



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN GEOGRAFÍA

***Territorio, poblamiento e identidad maseualsiuamej
(de mujeres indígenas): tensiones en torno a la territorialidad***

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN GEOGRAFÍA

PRESENTA

EDUARDO TORRES VEYTIA

DIRECTOR DE LA TESIS

DR. GUILLERMO CASTILLO RAMÍREZ
(IGg-UNAM)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DRA. LILIANA LÓPEZ LÉVI
(UAM-Xochimilco)

DRA. ALEJANDRA TOSCANA APARICIO
(UAM-Xochimilco)

Ciudad Universitaria, CD.MX., enero 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.



Territorio, poblamiento e identidad maseualsiuamej (de mujeres indígenas): tensiones en torno a la territorialidad

Tesis para optar por el grado de
Doctor en Geografía

Presenta

Eduardo Torres Veytia
Programa de Maestría y
Doctorado en Geografía

Comité tutor:
Dr. Guillermo Ramírez Castillo (IGg-UNAM)
Dra. Liliana López Levi (UAM-X)
Dra. Alejandra Toscana Aparicio (UAM-X)



Facultad de
Filosofía y Letras



Tutor principal:
Dr. Guillermo Castillo Ramírez (IGg-UNAM)

Cotutoras:
Dra. Liliana López Levi (UAM-Xochimilco)
Dra. Alejandra Toscana Aparicio (UAM-Xochimilco)

Sinodales:
Dra. María del Carmen Valverde Valverde (Facultad de Arquitectura, UNAM)
Dra. María Elena Díaz Figueroa (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM)
Dr. Fabián González Luna (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM)

*Itech in xiujmej teyin tipanotokej
miak uejueyi chiualismej kimajuepasnekij
in kampa tinemij in timaseualmej,
yej ika timitsyoleuaj tomaseualikniuj
maj amo tikauakan maj poliui tomaseualyot.*

In memoriam

*Nonantsