política de resistencia en clave comunitaria y en movimiento, parafraseando a Oslender (2002) es la territorialización de la lucha y la resistencia. Lo que nos lleva a tener una perspectiva sobre estos procesos examinando las interacciones entre localidad, ubicación y sentido de lugar, que facilita una visión más integral de los procesos organizativos y toma en serio a las voces de los actores sociales. Y a la vez implica reconocer la intencionalidad de sujetos políticos históricos y comunitarios.

En ese sentido se recupera la naturaleza subjetiva de las percepciones, imaginaciones, narrativas y experiencias en contextos espaciales dinámicos, y cómo los territorios son transformados en lugares llenos de significados culturales, memoria e identidad. En otras palabras nos remite a un acercamiento a la apropiación del espacio a partir de los intereses y necesidades locales, de sus arreglos y acuerdos internos, basados precisamente en sus valores culturales y que se confrontan con procesos y dinámicas exógenas, que interrumpen la continuidad histórica, transformando y resignificando el espacio, con lo que se da lugar a un territorio funcional e instrumentalizado.

Considerando que, las indagatorias se basan en explicación de una diversidad de interacciones entre las sociedades y su ambiente, pero emplazadas geográficamente, dichas categorías, serán analizadas desde una perspectiva comparativa de los conflictos, disputa y relaciones de poder. Lo cual nos lleva al análisis de los conflictos por el acceso y control del territorio y sus recursos naturales.

Actualmente los grupos, organizaciones y comunidades en la Sierra del Tentzon, se encuentran en un contexto sociocultural que responde la interacción permanente de sus elementos, diálogos interculturales, conflictos, intersticios de negociación, en la discusión de la cotidianidad, en la multifuncionalidad y *socialidad* campesina (Bartra, 1998). En donde la cultura e identidad también entran en disputa por el espacio y sus recursos naturales. Es aquí donde elementos de las llamadas *culturas populares*, del análisis gramsciano tienen legitimidad, es decir, el complejo: religiosidad popular, percepción sobre la relación con su entorno, - mal llamado folclor-, reivindicación, resistencia y alternativas, a pesar de devaluación tecnócrata y modernizante que se hace de la cultura (Gramsci citado en Crehan, 2004).

En ese sentido, para los grupos campesinos e indígenas el conocimiento, las prácticas, *sus saberes*, todo ello forma parte de “macrosistemas” (López-Luján y López-Austin 1996) o del “conocimiento campesino” (Toledo, 2001). Conocimientos prácticos, experimentales y reflexivos, que han sido patrimonio cultural de sus antecesores que se transmiten entre generaciones, como el patrimonio natural y social (Boege, 2010). Ahí donde la tierra es el referente central y base de la producción alimentaria y la reproducción social. Es en los territorios donde cultura y naturaleza son espacios de elaboración y reelaboración un conjunto de elementos que definen la identidad socio-territorial y que se ve amenazada:

- El lenguaje y los sistemas de comunicación;
- La historia y la memoria colectiva;
- Las normas de convivencia entre parientes y vecinos
- Las relaciones con otros pueblos y sociedades que se expresan en las formas de convivencia y en el derecho consuetudinario
- Los mitos y ritos, la religiosidad y las festividades donde se plantean las interrogantes de la vida trascendente de los pueblos.
- La práctica y movilización política para la defensa, cuidado y gestión territorial.

Todo lo anterior va conformando el corpus y la praxis de los saberes campesinos e indígenas, las diferencias y las similitudes entre la ciencia y la sabiduría, y por supuesto también los saberes ambientales estructurados como formas de apropiación cognoscitivas, como respuestas a los problemas que se han enfrentado y que enfrentarán en el futuro de su etno-eco-desarrollo (Villoro 1989; Toledo, 2001; Leff, 2002). Al respecto, estamos ante procesos que se va gestando en la interacción de sus elementos, manera permanente en forma de diálogos interculturales o en la discusión de la cotidianidad y de la reflexión comunitaria.

En la Sierra del Tentzon hay comunidades campesinas donde se muestra el ser campesino con sus contradicciones y potencialidades: ejidatarios, comuneros, palmeros, leñadores, barbacojeros, migrantes con corazón ruralita y cuerpo urbanita, ambientalistas, taladores, cazadores y los comerciantes, entre otros. Para los campesinos la tierra ha tenido siempre una importancia decisiva en el mundo campesino, no sólo por ser la proveedora de alimentos y otros materiales útiles al hombre, sino también porque proporciona una identidad individual y colectiva, un sentimiento de pertenencia y una relación espiritual con la naturaleza (Giménez, 1998). ¿Cómo construir desde las tensiones internas y externas, desde la multidimensionalidad y reconfiguración de espacios?. La llamada ecología política (Bryant, 1992), permite que, mediante el análisis de los procesos e instituciones políticas que tienen un papel determinante en la relación dialéctica existente entre lo social y el ambiente, se entienda porque los pueblos que actualmente están asentados en las faldas de la sierra mantengan diferentes tensiones en al menos cuatro ámbitos:

- Identidades socioterritoriales en relación con el complejo geosimbólico y su potencial de movilización social (repertorios culturales).
- Conflictos y disputa intercomunitarios por los recursos naturales, que rodean al espacio donde habitan (*comunidades asentadas en el Tentzon*) y que

comprende diferentes sitios desde las parcelas y huertas hasta los cerros inmediatos bajo resguardo de tierras comunales y ejidales (multiespacialidad y multidimensionalidad: conflictos intercomunitarios; tenencia de la tierra)

- La relación con los espacios urbanos inmediatos, de las comunidad con un poder político administrativo, empresarial y privado, mediados por el Estado (empresas particulares inmobiliarias y mineras, autoridades municipales, estatales y federales) que pretende el usufructo de los recursos naturales.

5.4. Re-apropiación y sentidos del territorio: resistencia, defensa y cuidado del territorio.

Es importante retomar la base conceptual sobre el territorio de la presente investigación, es decir, se parte de que el territorio es una construcción social, por lo que se pretende elaborar sobre una propuesta integradora, compleja, contemporánea y desde la mirada de los actores **en, con y desde el territorio**. Así, se pretende establecer y posicionar *una mirada socioterritorial*, entendida está como las formas y experiencias de vivir el espacio, en tanto territorios como procesos de dominio (político-económico), de apropiación (simbólico-cultural) y de identificación socioterritorial de parte de las sociedades humanas (Haesbaert, 2011). Porque como se ha mostrado el territorio tiene un papel clave en la reivindicación identitaria, contribuyendo a los procesos de territorialización y movilización social.

En ese sentido se reitera que, el *Territorio* no es una categoría estática ni apolítica, sino que, por el contrario es un concepto de la praxis política, que refiere a dinámicas y complejas relaciones de poder/saber, de dominación y exclusión, que se reproducen constantemente por las estructuras hegemónicas existentes (Oslender, 2002; Escobar,

2009), de esa forma el espacio es apropiado, valorado y representado con base en dichas relaciones sociales, emergiendo *una noción de territorio movimiento*. Por lo anterior se considera que, el territorio es la expresión concreta de las comunidades humanas en sus modos de vida específicos: micropolítica y microrhistoria y vida cotidiana. Así, desde la espacialidad de *lo comunitario* se crean territorios y territorialidades, por ejemplo, con las narrativas y representaciones del espacio, este es semantizado, es renombrado y adjudicado en propiedad o en usufructo (límites, fronteras, soberanía, gobernanza, identidad). El espacio se vuelve territorio y a su vez es atributo y referente de identidad cultural; y por lo tanto se vuelve un espacio fuente de conflictos, de negociaciones, de disputas y resistencias en la geopolítica local (Giménez, 1996, 1998; Zambrano, 2001; Fernández, 2009; Porto-Gonçalves, 2009; Rodríguez, 2015). De esa manera el espacio deja de ser una entidad abstracta de análisis geográfico, para expresarse de forma tangible en las prácticas de los actores sociales, de acuerdo con el geógrafo Paul Claval:

El espacio de los geógrafos ya no es una extensión natural o soporte de la vida social. Es un dato sensible donde se yuxtaponen zonas repletas de objetos y seres, y áreas que parecen vacías. Se compone de lugares y territorios a los que los hombres otorgan su afectividad. Es un teatro, las obras que hay, se representan en ambientes que varían en función del decorado formado por los paisajes. La escena que aprenden los geógrafos combina la materia, lo vivo, y lo social. Para ellos son realidades dadas simultáneamente. Tienen un sentido para los seres humanos que las habitan. El espacio está compuesto por lugares y territorios con sentimientos: el lamento, la nostalgia y el horror, a veces, disputan con la alegría de vivir, la felicidad y la armonía (Claval, 2002:34).

Con base en los argumentos expuestos, entonces el concepto de territorio es polisémico, también tiene múltiples dimensiones, escalas, usos y tipologías, así como perspectivas de estudio. Es flexible y también puede ser efímero, momentáneo, se crean y desaparecen, por ello el territorio es producto de relaciones de poder (Raffestein, 1993), con multiplicidad de poderes que interactúan e impactan en los espacios. Lo cual sugiere la idea de territorios, dinámicos, flexibles, móviles, de baja

definición o esporádicos –superposición de diferentes territorios en un mismo espacio, que se crean y desaparecen. Incluso algunos autores proponen la existencia de territorios red, continuos (contiguos) y discontinuos -unidos por puntos, se presentan en diferentes escalas de análisis- y cíclicos (Sack, 1986, citado en Haesbaert, 2011). Retomando la síntesis propuesta por Montañez y Delgado (1998), territorio es:

1. Toda relación social tiene ocurrencia en el territorio y se expresa como territorialidad. El territorio es el escenario de las relaciones sociales y no solamente el marco espacial que delimita el dominio soberano de un estado.
2. El territorio es una construcción social y nuestro conocimiento de este implica el conocimiento del proceso de producción.
3. El territorio es un espacio de poder, de gestación y dominio del estado, de individuos, de grupos y organizaciones, de empresas locales, nacionales y multinacionales.
4. La actividad espacial de los actores es diferencial y, por lo tanto, su capacidad real y potencial de crear, recrear y apropiar territorio es desigual.
5. En el espacio ocurre y se sobreponen distintas territorialidades locales, regionales, nacionales y mundiales, con intereses distintos, con percepciones, valoraciones y aptitudes territoriales diferentes que generan relaciones de complementación, de cooperación y de conflicto.
6. El territorio no es fijo, sino móvil, mutable y desequilibrado, la realidad geosocial es cambiante y requiere permanentemente reorganización territorial.
7. El sentido de pertenencia e identidad, el de conciencia regional al igual que el ejercicio de la ciudadanía y el de la acción ciudadana solo adquieren existencia

real a partir de su expresión de territorialidad. En un mismo espacio se sobreponen múltiples territorialidades y múltiples lealtades (1998: 122-123).

Para el presente trabajo, es importante resaltar también, otras funciones del territorio, entre ellas: de abrigo o refugio, proveedor de bienes y recursos naturales y sociales, fuente de control político-administrativo y de apego, arraigo o referencia simbólica identitaria y de praxis política (Giménez, 1996, Bonfil, 1989; Haesbaert, 2021). Por ello es importante precisar el concepto de territorio que usamos para nuestra investigación y desde qué bases epistemológicas se realiza la reflexión. Por otra parte, desde la praxis de los movimientos sociales se realiza un llamado para reconocer, ejercer los derechos y repensar el territorio desde la multiterritorialidad y en su integralidad crítica, es decir desde la complejidad intercultural, como un reto que supone la integración de saberes producidos, para avanzar en su comprensión como espacios relacionales, como totalidad compleja en la que la complementariedad, la mixtura, la contradicción y la incertidumbre se entranan conformando realidades siempre cambiantes en las que las permanencias, visibles e invisibles se amalgaman. Donde el entrelazamiento de lo social comunitario de la ética, el territorio y la vulnerabilidad emergen como problemas investigativos y de reflexión para la acción (Cabrera y Licona, 2016:11).

La importancia de visibilizar y posicionar la praxis territorializada de los actores y sujetos sociales, radica en que se muestran otros lugares y sujetos de enunciación ontológica y epistémica con diferentes referentes geográficos, simbólicos y ético-políticos que son sentipensados y movilizados en, con y desde el territorio, superando las miradas fragmentarias y dicotómicas (Escobar, 2015). Así se abren posibilidades para enunciar desde la pluralidad de epistemologías, construcciones y significaciones del espacio, que poseen otras tradiciones más allá de las geografías canónicas, convencionales y académicas. Lo que da lugar a los estudios de la alteridad desde lo

propriadamente geográfico (Barrera-Bassols *et. al.*, 2008). Desde ahí, se impulsa una agenda propia del territorio, expresado como el conjunto de relaciones cotidianas entre las personas, la vivencia y la convivencia, con el pensamiento y acción para decir “lo que hacemos y cómo lo hacemos con la naturaleza” y, con todos sus elementos tangibles e intangibles, con “lo sagrado y lo profano” en su complejidad e integralidad como bien lo reafirma Jaime Martínez con los conceptos de comunalidad y compartencia desde los pueblos de Oaxaca (2010):

Somos comunalidad...lo opuesto a la individualidad, somos territorio comunal, no propiedad privada; somos compartencia, no competencia; somos politeísmo, no monoteísmo. Somos intercambio, no negocio; diversidad, no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos interdependientes, no libres.

Tenemos autoridades, no monarcas. Así como las fuerzas imperiales se han basado en el derecho y en la violencia para someternos, en el derecho y en la concordia nos basamos para replicar, para anunciar lo que queremos y deseamos ser.

(Martínez, 2015)

Sentipensar el territorio implica también la construcción de una idea de mundo necesariamente diferente y distinta de la idea de mundo impuesta por la modernidad/colonialidad definida por la ciencia geográfica moderna y positivista, en lo particular (Barrera-Bassols *et. al.*, 2008) y, en lo general por las disciplinas geocartográficas de tradición blanca, eurocentrista y fálica (Porto-Gonçalves, 2009) que promueven un conjunto de dicotomías: entre tiempo y espacio; cultura y naturaleza; sujeto y objeto; materia y ser; cuerpo y mente; razón y emoción; individuo y sociedad; mujeres y hombres, entre otras. Se trata de evidenciar la emergencia de una conceptualización en clave comunitaria (Damonte, 2011).

Así, la noción de **Territorio de Vida**, se propone como una noción integradora, contemporánea, desde la problematización y reflexión comunitaria, que es muy

dinámica, que habla del cómo se vive y se construye la espacialidad de la cotidianidad, y en diálogo con la ontología política, expresada por la lucha, cuidados, resistencia y defensa del territorio (Machado, 2015; Navarro, 2015; Delgado, 2016; Finni, 2016; Gutiérrez *et. alt.*, 2016; Ramírez, 2017).

Un territorio de vida, corresponde a todas aquellas territorialidades emergentes, que se fundamentan en la memoria y en la historia de los pueblos; se expresan en el tejido comunitario cotidiano e implican las relaciones que se establecen frente a los contextos de agresión y oprobio que impone el sistema político-económico hegemónico. Son expresiones concretas que dan lugar a alternativas que tienden a la construcción de procesos autónomos, de autodeterminación y autogestión social.

El territorio del Tetzon está vivo. Es la Tomama (nuestra madre).

Es un cuerpo, es una persona. Somos nosotros, con la Asamblea general o comunitaria, las insituciones y organizaciones, los grupos de trabajo. Nuestras fiestas y celebraciones, los convivios que hacemos en la cañada, en la punta del cerro el tres de mayo. Son los ameyales, los arroyos, donde brota el agua, con la serpiente del Tetzon.

Es Tonantzin Tlalli, Semanauak, Totaltipak. Es nuestra madre tierra, es la vida, con las nubes, la lluvia y todo lo que nos rodea. Es el paisaje que vemos desde la punta de los cerros, son los texcales. Son los bienes comunales y los ejidos. Donde cada quien tiene sus terrenos. Es la milpa y el Kalmil. Donde producimos el alimento y donde vivimos.

Son los atoros y los tlamantines. Nuestros mayores que hablan y aprenden con el Abuelo, allá en los montes, en el oztoc, en sus cumbres. Los que sueñan nuestra vida y sedean el bien para todos, los hijos del Tetzon.

El territorio es Nuestra memoria, nuestros muertos, nuestro corazó. Las palabras y el viento fresco que nos recuerda siempre, que nos llama a cuidarlo y a cuidarnos.

Los hijos del Tetzon, Tochmatintla, (2019).

Para abonar a esta idea se retoman los planteamientos de Fernanda Paz, que cuestiona precisamente cuál es la idea del territorio que se construye desde los actores locales y que defiende con la vida misma, además de ser el territorio que se va construyendo en el movimiento:

El territorio defendido, en los casos que nos ocupan, no es preexistente a su defensa, sino producto de las interacciones antagónicas, del conflicto. Se construye, pues, en el marco de las relaciones de confrontación con el Estado y con los proyectos de inversión; pero se construye, también, en el marco de las relaciones de poder que se visibilizan a partir del conflicto: entre varones y mujeres; entre poseedores de derechos agrarios y avecindados y/o posesionarios; entre jóvenes y viejos. Desde estas relaciones también se negocia, define, valora y significa. Y en este proceso se va construyendo asimismo el sujeto que lo defiende: ni aislado, ni puro, ni homogéneo (Paz, 2017: 210).

En ese sentido, **la idea de territorios de vida que se propone y se defiende** desde lo comunitario y el movimiento social, reafirma a una entidad viva, con voluntad encarnada (**ver figura 73**). Donde existe una bases social etnoterritorializada que simultaneamente implica el uso, cuidado, resistencia, oposición, defensa, conflictos y disputas, por lo que es mejor enunciar forma manera más radical como ontológica: las formas propias de ser y estar en los territorios que se expresan en la cotidianidad y transforman el territorio (Escobar, 2015: 28). De esa forma la noción de territorio, deviene en territorios ancestrales de historia, de memoria y de vida para grupos cuya existencia se debe a esta relación inseparable con sus espacios vividos, rompiendo con la visión dicotómica entre materialidad y espiritualidad, naturaleza y sociedad (Haesbaert, 2020: 145). Esta es la noción que nace de una mirada indígena, campesina y afrodescendiente, una visión integradora e integral del territorio y que comparte algunos de los siguientes rasgos y dimensiones:

- a) Mirada integral e integradora con una historia común;
- b) Con una dimensión tangible e intangible, sagrada y espiritual como referente de cosmovisión no occidental;
- c) Memoria colectiva ancestral y contemporánea;

- d) Colectiva, que alude tanto a la forma de organización social e instituciones comunitarias, sistemas normativos propios o de gobierno. Pertenencia, control y autodeterminación son los ejes que articulan esta dimensión;
- e) Institucional, basada en acuerdos, principios, valores normas culturales, instiituciones y organización comunitaria cultural, sistemas normativos propios
- b) Capacidades productivas y reproductivas de la vida, como ámbitos de trabajo y fuentes de sustento;
- c) Ecológica, que refiere a los bienes naturales, el paisaje, los seres vivos y los servicios ambientales;
- d) Tenencia social de la tierra: social, colectiva, gestión, control.
- e) Patrimonial, en tanto herencia de los ancestros y legado para las generaciones futuras;
- f) En el marco de procesos de movilización, lucha y defensa del territorio o de uno de sus elementos como agua, tierras de cultivo, bidiversidad, bosques, aire, energías, etc.

Cómo proyecto político, cabe mencionar, que esta idea de territorio no refiere a la suma de estas dimensiones (Paz, 2017), sino la expresión de su unidad en tanto relaciones, procesos, interacción, en espacios y momentos simultáneos (figura 44). Finalmente, la ontología política en los territorios significa la posibilidad para construir y reconocer las diferentes miradas de otros mundos, otras formas de ser y estar; percepciones y representaciones de los mismos, en tanto hechos sociales y de reivindicación en sus diferentes expresiones: territorios espirituales, sagrados – simbólicos-, territorios materiales e inmateriales, territorios vividos, territorios agrarios y agrobiodiversos, de usufructo, territorios locales, comunitarios, bioculturales y también territorios inmersos en la disputa, los conflictos y las tensiones, en ocasiones violentas y dolorosas.

Territorios de vida - Territorios Movimiento

¿De qué Territorio se habla, qué idea de territorio se cuida, se gestiona y se defiende?
Territorios de existencia y Re-existencia

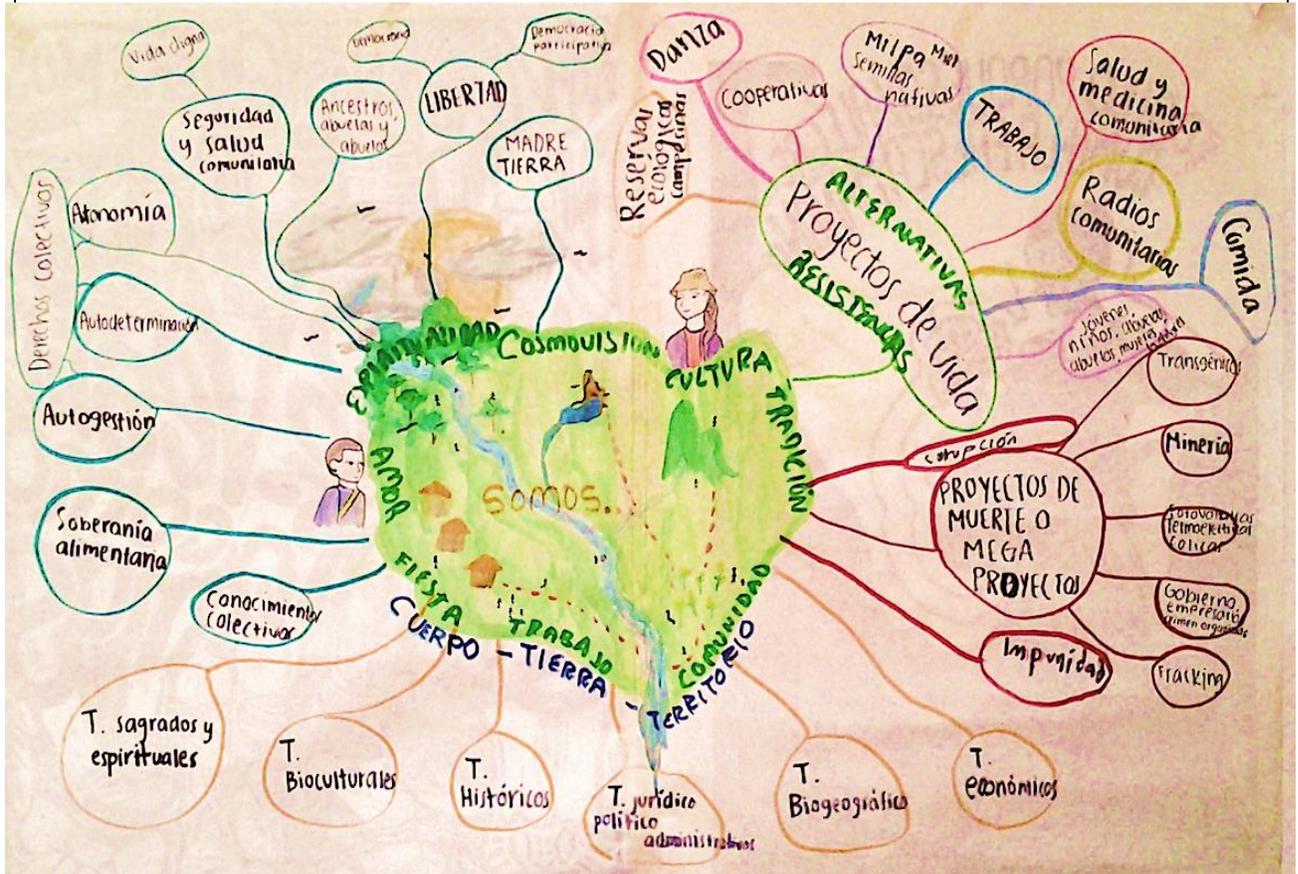


Figura 73. Territorios de Vida. El Territorio en su integralidad y complejidad (Jiménez, 2019).

Es ahí, donde se encuentran los territorios y espacios de vida concretos, donde se existe, resiste y re-existe a partir de la existencia misma y de la diferencia, a contracorriente de la expropiación y destrucción de las geopolíticas modernas y desarrollistas impuestas por proyectos hegemónicos transnacionales que sólo están provocando la muerte del ambiente y de la humanidad (Porto-Gonçalves, 2009).

Cuando se está hablando de la montaña, o una laguna o río, como ancestro o como entidad viva, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso.

Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a lo no-humano (que pueden ir desde animales a montañas y pasando por espíritus). Consecuentemente, el terreno de la política se abre a los no-humanos. La ontología política, entonces busca visibilizar las múltiples formas de ‘mundificar’ la vida, mientras que la práctica política ontológica contribuye a defender activamente estos mundos en sus propios términos (Escobar, 2015).

Actualmente el territorio de la Sierra del Tenzon está sometida a diversos intereses. Una perspectiva de lugar sobre estos procesos espaciales de organización política nos alerta también sobre otras formas organizativas que no siguen dicha lógica del Tenzon, revelando organizaciones y grupos que son promovidos por intereses externos y actores del capital y del gobierno central que tienen un impacto negativo sobre la movilización local. Este enfoque permite diferenciar entre las distintas experiencias organizativas dentro de los hijos del Tenzon, pues por supuesto no se trata de un grupo social homogéneo sino de una con una amplia gama de intereses donde influyen otras categorías distintas a las de etnicidad, clase, género, y afiliación política partidaria.

El concepto de “espacialidad de resistencia” que se propone, integra y considera de manera integral y consiente los factores espaciales objetivos, así como los subjetivos en el análisis de movimientos sociales. La perspectiva de lugar busca resaltar el lugar

como elemento constitutivo en las formas concretas en que los movimientos sociales evolucionan, y pretenden ir más allá de muchos análisis que concentran frecuentemente en los discursos políticos a nivel regional y nacional. Este contexto específico de lugar ayuda también a dirigir la atención a la pregunta de por qué ciertos movimientos sociales emergen exactamente donde lo hacen. Dichas particularidades, también iluminan los espíritus de la agencia de movimientos y sus articulaciones de las experiencias de vida cotidiana. Así el terreno de la resistencia: se entiende como el terreno geográfico concreto y material en que las resistencias están articuladas y actuadas como experiencias activamente vividas. Un terreno de resistencia se refiere a estos lugares donde la lucha está activamente articulada por los oprimidos, y no una metáfora que define para los oprimidos donde y cómo las luchas deberían llevarse a cabo; es un sitio de contestación dentro de creencias diferentes, valores y objetivos que son específicos de un lugar (Oslender 2002). Coincidiendo con Haesbaert:

Si hay una práctica y / o un pensamiento que podemos llamar latinoamericanos en este territorio, sin embargo, no proviene de concepciones hegemónicas y prácticas de poder, replicando en gran medida una visión moderna euro-colonial-centrada. Es esencial hacer explícitos los complejos procesos de territorialización desplegados por múltiples sujetos subalternos y espacios-tiempo, como entre los habitantes de las periferias urbanas y entre los llamados pueblos originales (o pueblos tradicionales, en el caso de Brasil). Estos, a través de diferentes configuraciones de poder, donde la dimensión simbólica del poder siempre tiene una gran relevancia, construyen sus territorios desde otro enfoque epistémico y otras prácticas socioculturales, en mayor o menor medida subversivas a las de una matriz europea propagada por los grupos / clases hegemónicas. Estos grupos de larga data transforman el espacio y elaboran territorialidades guiadas en otro sentido, el del territorio como territorio de la vida, una condición de la existencia misma del grupo (2020: 143).

Finalmente, se intenta reflejar la relación dialéctica y espacializada entre dominación y resistencia. La resistencia no es autónoma, pero siempre es percibida y actuada en relación con prácticas de dominación, explotación, y /o sujeción. En el caso de las relaciones entre estado y movimientos sociales, es estado puede responder a las exigencias de movimientos sociales con coerción (represión), co-opción (seducción), o

mediación, o con una mezcla de estos tres procesos. En ese sentido, para Henri Lefebvre (1991), en el estudio del espacio y las sociedades capitalistas, se presentan dos categorías: los espacios dominados y los espacios de apropiación, que permiten aclarar el sentido de territorio.

Los territorios apropiados serían aquellos utilizados o apropiados para satisfacer necesidades de un grupo, es decir la apropiación simbólica y de identidad, además de funcional. Por lo tanto, una apropiación solo puede tener sentido en el lugar de cada individuo. Mientras que los territorios dominados serían aquellos espacios transformados y también dominados y casi siempre cerrados; son espacios estrictamente utilitarios y funcionales en el marco de una racionalidad instrumental. Con la intención de controlar los procesos naturales y sociales mediante la tecnología y la información, como parte del engranaje capitalista. En síntesis el territorio, como categoría de análisis, mantiene una multiescalaridad, así como diversidad de formas y expresiones. Desde territorios pequeños –barrio, comunidad, pueblo- hasta un territorio ampliado –estado nación, multinacionales, por ejemplo- Citando al geógrafo brasileño Rogerio Haesbaert:

...lo que muchos llaman desterritorialización es en realidad una nueva forma de territorialización, la multiterritorialidad: es decir, “un proceso concomitante de destrucción y construcción de territorios mezclando diferentes modalidades territoriales en múltiples escalas y nuevas formas de articulación territorial” (2004:32).

CONCLUSIONES

Conclusiones

Jëtsuk; Nuestro ambientalismo se llama defensa del territorio

Yásnaya Gil (2021).

La teoría social moderna continúa operando sobre la base de un principio de distancia objetiva, que implica creer en lo «real» y en la «verdad» —una epistemología de supuestos sujetos autónomos que se mueven a destajo en un universo de objetos autocontenidos—. Esta ontología de desconexión termina descalificando conocimientos producidos no acerca de la relación sino desde la misma. Es así como la teoría social silencia mucho de lo que genera la vida. Para revitalizar el pensamiento crítico, se requiere acercarlo a la vida y a la Tierra, e incluso a las ideas y prácticas de quienes luchan en su defensa.

Arturo Escobar (2018).

6.1. Aportaciones a la decolonización del conocimiento territorial desde el Movimiento social de la Sierra del Tentzon: Un territorio Vivo.

Los resultados de la investigación sugieren claramente que en los estudios del territorio es necesaria una perspectiva interdisciplinaria, integradora y contemporánea que obligadamente mantenga una perspectiva desde la complejidad y desde la consideración de los actores sociales —particularmente, aquellos que son invisibilizados históricamente —mujeres, jóvenes, pueblos indígenas, campesinos entre otros—. Porque el territorio es una construcción social, dinámica, flexible y compleja realizada por los propios actores. Porque es el mismo espacio en donde diferentes actores e intereses se despliegan en acciones con incidencia en ámbitos socioespaciales, las cuales son mediadas por las relaciones de poder. Así el acercamiento que se realizó en la presente investigación a las y relaciones de poder y geopolítica del conocimiento

territorial, es una contribución a los estudios del territorio desde la perspectiva decolonial.

La presente reflexión es muestra las formas en que entiende el proyecto decolonial y sus principales elementos críticos, además de dejar claro que la perspectiva decolonial se entiende como el proceso a construir, un camino, una aspiración propia y práctica antes que un lugar o una base a donde llegar. Se realizó una aproximación novedosa y contemporánea ya que problematiza y cuestiona más allá de las disciplinas geocartográficas convencionales (anglófona, eurocentrada, moderna y blanca) y se posiciona, cambia el lugar geográfico y social de enunciación, el sujeto y las categorías mismas. Con ellos se plantea abrir y continuar el debate académico e interpelar a los movimientos sociales. Al proponer una conceptualización flexible, dinámica y en movimiento.

El *Territorio*, es un concepto operable, que ayuda a analizar y comprender las diferentes realidades sociales en su complejidad. En él se sintetizan o condensan diferentes dimensiones y escalas. El territorio es un espacio diferenciado determinado por las relaciones de poder, al mismo tiempo con límites de fácil delimitación y límites no explícitos, que posee como referencia el lugar (aunque a veces no); es decir, el espacio de la vivencia, la convivencia, la co-presencia de cada persona. Que incluye el establecimiento de relaciones internas o externas a los respectivos espacios con otros actores sociales, instituciones y territorios (Haesbaert, 2004, 2020, 2021).

De esta manera este concepto operable nos ayuda a entender diferentes realidades sociales complejas. Como es nuestro caso en la sierra del Tenzon, en donde se entremezclan las dimensiones simbólicas-culturales con la dimensión política-jurídica. También vale la pena problematizar constantemente, sí el territorio de la Sierra del Tenzon, es mayormente, como se ha enunciado un territorio simbólico, un espacio de

pertenencia para la construcción de identidades locales o ya es más un territorio político-jurídico, *un territorio de la praxis política donde interviene el sujeto político comunitario* (Barkin *et. alt.* 2019; Haesbaert, 2021).

A lo largo de los diferentes capítulos la tesis nos deja evidencia de que es posible conceptualizar, representar, pensar y vivir de otras formas los territorios. No sólo desde las determinaciones estructurales del estado moderno y sus diferentes mecanismos e instrumentos de control (militar, político, académico y técnico científico). La construcción y apropiación social del territorio se realiza desde las realidades concretas, desde los movimientos sociales. Con estrategias de resistencia, reapropiación, control, gestión de los territorios y sus recursos, desde los propios actores sociales. Por otra parte es la invitación a revisar los procesos de construcción y apropiación funcional, estructural y simbólica de los territorios, con base en los sujetos políticos comunitarios, abriendo la posibilidad del encuentro cabal, del diálogo y ecología de saberes, de la posibilidad de la pluriversalidad.

En ese sentido, es un cuestionamiento implícito a las posiciones geográficas disciplinarias que se legitiman en el uso de las tecnologías, técnicas y categorías acrílicas, siempre escindidas de las relaciones sociales y que contribuyen a la explotación y destrucción de los territorios. De lo que se trata es de problematizar el tema de las subjetividades al ámbito de la política y del espacio (Quiroz, 2017), construyendo reflexiones desde los actores y movimientos sociales en la praxis,

que acompañan muy de cerca la labor transformadora de los movimientos sociales, cuestionándola, comparándola sincrónica y diacrónicamente, ampliando simbólicamente su dimensión mediante articulaciones, traducciones, alianzas con otros movimientos (Santos, 2010: 19).

En ese sentido, como perspectiva de análisis, se resalta que es un acercamiento investigativo que permite recuperar de manera crítica la posibilidad de construir desde otras epistemologías-proyectos políticos y con los sujetos sociales, más allá de los

planteamientos disciplinarios convencionales, con pensamientos de frontera y conocimientos otros. Entre los principales conceptos epistemológicos, geopolíticos y coloniales en los que se inscribe la producción de conocimientos destacan:

- La colonialidad del saber como proyecto epistémico-político con pretensiones de universalismo.
- La negación sistemática de otras formas de pensar-hacer conocimiento que no sea inscrito en las instituciones sancionadas para ello (autores, universidades e instituciones centrales).
- La posibilidad de construir nuevos acercamientos investigativos con base en procesos de interculturalidad ampliada.
- La creación de prácticas y pedagogías decoloniales, entendidas como método que atiende a realidades históricas concretas y basadas en los sujetos históricamente subalternizados.

Con dichos elementos se reafirma que la geopolítica del conocimiento remite a una disputa epistémica-política en términos conceptuales que resulta de las relaciones de poder-saber y ser-estar. En otras palabras dichas aproximaciones dejan fuera el cómo desde otras epistemologías se perciben, conocen y representan sus prácticas territoriales. Tienden a dejar de lado las relaciones sociales, subjetivas, el papel de los actores y sujetos locales, contribuyendo al racismo y violencia epistémica e incluso epistemicidio. Por ello hablar de decolonialidad de las disciplinas geocartográficas implica el diálogo fecundo y el encuentro entre perspectivas disciplinarias geográficas diversas: geografía crítica, geografía cultural y ecología política.

Entonces decolonizar el conocimiento territorial, significa la congruencia en la praxis, *en, con y desde* los movimientos sociales, como proyecto político propio. Contribuyendo a subvertir los cánones de la cartografía convencional hegemónica.

Es así que se propone la decolonización del territorio, partiendo del reconocimiento de la propia temporalidad y espacialidad, anclada en la memoria histórica, en la memoria social y colectiva de los sujetos históricos, sí y en diálogo con los avatares de la modernidad, para proyectarse en una modernidad alternativa, que parte del reconocimiento y derecho a la diferencia al reconocimiento de otras ontologías políticas., con sus narrativas, prácticas y testimoniales geográficos.

6.2. Aportaciones metodológicas

Con base en la literatura revisada, queda claro que este trabajo abreva de la teoría latinoamericana de las últimas décadas y de los movimientos sociales de reivindicación defensa, cuidado de los territorios de la última década, movimientos sociales comunitarios de base, indígena, campesina y afrodescendiente. Planteamiento que a la luz de la crisis planetaria de valores, de conocimiento se vuelve una emergente posibilidad ontológica y epistemológica frente a las políticas de los Estados nacionales y políticas públicas enganchadas en el tren del progresismo y extractivismo moderno.

Sí, son proyectos políticos de frontera, al margen, entre los intersticios y grietas del poder central e incluso en franca oposición a dichos Estados nacionales: geo-grafías comunitarias, geografías disidentes, *contrageografías*, *contracartografías* y *geografías insurgentes*, son los Territorios alterantivos se reivindican desde el movimiento social y la praxis política.

Con ello se develan las territorialidades propias, *muy otras*, sentidos y narrativas territoriales, que dan lugar a los *Territorios de vida*. Territorios de la vida cotidiana, con principios y valores diferentes a la matriz occidental. Valoraciones, ontologías, cosmovisiones y epistemologías propias. De esa forma quedan posicionadas y visibilizadas aquellas otras formas de pensamiento históricamente negadas e

invisibilizados. Este es, un planteamiento que busca contribuir al debate en las academias y disciplinas geo-cartográficas convencionales.

Frente al silenciamiento sistemático de los "otros conocimientos", se espera contribuir a la justicia epistémica, desde un planteamiento ético, político y práctico, que nos demanda a quienes nos acercamos desde la academia. Justo también por ello es necesario reconocer las limitaciones y el riesgo de abonar a una idea idealizada o panfletaria de los "territorios comunitarios buenos".

Es más bien mantener una posición crítica la respecto. Si, en los territorios hay problemas, no sólo los megaproyectos de muerte acechan. Sin embargo, toca a los propios actores sociales hablar y dar evidencia de ello, cómo quedó expuesto en el capítulo correspondiente de esta tesis.

6.3. Aportaciones teórico conceptuales y metodológicas a un concepto contemporáneo, integrador y complejo

La historicidad del concepto territorio nos remite a su proceso de construcción social y como ya se expuso ha implicado diversos acercamientos disciplinarios y perspectivas de estudio. Los resultados nos confirman que el territorio es la expresión concreta de las relaciones sociales y por lo tanto de vivencias, prácticas y estrategias de los actores. Ahí, es posible observar las diferentes condiciones históricas de reproducción social de los grupos sociales, excluidos y marginados. En el se expresan las condiciones concretas de producción, apropiación y resignificación de los actores sociales en sujetos políticos. Pero también es el espacio-síntesis de en donde se potencializa el papel de los actores locales, mediante el vínculo con su entorno simbólico y los recursos naturales, mediante la experiencia concreta en el lugar.

Al respecto nos remitimos al papel protagónico de los actores y sujetos sociales, a la mirada propia, y a su decostrucción a partir de la experiencia . Se trata de evidenciar y cambiar el lugar epistémico, el sujeto y geografías de enunciación, es decir, escuchar la voz de los actores sociales, desde donde se enuncian los conocimientos geográficos emergentes, ya no es Europa o el mundo académico anglosajón desde donde se produce el conocimiento - que permanece arraigado a lo moderno, colonial-.

Hoy se propone reconocer y visibilizar las posibilidades de creación, de diálogos pluriversos, en la interculturalidad, con alternativas y prácticas otras en, con y desde el territorio. Decolonizar el territorio, implica asumir que el territorio no sólo es producido por lo moderno y desde arriba, sino que es posible crearlo desde abajo, desde donde se resiste, se re-apropia y resignifica, en el marco de las luchas de resistencia y movilización social por el cuidado y la defensa de los territorios (Portogonzalvez, 2009). Reconocer una mirada emergente de concebir el territorio, entonces implica vivir la experiencia y procesar una conceptualización dinámica de territorio, de reivindicación, sí por el espacio físico, pero antes es por la vida, valores y principios éticos, dados por las relaciones con la dimensión simbólico-afectivo.

Es el intento por evidenciar y visibilizar el territorio vivo y como un sistema complejo de relaciones sociales afectivas y con lenguajes propios. Así el territorio es concebido y expresado como una entidad viva, con agencia y voluntad encarnada; es el reconocimiento y visibilización de las narrativas territoriales que dan sentido a un territorio, son las comunidades-culturas e identidades históricamente construidas, desde su propio conocimiento y experiencia.

6.4. El Territorio, más allá de la teoría.

Actualmente hablar del territorio implica el diálogo con otras disciplinas – no es un asunto más de las disciplinas geocartográficas- y por fuera de los ámbitos académicos. Desde la propuesta decolonial las aproximaciones deberían ser *en, con, y desde* los territorios, en sus diferentes escalas y dimensiones, donde el protagonismo de los sujetos sociales se haga evidente. En ese tenor la vigencia de los conocimientos indígenas, narrativas, prácticas y sentidos del territorio en sí, ya son estrategias de resistencia y decolonización de las relaciones de poder-saber, en otras palabras, es el uso y las relaciones sociales y no el espacio biogeográfico *per se*.

La decolonialidad de los territorios implica la realización de un diálogo epistemológico con diversas estrategias latinoamericanas para descolonizar en pensamiento, práctica y relaciones de poder (apropiación social), con el Estado, empresarios, académicos, y además atendiendo a la emergencia de los sujetos sociales (ontología política de los territorios). Al hacerlo, se aspira a contribuir al desmantelamiento del colonizaje y de las jerarquías en las formas de pensar, representación y prácticas en los territorios.

Como se expuso, implica asumir decisiones políticas sobre los mundos y formas de convivencia que aspiramos, en un contexto de pluriversalidad en la constitución de conocimientos y mundos. Es decir, que en términos epistémico-metodológicos se propone un acercamiento investigativo que considera otras ontologías y políticas territorializadas históricamente negadas y permitiendo el reconocimiento y visibilización de actores y sujetos sociales por fuera de los lugares centrales de producción de conocimiento. En ese tenor se mostró una propuesta para decolonizar la construcción de conocimiento territorial, a partir de la consideración de las *geo-grafías comunitarias*. Lo que es una posibilidad para reconocer que se pueden acercar a los territorios de una *forma otra*. Lo que tampoco significa rechazar los aportes y bases del pensamiento moderno, sino evitar los esencialismo y/o universalismo impuestos por los metarelatos (Castro-Gómez, 2000)

6.5. Narrativas territoriales y praxis política en los territorios

Hablar del territorio en su versión ampliada, no sólo refiere al ámbito geográfico económico o cultural, sino que se reafirma como un espacio social en donde se procesa al reconocimiento de la diferencia, expresada en el ejercicio de derechos, los cuales no se agotan en la propiedad jurídica sino que se extienden a demandas de reconocimiento político cultural, de identidades colectivas y diversas, y por supuesto epistémicas. Por ello, es pertinente resaltar que a pesar del colonialismo de más de 500 años, aún existen y re-existen comunidades y pueblos, que han constituido desde hace miles de años sus raíces sociales, su hábitat – y por tanto sus territorialidades – como base material de su existencia, en los márgenes espaciales de los ordenamientos territoriales de la colonia, de los Estados-nación y de los recientes planes de modernización y desarrollo. Desde allí reclaman el derecho a una existencia cultural diferente y un espacio territorial en donde puedan practicarla.

Al respecto, las narrativas en las diferentes formas y lenguajes de expresión y representación territorial, buscan contundentemente reafirmar y reivindicar los modos de vida propios y no solo ubicar objetos geográficos. Es decir, dar cuenta de prácticas y expresiones espaciales, que incluyan manifestaciones subjetivas, espirituales, rituales y/o simbólicas, producto de procesos diferenciados y complejos que tienen correspondencia con factores espaciales, culturales y naturales enmarcados en contextos históricos y dinámicas políticas propias.

Dichas narrativas contribuyen a la visibilización política institucional y en términos económicos de la Sierra del Tentzon, sus bienes-recursos naturales y a sus habitantes. Las narrativas, más que reafirmaciones abren un conjunto de preguntas que son contestadas durante el proceso y los movimientos sociales, entre esas preguntas quedan:

¿Cómo se construyen y apropian los territorios, de qué recursos (simbólicos-materiales) se valen los actores sociales?

¿De qué idea o sentido de territorio se habla, qué idea de territorio se defiende?

¿En qué contextos sociohistóricos específicos ocurren, qué actores sociales intervienen y qué relación establecen con el territorio?

¿Cómo se expresan las territorialidades a partir de la presencia de un complejo geosimbólico y cómo es representado desde el pensamiento y palabra de pueblos y comunidades locales?

¿Qué elementos determinan o inciden en las territorialidades identificadas, es decir, cómo se gestiona el territorio en sus formas concretas?

¿Cuáles son los componentes específicos del territorio que actualmente se encuentran en conflicto en el contexto contemporáneo?

¿Cuáles son las motivaciones sentidas para negociar, defender, proteger y vigilar, el territorio e incluso plantear otras formas más armónicas para relacionarse con la naturaleza?

Las respuestas se encuentran en el ejercicio de las narrativas territoriales y expresión de las narrativas, testimonios y prácticas territorializadas dan evidencia de los rasgos ecológicos, sociales y culturales, producen y reproducen identidad y diferencia, pero expresados de manera conjunta enfatizan relaciones de retroalimentación con el entorno material e inmaterial del territorio. Así en la investigación, se parte por explicar las formas simbólicas y prácticas de representación y apropiación de un mismo espacio, pero que es revalorado por el ejercicio de diversas y múltiples territorialidades al mismo tiempo, que pasa por el tamiz de aspectos étnicos, de género, edad y poder político.

Desde esas geo-grafías comunitarias se construyen alternativas de los pueblos y comunidades indígenas y campesinas subalternizadas, frente a la violencia e injusticias epistémica y ontológica, aunado a las violencias físicas de represión y exterminio. Peor aún es llamarles territorios ancestrales de América Latina, y es que ¿por qué, a pesar

de que el 99% de lenguas habladas en esta porción de territorio no son latinas, se califica el territorio total como latino? ¿Por qué no se reconocen las raíces amerindias y africanas en el carácter de definición geo-cultural del continente? (Betancourt, 2006).

Así las narrativas en las diferentes formas y lenguajes de expresión y representación territorial, buscan contundentemente reafirmar y reivindicar los modos de vida propios y no solo ubicar objetos geográficos. Es decir, dar cuenta de prácticas y expresiones espaciales, que incluyan manifestaciones subjetivas, espirituales, rituales y/o simbólicas, producto de procesos diferenciados y complejos que tienen correspondencia con factores espaciales, culturales y naturales enmarcados en contextos históricos y dinámicas políticas propias. Es ahí donde los rasgos ecológicos, sociales y culturales, producen y reproducen identidad y diferencia, pero expresados de manera conjunta enfatizan relaciones de retroalimentación con el entorno material e inmaterial del territorio.

Finalmente la investigación es evidencia de la emergencia del *sujeto político comunitario que reivindican su identidad socioterritorializada asociada a la Sierra del Tentzon*, por lo que se visibilizan las formas simbólicas y prácticas de representación de un mismo espacio, el cual es revalorado por el ejercicio de diversas y múltiples territorialidades al mismo tiempo, que pasa por el tamiz de aspectos étnicos, de género, edad y poder político.



Referencias bibliográficas

- Abercrombie, T., (2006), *Caminos de la memoria y del poder: Etnografía e historia en una comunidad andina*. Institut français d'études andines, La Paz, Bolivia. Internet: <<http://books.openedition.org/ifea/5247>>. DOI: 10.4000/books.ifea.5247.
- Acselrad, H., (org.) (2010), *Cartografía social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*, 2ª edição, IPPUR/UFRJ, Rio de Janeiro.
- Acselrad, H., (Org.) (2013), *Cartografía social, terra e território*, IPPUR/UFRJ. Rio de Janeiro.
- Acosta, A., (2012), "Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición", en Lang y CháveZ (coord.) (2012): *Más Allá del Desarrollo: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*, Quito, Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburg.
- Acosta, A., (2013), *El buen vivir. Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, icaria, Barcelona.
- Acosta, E., (manuscrito) (2019a). La disputa por el agua. Una aproximación a la defensa de los saberes y bienes comunes en contextos de despojo. DEAS-INAH-México.
- Acosta, E., (manuscrito) (2019b). El lugar del tiempo. Apuntes desde la etnografía sobre el vínculo entre palabra, voz y memoria. 2º congreso internacional Poéticas de la oralidad, DEAS-INAH-México.
- Acosta, E. y G. Gasparelo, (2018), *Taller por la defensa de los Territorios y el patrimonio Bicultural*, Dirección de Estudios en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://territoriosypatrimonio.wordpress.com> México.
- Acosta, E. y G. Gasparelo, (2019), (2019), *Taller por la defensa de los Territorios*, Dirección de Estudios en Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://territoriosypatrimonio.wordpress.com> México.
- Acuña, R. (1985), *Relaciones geográficas de Tlaxcala*, (Relación de Quautlatlauca y Huehuetlan), Vol II. UNAM. México.
- African Safari Sociedad Anónima de Capital Variable, (2008), *Proyecto Tierra Prometida*. Puebla (disco compacto).
- Aguer, B., (editora) (2014), *Cartografías del poder y descolonialidad*, Ediciones del Signo, Córdoba, Argentina.
- Aguilar, F. y Morales, M. (2020), *Chasen wandée son ku kajne. Ngiwa. El pueblo de la música y la palma*. Sesenta y ochovoces, Sesenta y ocho corazones. Canal once.
- Aguilar, L. y Echavarría, L., (2019). *Violencia, territorio y extractivismo*, Ed. Monosilabo, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.
- Agnew, J., (2008), "Espaciality and territoriality in contemporary social sciences" en Piazzini C. y V. Montoya, *Geopolíticas Espacio de poder y poder de los espacios*. Colombia, La Carreta Editores y Universidad de Antioquia
- Arguello, A., (2015), "Pedagogía mixe: contribuciones para una filosofía (decolonial) de la educación desde las Américas", En *Revista de Estudios Pedagógicos XLII*, N° 3: 429-447.
- Argumedo, A. (2015), *Territorios Bioculturales Indígenas. Una Propuesta para la Protección de Territorios Indígenas y el Buen Vivir*. Asociación ANDES.
- Arribas, A., Arango Restrepo, E., Arturo, E., Jarauta, F., Coraggio, J., Grosso Lorenzo, J., Duchesne Winter, J., Blaser, M., Dávalos, P. y Grosfoguel, R. (2019). *Diversidad epistémica y pensamiento crítico*. Popayan, Colombia: Universidad del Cauca.
- Ariel de Vidas A. y Hoffmann, O. "Las narrativas del anclaje y la pertenencia entre indígenas y afrodescendientes: reflexiones entre Mexico y Colombia". Elisabeth Cunin. *Mestizaje, diferencia y nación: lo negro en América Central y el Caribe*, CEMCA; IRD; INAH; UNAM, pp.173-195, 2010, *Africanía*
- Artículo 19, (2021). *Situación de la defensa de derechos humanos y la libre expresión, en México a partir de la pandemia por Covid-19*. Front Line Defender. México.
- Asociación Regional de Silvicultores de la Mixteca AC., (2009), *Estudio Regional Forestal. UMAFOR Izucar de*

Matamoros. Argo Consultores ambientales S.a. de C. V. CONAFOR.

Australian Minerals, (2010),

Ayuntamiento del Municipio de Puebla, (2006), *Programa Municipal de Desarrollo Urbano Sustentable de Puebla 2005-2008*.

Azamar, A. y C. Rodríguez, (Coordinadores) (2020), *Conflictos sociales por megaproyectos extractivos, de infraestructura y energéticos en la Cuarta Transformación*. Rosa Luxemburgo Stiftung. México, Centroamérica y el Caribe.

Badillo, G., (2014), "Relatos sobre el Tentzo y otros seres sobrenaturales de la tradición oral de la región centro-sur del estado de Puebla", Tesis de Maestra en Literatura Hispanoamericana. El Colegio de San Luis, A.C. S.L.P.

Badillo, G., (2011), "El Tenzo: encantos, tesoros y apariciones: temas y motivos en las leyendas de tradición oral de Molcaxac, Puebla", Tesis de Licenciatura en Linguística. Universidad Nacional Autónoma de México.

Balibar, E., (2008), "Del Cosmopolitismo a la Cosmopolítica", Conferencia pública en el Birkbeck Institute for the Humanities, Birkbeck College, University of London, el martes 6 de noviembre de 2007; revisada y pronunciada de nuevo en el Center for Ideas and Society, University of California, Riverside, el miércoles 23 de enero de 2008.

Barabas, A. 2004. *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Volumen IV.

Barabas, Al., (2014), "La territorialidad indígena en el México contemporáneo", Chungara, Revista de Antropología Chilena. Volumen 46, No 3, 2014. Pp. 437-452.

Barkin, D., (2013), "Viviendo el pacto fáustico. La resiliencia perversa frente al cambio climático." Veredas, Vol. 14, No 27: pp. 7-19.

Barkin, D., y B. Lemus, (2015), "Construyendo Mundos Pos-Capitalistas". Revista de Ecología y Política, Cultura y representaciones sociales. Año 10. No. 19: pp. 26-60.

Barkin, S., A. Sánchez, A. Esquivel, E. Carcaño y W. Armenta, (2019), "Sujeto revolucionario desde la comunidad y su modalidades de transformación Social", Revista Cultura y Representaciones Sociales. Año 14, Núm. 27, 1 septiembre 2019.

Barrera-Bassols, N., F., Fernández y P., Urquijo, (2008), "Geografías y saberes locales sobre paisaje: un giro disciplinario desde la alteridad". Trabajo presentado en el Coloquio internacional Los giros de la geografía humana: desafíos y horizontes. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Plantel Iztapalapa (UAM-I), 26-28 de noviembre.

Barrera-Bassols, N., C. Del Campo y G. Hernández. 2012. "La red en acción: de la lucha por la tierra a la defensa de los territorios bioculturales". *Etnoecológica*, 9 (1): 85- 88.

Barrera-Bassols, N., Zinck, J., and Ranst, E. (2009). Participatory soil survey: experience in working with a Mesoamerican indigenous community. *Soil Use and Management*, 25, 43–56 doi: 10.1111/j.1475-2743.2008.00192.x

Barrera de la Torre, G., (2017), *Ontología del paisaje chatino: hacia "otras" geografías. La(s) geografía(s) chatina(s) de la región de San Juan Lachao, Oaxaca. México*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Barrera de la Torre, G., (2018), "Las otras" geografías en América Latina: alternativas desde los paisajes del pueblo Chatino", en Revista Íconos, 61 revista de Ciencias Sociales Flacso Ecuador, Vol. 22, Pp. 11-32.

- Bartra, A., (2016). *Se hace terruño al andar. Las luchas en defensa del territorio*. México, UAM-Xochimilco/Itaca.
- Beaucage, P., (2010), "Historia social y construcción de un ecosistema: la toponimia el ordenamiento territorial campesino indígena en el municipio de Cuetzalan, Pue". Ponencia a la Tosepan Titaniske, Cuetzalan, Pue. el 15 de noviembre de 2010.
- Benciolini, M., (2017), "Territorialidades relacionales: Conflictos ambientales y cosmopolíticas en el occidente y norte de México", *Frontera Norte*, Vol. 29, núm. 58, Pp. 5-23.
- Benciolini, M., (2019), "Costumbre y cosmopolítica náayeri. El dilema del hermetismo y la lucha por el territorio en contra de los megaproyectos", *Revista de El Colegio de San Luis, Nueva época*, Año IX, No. 18, Pp. 159-181.
- Berlín, H. y S. Rendón "La Historia Tolteca-Chichimeca. Un estudio Histórico-Sociológico", en *Historia Tolteca-Chichimeca. Anales de Quauhtinchan*, Antigua Librería Robredo, 1947.
- Betancourt, M., (2015), "Giro descolonial y nuevas geo-cartografías", en *Ecología política*, Pp. 109-111.
- Bienes comunales de Huehuetlan, (2009), *Una lección de dignidad campesina. Memoria defensa de los bienes comunales ante la minera australiana*.
- Bienes comunales de Tochmatzintla, (2007), *Proyecto de ecoturismo y turismo comunitario*. CDI/CONAFOR.
- Bittman, B. (1968), *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia Tolteca-Chichimeca*. INAH, México, D.F.
- Boiser, S., (2001), "Crónica de una muerte frustrada: el territorio en la globalización". *Revista Lider*. Centro de Estudios del Desarrollo Local y Regional-CEDER, 5-20 pp.
- Bonnemaison, J., (1981), "Voyage autour du territoire. In: *Espace géographique*", tome 10, n°4: 249-262.
- Bonnemaison, J., (2000). *La géographie culturelle*, Éditions du CTHS, Paris.
- Borsani, M. y P., Quintero (comp.) (2014), *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*, Editorial de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina.
- Broda, J., (1997), "El Culto mexica de los Cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en *Graniceros: Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*. Albores y Broda (coord.) El Colegio Mexiquense A.C. Universidad Nacional Autónoma de México. 50:90.
- Cabnal, L., (2010), "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala" en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Acsur Las Segovias, Madrid, 11-25.
- Cabrera, V., y Licona, E., (coordinadores) (2016), *Para pensar el Territorio. Elementos epistémicos y teóricos*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y humanidades "Alfonso Vález Pliego".
- Capel, H., (2016), "Las ciencias sociales y el estudio del territorio". *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. [En línea]. Barcelona: Universidad de Barcelona, 5 de febrero de 2016, Vol. XXI, no 1.149. <http://www.ub.es/geocrit/b3w-1149.pdf>.
- Carballeda, J., (2015), "El territorio como relato. Una aproximación conceptual", *Margen* N° 76 – marzo pp. 1-6.
- Carrasco, D. and Sessions S., (2007). *Cave, City and Eagle's Nest: An interpretative journey through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2*, The University of New Mexico Press.
- Carvajal, M., (2016), *Mujeres, Territorio y Medio Ambiente*. Fondo de Acción Urgente de América Latina. Consorcio Count Me In!, Ministerio de Relaciones Exteriores de Holanda.
- Carvajal, M., (2018), *Extractivismo en América Latina. Impacto en la vida de las mujeres y propuestas de defensa de territorio*. Programa Mujeres y Territorios del Fondo de Acción Urgente para América Latina y el Caribe.
- Castillo, A., (1994), *Encantamientos y apariciones : análisis semiótico de relatos orales recogidos en Tecali de Herrera, Puebla*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- Castillo, G., (2020), "El territorio como apropiación sociopolítica del espacio. Entre la desterritorialización y la multiterritorialidad", *Revista de Investigaciones Geográficas del Instituto de Geografía, UNAM*. Pp. 2-13.

- Castro-Gómez, S., (2005), *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar. Bogotá.
- Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Centro mexicano de Derecho Ambiental, (2021), *Informe sobre la situación de las personas defensoras de los de las personas defensoras de los derechos humanos ambientales 2020*. CEMDA. México.
- Claval, P., (2002), "El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio", *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, no 34. Pp. 21–39.
- Chasqui, (2016), *Diálogo de saberes: giro decolonial y comunicología latinoamericana*, *Revista Latinoamericana de Comunicación* Número Monográfico 131, abril-julio 2016, Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina CIESPAL.
- Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador (2018), *Geografiando para la resistencia. Los feminismos como practica espacial*. Cartilla 3. Quito.
- Collignon, B., (2004), It's a long way to the other geographers and geographic knowledges. *GeoJournal*, 60 (4): 375-379.
- Collignon, B., (2005), What do we know about vernacular geographic knowledges? *Bulletin d'Association de Geographes Français*, 82 (3): 321-331.
- Composto, C. y Navarro, L. (comp.), (2014). *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. -1ª ed.- México, D. F.: Ediciones Bajo Tierra.
- Commons, D., (1971), *Geohistoria de las divisiones territoriales del Estado de Puebla (1519-1970)*. Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México. México DF.
- Consejo Mayor de Gobierno Comunal de Cheran (2018), *Juchari erastsikua, Cheran K'éri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*. Casa Comunal de Cheran. Michoacán, México.
- Cosgrove, D., (1998), *La formación social y simbólica del paisaje (2ª edición con el capítulo introductorio adicional)*, Univ. de Wisconsin Press.
- Cunjamá E., y A. García, (2014), "Narcotráfico y territorios en conflicto en México". *Revista El Cotidiano* No. 184 (99-111).
- Cruz, P., (2007), *La nobleza indígena de Tepexi de la Seda durante el siglo XVIII*. Facultad de Geografía e Historia. Tesis Doctoral, Departamento de Historia De America II (Antropología de América). Universidad Complutense De Madrid. Madrid.
- Cruz, D. (2015), "Todos los días mi cuerpo es un territorio que libra batallas: dialogando con el concepto cuerpo-territorio", Ponencia del primer congreso de internacional de comunalidad, México, 2015.
- Cruz, D., (2017), "Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos" , *El Solar*, Año 12, Vol.12, Número 12.
- Cruz, D., J. Díaz y G. Ruales., (2020), "Recorridos de la construcción de la geografía feminista del sur global". *Geopauta*, Vol. 4, N.4, Pp. 7-17, <http://periodicos2.uesb.br/index.php/geo>
- Damonte, G., (2011), *Construyendo Territorios. Narrativas Territoriales Aymaras Contemporáneas*. Grupo de Análisis para el desarrollo. Perú.
- Delgado, J., (manuscrito) (2014), *Pensamiento geográfico crítico latinoamericano*. Grupo de Trabajo, CLACSO. Perú.
- Delgado, G., (2016), "Configuraciones del territorio: despojo, transiciones y alternativas", en Navarro, M., y D., Finni (coordinadores) (2016), *Despojo capitalista y luchas comunitarias en defensa de la vida en México. Claves desde la Ecología Política*. ICSyH "Alfonso Vélaz Pliego"- BUAP.
- Delgado, M. y Lara A., (2017), *El Extractivismo en América Latina: Dimensiones Económicas, Sociales, Políticas y Culturales*, Instituto de Estudios Sobre América Latina de la Universidad de Sevilla.
- De la Garza. E., (2001), *La epistemología crítica y el concepto de configuración*. *Revista Mexicana*.

- Derickson, K., (2016), "Urban Geography II: Urban Geography in the Age of Ferguson". *Progress in Human Geography* 41 (2): 230-244.
- Diez, T. y B. Escudero, (comp.) (2012), *Cartografía social: investigaciones e intervención desde las ciencias sociales: métodos y experiencias de aplicación*, Universidad de la Patagonia-EDUPA, Argentina.
- Diez, T. (2014), *Hacia una geografía comunitaria: abordajes desde cartografía social y sistemas de información geográfica*. Universitaria de la Patagonia –EDUPA, Argentina.
- Dussel, E. (2001), *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Descleé de Browser.
- Dussel, E., (2005) [2000], "Europa, modernidade e eurocentrismo" en Lander, Edgardo A *Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*, CLACSO, Buenos Aires.
- Duvall, C., (2008), "Classifying physical geographic features: the case of Maninka farmers in southwestern Mali", *Geografiska Annaler*: 90B (4): 327-348.
- Ellison, N., (2020), "Altepetl /ChuChutsipi: cosmopolítica territorial totonaca-nahua y patrimonio biocultural en la Sierra Nororiental de Puebla, México", *Trace* 78, CEMCA, Pp. 88-122,
- Escobar, A., (2000), "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o pos desarrollo?" En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.
- Escobar, A., (2003), "Mundos y conocimientos de otro modo". El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, No.1: 51-86, enero-diciembre de 2003. Bogotá - Colombia.
- Escobar, A., (2005), *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH.
- Escobar, A., (2010), *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*, Envión editores, Bogotá.
- Escobar, A., (2014), "Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA". Colombia.
- Escobar, A., (2015), "Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio", *Desenvolvimento e Meio ambiente*. Vol. 35, 89-100.
- Escobar, A., (2018), "Presentación", en Leyva, X., Alonso, R., Hernández, A. Escobar, A. Köhler ... (et al.), *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO, 3 tomos. México.
- Escobar, A. (2019), "Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: la diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América". en Arribas, A., Arango Restrepo, E., Arturo, E., Jarauta, F., Coraggio, J., Grosso Lorenzo, J., Duchesne Winter, J., Blaser, M., Dávalos, P. y Grosfoguel, R. (2019). *Diversidad epistémica y pensamiento crítico*. Popayan, Colombia: Universidad del Cauca.
- Escobar, B., (2016a). Cartografías del Sur I: El Sur epicentro de mi microcosmos", En: "Quando pensa que não...": contos, causos e crônicas em etnoecologia / Organizadores: Francisco José Bezerra... [et al.]. – Feira de Santana, B. Z Arte Editora.
- Escobar, B., (2016b). "Cartografías del Sur II: El Sur existe: Geografías otras, sistemas de orientación otros". En: "Quando pensa que não...": contos, causos e crônicas em etnoecologia / Organizadores: Francisco José Bezerra... [et al.]. – Feira de Santana, B. Z Arte Editora.
- Espinosa, Y., et al. (2014), *Tejiendo de otro modo, feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Universidad del Cauca.
- Espinoza, G., y Meza, A., (2019), *Reconfiguraciones socioterritoriales. Entre el despojo capitalista y las resistencias comunitarias. Mundos Rurales, UAMX, y BUAP*.
- Fagetti, A., (1998), *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. BUAP—Plaza y Valdés. México.
- Fernández, F., (2001), "Agua montaña: los pueblos del siglo XVI", *Ciencias*. Facultad de Ciencias, UNAM, núm. 64, p. 50-51.

- Fernández, N., Rodríguez, J. Arreguín, S. y Rodríguez, J., (1998), "Listado florístico de la cuenca del Río Balsas, México". Escuela Nacional de Ciencias Biológicas. Instituto Politécnico Nacional. En: Polibotánica México, D.F. Núm. 9:1-151
- Fernández, B., (2009), "Territorios, teoría y política", en F. Lozano y J. Ferro (eds.) Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI, Pontificia Universidad Javeriana.
- Figueroa, D., (2017), "Memoria social y territorio en la conflictividad por tierras en una comunidad indígena. Un acercamiento desde la tradición oral politizada", Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.22: 189-207.
- Finni, D., (2016), "Territorio como paradigma en las luchas sociales contemporáneas", en Navarro, M., y D., Finni (coordinadores) (2016), *Despojo capitalista y luchas comunitarias* en defensa de la vida en México. *Claves desde la Ecología Política. ICsyH "Alfonso Vélez Pliego"- BUAP.*
- Flores, A., (2019), "Cartografía del Tsunami inmobiliario. Un discurso cartográfico crítico". Revista Espiral No. 1. CLACSO. Ecuador.
- Fricker, M., (2017), *Injusticia epistémica*. Editorial Herder. España.
- Gámez, A., (2009), "El cerro-troje: cosmovisión, ritualidad, saberes y usos en una comunidad ngiwá del sur de Puebla", en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Puebla, Pue., Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, p. 79-96.
- Gámez, E., (2003), *Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac. Historia, cultura y sociedad de un señorío prehispánico*. BUAP.
- Gámez, E., (2008), *Los linajes popolocas en el Mapa de Cuauhtinchan II*. En Tucker, T. y Montero A., 2008. Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado. Mesoamerican Research Foundation. 69:90.
- Gámez, E., (2011), "El complejo-cerro, símbolo del territorio ngigua. Apropiación del espacio en el sureste de Puebla", *Escritos Revista del Centro de Ciencias del lenguaje*, No. 44. Julio-diciembre, Pp.57-80.
- García, C. 1995. Cruce de caminos. Desarrollo histórico del a región poblano-tlaxcalteca. *Revista Arqueología Mexicana*. Vol. III:3 (12: 15).
- García, L. , (2016), "Geografías de las ausencias", *Praxis Educativa (Arg)*, 20(2), 34-40. DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/praxiseduca-va-2016-200204>
- García, M., N. Torres, J. Revelo, J. Espinosa y N. Duarte (2016), *Los territorios de la paz. La construcción del Estado local en Colombia*. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia. Bogotá.
- García-Vázquez, U., L. Canseco-Márquez, J., Aguilar-López, C., Hernández-Jiménez, J., Maceda-Cruz, Gutiérrez-Mayén y E., Melgarejo-Vélez, (2002), "Análisis de la distribución de la herpetofauna en la región mixteca de Puebla, México". En: *Publicaciones de la Sociedad Herpetológica Mexicana*. No.3.
- Gavilan, I., (2018), *Movimientos culturales en defensa del territorio: Extractivismos y megaproyectos en el Altiplano Wirikuta*. Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso.
- Giménez, G., (1996), "Territorio y cultura," *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Universidad de Colima, Época II, (4), 9-30.
- Giménez, G., (1998), "Territorio cultura e identidades". *La región socio-cultural*. Instituto de investigaciones sociales de la UNAM.
- Giménez, G., (2005), "Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural", *Trayectorias*, vol. VII, núm. 17, 2005, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Giménez, G., (2006). *Simposio La Geografía humana y su reencuentro con las ciencias sociales: Intercambios disciplinarios*. 7-8 de septiembre 2006. El Colegio de Michoacán AC. La Piedad, Michoacán. (Video).
- Global Witness, (2018), *¿A qué precio?: Negocios irresponsables y el asesinato de personas defensoras de la tierra y del medio ambiente en 2017*
- Gobierno del Estado de Puebla, (2007). *Rescatemos Valsequillo. Proyecto de rescate ecológico de los ríos Zahuapan, Atoyac, Alseseca y Presa de Valsequillo, Puebla 2007.*

- González, A., (2020), *Kaltaixpetaniloan. Casa donde se abre el espíritu. Soñando el despertar del pueblo masewal*. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana. México.
- González, P., (2017), *Las nuevas ciencias y las humanidades: de la academia a la política*. CLACSO. Buenos Aires.
- González, L., (2011), *Leyendas de Huatlatlauca y el Tentzon. Poal di Huatlatlauca huan Tentzon*, BUAP, México.
- González, F., (2014), "La matriz mesoamericana en la organización socioterritorial para el ceremonial festivo de un pueblo que se urbaniza. El caso de San Francisco Tlalcalcalpan". Cuicuilco No. 61, Pp. 265-301.
- Goulart, F., (2017), Cartografía Insurgente – Quem constrói nossos mapas somos nós!, Rede de Comunidades e Movimento Contra à Violência e Mães de Maio. Consultado en <http://www.canalibase.org.br/cartografia-insurgente-quem-construi-nossos-mapas-somos-nos/>. Revisado el 10 de enero 2019.
- Grosfoguel, R., (2016), "Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo". Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.24: 123-143, enero-junio 2016.
- Grosfoguel, R., (2018). "Extractivismo epistémico: del robo económico al robo epistemológico", en Reyes, F., (Coord) (2018), *Construir un NosOtros con la tierra. Voces latinoamericanas por la descolonización del pensamiento y la acción ambientales*. Ed. Itaca y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Gudynas, E., (2013), "Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales", Observatorio del Desarrollo, Claes, 18, pp. 1-17.
- Gutiérrez, R., Navarro, M. y L. Linsalata, (2016), *Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión*, Madrid. Traficantes de Sueños.
- Haesbaert, R., & Porto-Gonçalves, C., (2006)., *No A nova desordem mundial*. Sao Paulo: UNESP.
- Haesbaert, R., (2011), *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. Siglo XXI. México.
- Haesbaert, Rogério (2012), "Del mito de la Desterritorialización a la multiterritorialidad". El presente texto es una versión transcrita y revisada de la conferencia del mismo título presentada en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM —en el marco del Seminario permanente "Cultura y Representaciones sociales"—, en septiembre, Pp.1- 34.
- Haesbaert, R. (2014), "Lógica zonal y ordenamiento territorial". *Revista Cultura y Representaciones sociales*, 8(16), 9-29.
- Haesbaert, R. (2016). De la multiterritorialidad a los nuevos muros: paradojas contemporáneas de la desterritorialización. *Revista Locale*, 1(1), 119-134.
- Haesbaert, R., (2020a). "Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la tierra): contribuciones decoloniales". *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, Año 15, Núm. 29, Pp. 267-301.
- Haesbaert, R., (2020b), "Território(s) numa perspectiva latino-americana", *Journal of Latin American Geography*, Volume 19, Number 1, University of Texas Press, Pp. 141-151. DOI: <https://doi.org/10.1353/lag.2020.0007>
- Haesbaert, R. (2021), *Território e descolonialidade : sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina*. CLACSO, Universidade Federal Fluminense.
- Halvorsen S. (2018). "Decolonising territory: Dialogues with Latin American knowledges and grassroots strategies". *Progress in Human Geography*. <https://doi.org/10.1177/0309132518777623>.
- Harvey, D. (2003), *Espacios de esperanza*. Akal, Madrid.
- Harvey, D. (2007), "Identidades cartográficas: los conocimientos geográficos bajo la globalización". En D. Harvey, *Espacios del Capital. Hacia una geografía crítica*. Pp. 225-252). Madrid: Ediciones Akal.
- Hernández, A., (2004), *Estudio demográfico de Cypridium irapeanum (Orchidacea) en el valle de Valsequillo, Puebla*. Tesis de licenciatura, Escuela de Biología. Universidad Autónoma de Puebla. 2004.
- Hernández, J. y D Jiménez, (2013), *Anfibios y reptiles de la Sierra del Tentzon, Puebla*. Congreso Nacional de Herpetología. México.

- Hersch, P., (2014), "El oro o la vida", Patrimonio Biocultural y Megaminería: Un Reto Múltiple. Serie patrimonio vivo 13, Actores Sociales de la Flora Medicinal en México. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, D.F.
- INEGI-Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, (2007). IX Censo Ejidal. México.
- Isasmendi, B., (2011),
- Isasmendi, B., (2017), "La cordillera de El Tenzon, casa del diablo y lugar para pedir la lluvia. Una breve aproximación a la tradición oral de Atoyatempan (Puebla-México)". En Galicia, I., F., Quiles y Z. Ruiz., (2017). Acervo mexicano. Legado de culturas. Acer-Vos
- Jiménez, R., S., Guzmán, y R., Casco, (2007), Estudio preliminar de la diversidad biológica en la sierra del Tenzon. Plan de manejo Reserva Ecológica y Campesina de Tochmatzintla. Bienes comunales de Tochmatzintla, Puebla.
- Jiménez, D. (2009), "Tochmatzintla y Azumiatla: la defensa de los bienes biológicos colectivos en la Sierra del Tenzon", en: La Jornada de Oriente Suplemento mensual Matria, No. 27- Mayo, México.
- Jiménez, D. (2009), "Una crónica de la organización para la defensa de la tierra, el agua y la cultura" en: La Jornada de Oriente Suplemento mensual Matria, No. 30-Agosto, México.
- Jiménez, D., (2011), "Diversidad cultural y apropiación indígena de la naturaleza", en La Biodiversidad en Puebla, Estudio de Estado. Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad (CONABIO). México. Gobierno del Estado de Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 440 p.
- Jiménez, D., (2019a), Sierra del Tenzon: Territorio Biocultural: entre la geografía sagrada y las cartografías comunitarias. Los Paseantes y Altépetl, desarrollo comunitario productivo y ambiental AC.
- Jiménez, D., (2019a). "Sierra del Tenzon, Puebla: paisaje, territorio y gestión social del patrimonio biocultural", en Rivera, R., M. Ventura y J., Gómez, (Coordinadores) (2019), Patrimonio Cultural y Paisaje, Universidad Autónoma de Chapingo, Comité Mexicano para la Conservación del Patrimonio Industrial A.C. y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Jiménez, D., (2019b). Geo-grafías comunitarias. Mapeo Comunitario y Cartografías Sociales: procesos creativos, pedagógicos, de intervención y acompañamiento comunitario para la gestión social de los territorios. 2ª. Edición corregida y aumentada. Camidabit-Los Paseantes, Sierra del Tenzon, Puebla, México.
- Jiménez, D., (2019c), Geo-grafías comunitarias. Mapeo Comunitario y Cartografías Sociales: procesos creativos, pedagógicos, de intervención y acompañamiento comunitario para la gestión social de los territorios. Cuaderno de Trabajo. 2ª Edición corregida y aumentada. Camidabit-Los Paseantes, Sierra del Tenzon, Puebla, México.
- Jiménez, D., (2019d), "Geo-grafías comunitarias: narrativas territoriales, prácticas y testimonios geográficos que subvierten la geopolítica del poder-saber latino-americano", CLACSO, Boletín Geocrítica Latinoamericana, N° 03, octubre, Pp. 45-52.
- Jiménez, D., (2019e), "Sentipensar en, con y desde el Territorio: cuerpo-tierra-territorio, pueblos-territorio, sentidos y narrativas territoriales", Fotoensayo, CLACSO, Boletín Geocrítica Latinoamericana, N° 03, octubre, Pp. 153-158.
- Juárez, A., (2015), *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. PDF. Consultado 15 junio 2019 en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/observar/ pronosticar.html>
- Katuta, A., (2020), A cartografia como instrumentode Emancipacao. Conferencia, Coletivo de Estudos sobre conflitos pelo Território e pela Terra. Geografias da R-Existencia. Semianrios Temáticos. Asociación de Geógrafos Brasileños.
- Kirchhoff, P. L. Odena, G. y L. Reyes, G. eds. (1976), Historia tolteca-chichimeca. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, D.F.
- Kobayashi, A., (2002), "The construction of geographical knowledge –racialization, spatialization", in Anderson K et al. Eds. Handbook of cultural geography Blackwell, 544–56

- Kollektiv Orangotango, (2018), *This Is not an Atlas. A global collection of counter-cartographies*, Rosa-Luxemburg-Stiftung.
- La Jornada, (2020). "Asesinatos de ambientalistas: repetición e impunidad", Editorial del Periódico La Jornada. México. <https://www.jornada.com.mx/2020/05/10/edito>
- Lander, E., (2000), ¿Conocimiento para qué?, ¿conocimiento para quién? Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes hegemónicos. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, No. 2: 53-72.
- Lander, E., (2001), "Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo". *Revista de Sociología*, n. 15, p. 13-25.
- Lazo, M. y P. Ávila, (2019), "Estrategias cosmopolíticas para la defensa del agua en territorio Mapuche-Huilliche", *Agua y Territorio*, Universidad de Jaén, España, No. 14, Pp. 45-56.
- Lefebvre, H., (1991), *The production of space*. Backwell, Cambridge, UK.
- Llanos-Hernández, (2010), "El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales", en *Revista de Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, Universidad Autónoma de Chapingo, septiembre - diciembre, 2010. Volumen 7, número 3 p. 207-220.
- Lara, (2015), "Pensamiento decolonial como instrumento transgresor de la globalización", en *Analéctica* Año 1, No. 10. Pp. 1-10.
- Latour, Bruno. 2002. *Cosmopolitiques, quels chantiers ? !* *Cosmopolitiques: Cahiers Théoriques pour l'Écologie Politique*, 1: 15-26. https://archive.boullier.bzh/cosmopolitiques_com/cosmopolitiques_com_archive_boullier_bzh_1-latour.pdf.
- Latour, B., (2004). "Whose Cosmos, Which Cosmopolitics?". *Common Knowledge* 10 (3): 450-462. http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/92-BECK_GB.pdf.
- Leal, J. (2017). Narrativas territoriales de la comunidad aymara de Chapiquiña en los altos de Arica. *Revista Chilena de Antropología*, (36), 234-254. doi:10.5354/0719-1472.2017.47491.
- Leff, E., (2009), *Pensamiento Ambiental Latinoamericano: patrimonio de un saber para la sustentabilidad*. Ponencia en el "Pensamiento Ambiental latinoamericano", VI Congreso Iberoamericano de Educación Ambiental, San Clemente de Tuyú, Argentina, 19 de septiembre de 2009.
- Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*, Éditions Anthropos.
- Leyva, X., Alonso, R., Hernández, A. Escobar, A. Köhler ... (et al.), (2015), *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO, 3 tomos. México.
- Licon, X. y M. Rosas, (2017), *El Tentzo. Dueño del cerro. Elaboración de una pieza tridimensional*. Cocotrón 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=CkWkeN7nsPA>
- López-Austin, A. (1989), *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López-Austin, A. (1998), *Hombre-Dios, Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López-Austin, A. (1994), *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica. México,
- López-Austin, A. (2006), *Los mitos del tlacuache*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López-Austin, A. (2008). "Las razones del mito, la cosmovisión mesoamericana". *Dioses del norte, dioses del sur*. Luis Millones (eds.). México: Era.
- López-Austin, A. (2009). *Monte Sagrado-Templo Mayor*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López, F., (2015), ¡La Tierra no se vende!, *La tierra y los territorios de los pueblos indígenas de México*. COAPI. Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos indígenas. México.

- López, F., (2016). *Análisis de los instrumentos y vacíos jurídicos para reconocer y aplicar normas, protocolos y procedimientos comunitarios*, Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (Conabio). México.
- López, F., y M., Eslava, (2011), *El mineral o la vida. La legislación minera en México*. COAPI. Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos indígenas. México.
- Lugones, M., (2008), "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial" en Mignolo, Walter (comp.) *Género y descolonialidad*, Buenos Aires, Ed. del Signo and Globalization and the Humanities Project (Duke University), pp. 13-54.
- Luna, A., (2014), *Los músicos del Tentzo*. Lunetario S.A. de C.V.
- Macas, L. (2005) "La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales", en Dávalos, P., (compilador) (2005), *Pueblos Indígenas, Estado y democracia*, Pp. 34-42, CLACSO, Buenos Aires Argentina.
- Machado, H., (2015a), "La Ecología Política en y desde América Latina", en *Instituto de Estudios Ecologistas del tercer mundo*, 2015, disponible en <http://www.estudiosecologistas.org/index.php/23-la-ecologia-politica-en-y-desde-america-latina>.
- Machado, H., (2015b), "La comunidad y la Ecología Política", Sesión del *Seminario de Entramados comunitarios y formas de lo político*, Puebla BUAP-ICSYH, 3 de noviembre 2015.
- Maldonado-Torres, N., (2008), *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Duke University Press, Durham.
- Maldonado-Torres, N., (2011), "Thinking through the decolonial turn: Post-continental interventions in theory, philosophy, and critique -" an introduction *Transmodernity* 1 1–15.
- Maldonado-Torres, N., (2016), *Outline of ten theses on coloniality and decoloniality*. Franz Foundation (<http://franzfanonfoundation>).
- Mc Neish, R., (1964), *El origen de la civilización mesoamericana visto desde Teotihuacan*, México, INAH.
- Mansilla, P., (2020), *Geografías da R-Existencias: A cartografía como instrumento de Emancipacao*. Seminarios Temáticos. Asociación de Geógrafos Brasileños. *Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur*
- Mansilla, P., J., Quintero y A., Moreira (2019), *Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana*. *Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*, Año: 24, n° 86 (julio-septiembre), Pp. 148-161. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3370675>
- Marín, L., y A. Rivera (2020), *Huehuetlan. En la Puerta de Entrada a la Mixteca Poblana. El Patrimonio Biocultural de los Pueblos de la región de Huehuetlán El Grande*. Pacmyc.
- Márquez, F., T., Acevedo y A., Restrepo, (2020). *Territorio*. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. Colombia.
- Martín, F. y R. Larsimont, (2017), "¿Es posible una ecología cosmo-política? Notas hacia la desregionalización de las ecologías políticas", *Polis Revista Latinoamericana* No. 45, Pp. 1-15.
- Martinet, G., C., Nicolas, A., F. Opillard y C., Pulgar, (2018), "Descolonizar la producción de conocimiento sobre espacios latinoamericanos desde Europa: límites críticos y aprendizajes desde la experiencia interdisciplinaria del GRECAL", *Journal of Latin American Geography*, University of Texas Press, Volume 17, Number 1, April 2018, pp. 257-266. Doi 10.1353/lag.2018.0012
- Martínez, J., (2013), "Comunalizar la vida toda". Acceso el 13 de marzo de 2018. http://media.espora.org/mgoblin_media/media_entries/1242/comunicamos_la_vida_toda.pdf.
- Martinez, R., (2018). "El olor de mi pueblo es especial". Significados del territorio en el marco de un conflicto socioambiental. El caso de la termoeléctrica en Huexca, Morelos. Tesis para obtener el grado de Doctorado en Ciencias Sociales. UAEM.
- Mavisoy, W., (2018), "El conocimiento indígena para descolonizar el territorio. La experiencia Kamëntšá (Colombia)". *Revista Nómadas* No. 48 abril de 2018, Universidad Central, Colombia.

- Mignolo, W., (2003), *Historias locales/diseños globales: colonialidad conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal. Madrid.
- Mixtin, A. C., (2004), Conociendo nuestras raíces. *Matikixmatikan Toxikneluayo*. Recopilación de relatos. Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe. SEP, México.
- Monge, E., (2019), "La Aniquilación silenciosa", Columna, Periódico El País, 01 de marzo de 2019.
- Monroy, M. y Sosa A., (1984), "Geología de la Sierra del Tentzo, Pue., Borde norte del terreno Mixteco". Boletín de la Sociedad Geológica mexicana. Vol.45(1-2):43-72.
- Morett-Sánchez y C. Cosío-Ruiz, (2017), "Panorama de los ejidos y comunidades agrarias en México". Agricultura, Sociedad y Desarrollo, Vol.14, No.1, Texcoco ene./mar. 2017.
- Morón, M., (1995), "Golofa (Golofa) Tepaneneca Moron". En: Coleoptos. Bull. 49(4):352.
- Montañez, G. y Delgado, O. (1998), Espacio, territorio y región: Conceptos básicos para un proyecto nacional. Cuadernos de Geografía, 7(1-2), 120-134. Recuperado de https://acoge2000.homestead.com/files/Montanez_y_Delgado_1998.pdf.
- Montemayor, C. (2008), *Diccionario del náhuatl en el español de México. -Nueva edición, corregida y aumentada*, DGCC. UNAM. México.
- Morante, R., (2000), "El universo mesoamericano. Conceptos integradores", Saberes y razones, Desacatos No.5, PP. 31-44.
- Mulhare, E. M. (2001), Totimehuacán: Su historia y vida actual. 2a edición. Ayuntamiento del Municipio de Puebla Puebla, México.
- Nates, B. (Coord.) (2013), Enfoques y Métodos en Estudios Territoriales, Red internacional de estudios sobre Territorio y Cultura -RETEC-Grupo de Investigación Territorialidades. Manizales, Colombia.
- Navarro, M., ("2015), *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. México, Bajo Tierra Ediciones / ICSyH BUAP.
- Noguera, P., (2004), *El reencantamiento del mundo. Ideas filosóficas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo*, Universidad Nacional de Colombia/ programa de las Naciones unidas para el Medio Ambiente, Manizales /México.
- Noguera, P., (2012), *Cuerpo-Tierra. El enigma, el habitar, la vida. Emergencias de un pensamiento ambiental en clave del reencantamiento del mundo*, editorial Académica española, Berlín.
- Noguera, P., (2014), Geopoéticas del habitar sur.
- Noguera, P., (2019), "Voces y silencios de la tierra en la composición Polifónica de las geografías ético-poéticas Sur-sur", Universidad de Salamanca, Azafea. Rev. filos. 21, Pp. 33-54.
- Noguera, P., (2020a), *Polifonías geo-ético-poéticas del habitar-sur*, Universidad Nacional de Colombia, Manizales.
- Noguera, P., (2020b), Conversatorio Ontologías del habitar, Cuerpo y Territorio, 8 de julio de 2020. Nucleo Internacional de Pensamiento en Epistemología Ambiental.
- Noguera, A. P., Ramírez, L., & Echeverri, S. M. (2020). Métodoestesis: Los caminos del sentir en los saberes de la tierra una aventura geo-epistémica en clave sur. Revista De Investigación Agraria Y Ambiental, 11(3), 45 - 64. <https://doi.org/10.22490/21456453.3897>
- Noyola, L., (2010), " " <http://mitossinsustancia.blogspot.com/2010/10/el-tentzo.html>
- Núñez, A. Y M. Benwell, (2019), "Comprendiendo el espacio desde otras escalas: la geografía del habitar como geografía y geo-política cotidiana", Revista Austral de Ciencias Sociales 37: 161-166, 2019.
- Ogata, N. y A. Suardíaz, (2013a), *El Hijo del Tentzon*, libro electrónico para niños. Laboratorio Multimedia, Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural del CONACyT, http://etnoecologia.uv.mx/Red_Produccion_iframe.html
- Ogata, N. y A. Suardíaz, (2013b), *La Visión ngiwa (popoloca de Puebla) de la' naturaleza*. Laboratorio Multimedia, Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural del CONACyT,

http://etnoecologia.uv.mx/Red_Produccion_iframe.html
http://etnoecologia.uv.mx/Red_Produccion_iframe.html

- Ojeda, P., y Cabaluz, J., (2010), "Colonialidad del poder y geopolítica del conocimiento. Reflexiones para re-pensar las pedagogías críticas", en Revista Electrónica Diálogos Educativos. No. 19, Año 10, Pp.149-162.
- Odena, G. 1995. La Historia Tolteca –Chichimeca. Una gesta de cuatro siglos. Revista Arqueología Mexicana, Vol. 3. No. 37-41
- Oslender, U., (2002), "Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una espacialidad de resistencia". Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales, Universidad de Barcelona, vol. VI, núm. 115, 1 de junio de 2002.
- Oslender, U., (2017), "Ontología relacional y cartografía social: ¿hacia un contra-mapeo emancipador, o ilusión contra-hegemónica?", en Tabula Rasa, núm. 26, 2017, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia.
- Pájaro, D. y E. Tello, (2014) "Fundamentos Epistemológicos para la Cartografía Participativa", Etnoecológica, Vol. X, No. 1: 1-20 pp.
- Palermo, Z., (2011), "Perspectiva intercultural y opción decolonial", en Pacarina. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades. Salta, Marzo de 2011 –Nº1 Pp.11-26.
- Palermo, Z., (2014), "Irrupción de saberes "otros" en el espacio pedagógico: hacia una "democracia decolonial", En Borsani, M. y P., Quintero (comp.) (2014), *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*, Editorial de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina.
- Parra-Sosa, B., B. Martínez-Corona, E. Herrera-Cabrera y A. Fernández-Crispín, (2007), "Reproducción campesina, recursos naturales y género en una comunidad campesina en Puebla, México". Revista Agricultura, Sociedad y Desarrollo, Ene-Jun, 2007, volumen 4, número 1, Pp. 53- 67.
- Paredes, P., (2013), "Pensamiento epistémico y conocimiento social: emergencias y potencialidades en la investigación social", Revista de Estudios Sociales No. 48, pp. 125-138, Bogotá.
- Paz, M., y N., Risdell (Coordinadores), (2014), Conflictos, conflictividades y movilizaciones socioambientales en México: Problemas comunes, lecturas diversas. Cuernavaca, CRIM, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, Eds.
- Paz, M., (2017), "Luchas en defensa del territorio. Reflexiones desde los conflictos socio ambientales en México". Acta Sociológica Núm. 73, Mayo-Agosto de 2017, pp. 197-219.
- Pinto, R., (2007), *El currículum crítico. Una pedagogía transformativa para la educación latinoamericana*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Porto-Gonçalves, C. (2001), Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad, Ed. Siglo XXI, México.
- Porto-Gonçalves, C. (2006). A Globalização da Natureza e a natureza da globalização. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- Porto-Gonçalves, C. (2009), "De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana", en Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, Volumen 8, No 22, 2009, p. 121-136
- Porto-Gonçalves, C. (2013). *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina. Geografía de los movimientos sociales en América Latina*, Unión Geográfica internacional, Perú.
- Porto-Gonçalves, C., (2013) La reinención de los territorios: la experiencia latino-americana y caribeña. In: Porto-Gonçalves, C. W. Territorialidades y lucha por el territorio em América Latina. Lima: Unión Geográfica Internacional. (Original publicado em 2008).
- Porto-Gonçalves, C. (2015). "Geo-grafías con Carlos walter porto-gonçalves", Revista del Departamento de Geografía. FFyH – UNC – Argentina. ISSN 2346-8734 Año3.No4-1º semestre. Pp.230–263 <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/cardi/index>
- Promotora Cola de lagarto (2016), Consultado en <http://www.diariocambio.com.mx/2016/regiones/angelopolis/item/20108-cola-de-lagarto-no-se-rinde-insiste->

[en-construir-club-de-lujo-en-atlixco](#)

- Quiroz, R., (2017), "Otra modernidad, otra geografía: una interpretación crítica de las influencias y orientaciones geográficas de José Carlos Mariátegui", Revista de investigaciones Geográficas • Instituto de Geografía, UNAM Núm. 94 .
- Quijano, A., (2000a), "Colonialidad del poder. Etnocentrismo y América latina". Neplanta1, n° 3: 533-580 de Sociología 1: 109-127.
- Radcliffe, S., (2017), "Decolonising Geographical Knowledges". Transactions of the Institute of British Geographers 42 (3): 329-333.
- Ramos, C., y R., Méndez, (2018), "Entre lo invisible y lo visible. El lugar de las comunidades en la construcción de conocimientos acerca de la naturaleza". En Reyes, F., (Coord) (2018), *Construir un NosOtros con la tierra. Voces latinoamericanas por la descolonización del pensamiento y la acción ambientales*. Ed. Itaca y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Ramírez, B. y L., Levi, (2015), Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo, Instituto de Geografía, UNAM, UAM, Xochimilco.
- Ramírez-Bravo E., A. Fernández y D. Jiménez-García, (2018), "Puma (Puma concolor), a top predator in Sierra del Tentzo Nature Reserve in Central Mexico", *Therya* Vol. 9 (1): 95-97, DOI: 10.12933/therya-18-514 ISSN 2007-3364
- Ramírez, M., (2020), "El manejo forestal comunitario en el municipio de Huehuetlán El Grande, ANP Sierra del Tentzo, Puebla" Tesis para obtener grado de Maestro en Ciencias Biológicas. Facultad de Ciencias Biológicas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Ramírez, N., (2017), Cultura Política Local: en defensa de la vida, el territorio y el agua. Centro de promoción y Defensa de los Derechos Humanos Joel Arriaga Navarro A.C. México.
- Raffestin, C., (1993), *Por una geografía do poder*. Atica, Brasil.
- Reyes, G., (1988). Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan. Puebla: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores y Antropología Social y Fondo de Cultura económica. México.
- Reyes, F., (Coord) (2018), *Construir un NosOtros con la tierra. Voces latinoamericanas por la descolonización del pensamiento y la acción ambientales*. Ed. Itaca y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Reyes, R. M. y A. López, (coords.) (2012). *Explorando territorios. Una visión de las ciencias sociales*. Portafolios de Sociología, UAM Xochimilco. México.
- Rivera, S., (2010), *Ch'ixinakak utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Ed. Tinta Limón. Buenos Aires.
- Rivera, S., J. Domingues, A. Escobar, y E. Leff., (2016), *Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana*, Cuestiones de Sociología, No.14, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Nacional de La Plata, recuperado de <http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a09>
- Rodríguez, C., M., Bastida, S. Grajales, M. Lima, Meza, A., V, Moreno, y M. Nieves, (2008), "Escudriñar los enfoques teóricos sobre el territorio", seminario "Enfoques teóricos y metodológicos para el análisis de la defensa comunitaria del territorio en la región central de México", Universidad Autónoma metropolitana, Xochimilco.
- Rodríguez, C. (2010). *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México. Enfoques teóricos y análisis de experiencias*. México: Juan Pablos.
- Rodríguez, C. (2015). *Geopolítica del desarrollo local. Campesinas, empresas y gobiernos en la disputa por los territorios y los bienes naturales en el México Rural*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, Itaca.
- Rodríguez, C., y R., Arenas, (2014), El México bárbaro del siglo XXI, Universidad Autónoma de Sinaloa y Universidad Autónoma Metropolitana.

- Rodríguez, C., (2015), *Geopolítica del desarrollo local. Campesinos, empresas y gobiernos en la disputa por el territorio y bienes naturales en el México rural*. UAM-Xochimilco e Itaca. México.
- Rodríguez, 2020. Defender los Territorios frente al despojo. Luchas socioambientales y disputa de proyectos de sociedad en México. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco
- Rosales, M., Z. Garay y C. Pedrazzani (Editoras) (2016), *La espacialidad crítica en el pensamiento político-social Latinoamericano. Nuevas gramáticas de poder, territorialidades en tensión*. CLACSO, Argentina.
- Rosquillas, H. (1984), *Huatlatlauca Prehispánica (En el contexto de la historia regional Chichimeca)*. Tesina de Licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México. 87 pp
- Rosquillas, H. (2007), *La apropiación de la tierra en los señoríos de Huatlatlauca y Huehuetlan en el estado de Puebla (1520 -1650)*. Tesis de Maestría. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras. 198 pp.
- Rosso, I., (2018), *Buenos Aires Indígena. Cartografía social de lo invisible*. Ed. UNICEN, Tandil. Argentina.
- Ruiz, D., (2017), "El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras de Colombia". *Revista Colombiana de Antropología*, Vol.53, No.2, 85-113.
- Saade, M., (2013), *Desarrollo minero y conflictos socioambientales. Los casos de Colombia, México y el Perú*, CEPAL - Serie Macroeconomía del Desarrollo N° 137. Naciones Unidas, Chile.
- Santos, M. (1994). *Territorio, Globalização e Fragmentação*. São Paulo: Hucitec.
- Santos, M. (2004). *Por otra globalización. Del pensamiento único a la conciencia universal*. Bogotá: Edición del Convenio Andrés Bello.
- Santos, B., (2005), *Foro social mundial. Manual de uso*, Barcelona, Icaria.
- Santos, B., (2009), *Epistemología del sur*, Editorial Siglo XXI, México.
- Santos, B., (2011), "Epistemologías del Sur" en: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 16, núm. 54, julio-septiembre, 2011, pp. 17-39 Universidad del Zulia, Venezuela.
- Santos, B., (2012). *No hay justicia social global sin justicia cognitiva*. Obtenido de Telediario: <https://www.telediariodigital.net/2012/05/comienza-el-encuentro-universidad-movimientos-sociales-y-nuevos-horizontes-del-pensamiento-critico/>. Consultado el 30 de noviembre de 2018.
- Santos, B., (2018), "Prologo", en Leyva, X., Alonso, R., Hernández, A. Escobar, A. Köhler ... (et al.), (2015), *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (Tomos I, II y III), Cooperativa Editorial Retos, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO, México.
- Sassen, S., (2007), "Una sociología de la globalización", *Dossier: poder y sociedad global*, *Revista de Análisis político* n° 61, 3-27, Bogotá.
- Sasso, M., (2017), "La productividad sociopolítica y territorial del conflicto por el Proyecto Integral Morelos. El Caso de Huexca, Morelos". Tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, *Estudio previo justificativo para la declaratoria del área natural protegida Sierra del Tentzon y sur de Puebla*. Gobierno del Estado de Puebla, 2011.
- Segato, R., (2004), "Territorio, soberanía y crímenes del segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez". En: *Ciudad Juárez: De este lado del puente*. México. Instituto Nacional de las Mujeres-Epikeia-Nuestras Hijas de regreso a casa.
- Segato, R., (2014a), "Colonialidad y patriarcado moderno: el género igualitario de la colonialidad/modernidad y su correlato jerárquico del orden pre-industrial". En Espinoza Y., D. Gómez, y K., Ochoa, (editoras) *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Universidad del Cauca, Popayan Colombia.
- Segato, R., (2014b), *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Pez en el agua. Puebla.
- Segato, R. (2016), "Género y colonialidad. En busca de un vocabulario decolonial". In: Bidaseca, K. (Co-coord.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Buenos Aires:

- Godot, 2011. P. 9-29.
- Schneider, S. e I., Peyré, (2006), "Territorio y enfoque territorial: de las referencias cognitivas a los aportes aplicados al análisis de los procesos rurales ", en Manzanal, M., G. Nieman y M. Lattuada, (2006), *Desarrollo rural: organizaciones, instituciones y territorios*. P. 71-101. CONICET.
- Silva, R., (2017), *Mujeres y conflictos ecoterritoriales. Impactos, estrategias, resistencias*. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), Demus, CMP Flora Tristán, CNDDHH, Entrepueblos y AEITI.
- Silva, L. y L. Concheiro, (2018) "La "re-existencia" desde los territorios comunitarios y el patrimonio biocultural frente a la mega-minería a cielo abierto en México ", Revista de Geografía (Recife), Vol. 35, No. 2, Pp. 388-411.
- Sosa, M., (2012). *¿Cómo entender el territorio? Cara Parens*. Guatemala.
- Soria, S., (2017), " Crítica, política y pedagogía decolonial. Una lectura a contrapelo", Revista en línea del Grupo de Investigación de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, CONICET / Mendoza Vol. 19, No. 1, 15-19.
- Servicios Universitarios y Redes de Conocimiento de Oaxaca Asociación Civil, SURCO AC (2018). "Cartografías no cartesianas", en "Segundo Taller internacional de Creación Cartográfica Construyendo nuevas narrativas territoriales", Universidad Nacional de Colombia, Altépetl, AC, CIGA-UNAM, 24 al 27 de octubre de 2018.
- Sourrouille, M. y J. Vezub, (2015). *¿Largos peregrinajes en el vacío? Indagaciones sobre el desplazamiento de indígenas y colonos en la Patagonia central*. En Vessuri y G. Bocco (coord.) (2014). *Conocimiento, Paisaje y Territorio. Procesos de cambio individual y colectivo*. Universidad Nacional de la Patagonia Austral, Consejo nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Centro Nacional Patagónico, Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental-Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Nacional de Río Negro.
- Spivak, G., (2011), *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Stengers, I., (2005), "The Cosmopolitical Proposal". En *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, editado por Bruno Latour y Peter Weibel, 994-1003. Cambridge: MIT Press.
- Sundberg, J., (2017), "Decolonizing Posthumanist Geographies". *Cultural Geographies* 21 (1): 33-47.
- Svampa, M., (2019), *Las fronteras del neextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales. Alemania.
- Tenahua, A. (2020). "Cola de Lagarto, entre el desarrollo económico y temor por daño ambiental" *Diario Milenio*, 04.07.22. <https://www.milenio.com/politica/comunidad/cola-lagarto-desarrollo-economico-dano-ambiental>
- Ti nochtin ti kate ikan Wewetsin Asociación civil, (2008), *Proyectos y programa de trabajo 2008*. Atoyatempan, Puebla.
- Toledo, V., (2002), "Ethnoecology: a conceptual framework for the study of indigenous knowledge of nature", in: J.R. Stepp, F.S Wybdgan & R.K. Zager (eds.). *Ethnobiology and biocultural diversity*. International Society of Ethnobiology, Athens, Georgia, USA. pp. 511-522.
- Toledo, V., y N. Barrera-Bassols, (2008), *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria Editorial / Junta de Andalucía, Barcelona, España.
- Toledo, V., Garrido y N. Barrera-Bassols, (2014a). "Conflictos socioambientales, resistencias ciudadanas y violencia neoliberal en México". *Ecología Política*, 46, 115:124.
- Toledo, V., y B., Ortíz, (2014b), *México, regiones que caminan hacia la sustentabilidad. Una geopolítica de las resistencias bioculturales*. Universidad Iberoamericana, Puebla.
- Tuan, Y., (1974) (2007), *Topofilia. Un estudio de la percepción ambiental: Valores y actitudes*. Editorial Melusina, España.
- Tucker, T. y Montero, A. , (2008). *Mapa De Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*. Mesoamerican Research Foundation.
- Tuhiwai, L., (2016), *A descolonizar las metodologías: Investigación y pueblos indígenas*, Ed. Lom (Sol).

- Universidad de los Andes, (2020). *Epistemologías decoloniales para la paz en el Sur-Global. Homenaje al filósofo del pensamiento antihegemónico Álvaro Ballardo Márquez- Fernández*. Fondo de Publicaciones LISYL Universidad de los Andes (Venezuela), Red CoPaLa (México), Red de Pensamiento Decolonial, Fondo Editorial Mario Briceño Irigorry (Argentina) y Revista FAIA (Colombia).
- University of Texas Libraries, (2020), LILAS/Benson Latin American Collection Exhibitions, accessed July 31, 2020, <https://utlibrariesbenson.omeka.net/items/show/69>
- Wagner, A., y B. De Almeida, (2013). *Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social* / UEA Edições, Manaus, Brasil.
- Walsh, C., (2007), "¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales". Revista No. 26. Pp.102-113. Universidad Central de Colombia.
- Walsh, C., (2014a), "Pedagogías decoloniales caminando y preguntando. Notas a Paulo Freire desde Abya Yala", Revista Entramados - Educación y Sociedad, Año 1, Número 1, pp.17-31.
- Walsh, C., (2014b), *Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos*, Editorial En corto que's pa' largo y Colectivo Zapateándole al malgobierno.
- Walsh, C., (2017), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Dos Tomos. Ediciones Abya-Yala, Quito Ecuador.
- Walsh, C., (2018), *Los como decoloniales: pedagogías-metodologías desde las grietas*. Conferencia impartida en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Departamento de Antropología. 20 de noviembre de 2018. México.
- Xopancuicatl, 2005. Xopancuicatl - Canto de Primavera. Boletín Literario Intercultural. No. 1-6. Huatlatlauca, Puebla. SEP.
- Yoneda, K., (1981), *Los mapas de Cuauhtinchan y la Historia cartográfica prehispánica*, Archivo General de la Nación. México D.F.
- Yoneda, K., (1994), *Cuauhtinchan No.4*, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Autónoma de Puebla.
- Yoneda, K., (1996). *Migraciones y conquistas: descifre global del mapa de Cuauhtinchan No. 3*, Colección Científica del INAH No. 289, Serie Etnohistoria, INAH, México.
- Yoneda, K., (2002), *Cultura y cosmovisión chichimecas en el mapa de Cuauhtinchan No.2*, Tesis Doctoral en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Yoneda, K., (2007), *Los patrimonios culturales de Cuauhtinchan* (estado de Puebla, México) y sus visitantes. Escuela Universitaria de Estudios Empresariales.
- Zambrano, C., (2001), "Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural", en territorios de conflicto y cambio socio cultural, Departamento de Antropología y Sociología, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
- Zaragocin, S., M., Moreano y S. Álvarez, (2018), "Hacia una reapropiación de la geografía crítica en América Latina, en Íconos Revista de Ciencias Sociales, Ecuador. No. 61, Pp. 11-32.
- Zaremborg, G., (2019), *Conversando con Goliat: participación, movilización y represión en torno a conflictos neoextractivistas y ambientales*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales México y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales México.
- Zayas, F., (2014), "Pedagogías en clave decolonial: La "Proyección Aitoff" como resignificación simbólica de la geopolítica latinoamericana", en Revista del Departamento de Filosofía Debates y controversias, Avatares filosóficos No. 1, Pp. 142-154.
- Zemelman, H., (2011), *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*, Siglo XXI, México.
- Zibechi, R., (2008), *Autonomías y emancipaciones. América Latina en Movimiento*. Bajo Tierra, Sísifo, México.
- Zibechi, R., (2012), *Territories in Resistance: A Cartography of Latin American Social Movements*. Oakland: AK Press.

Miercoles 10062020

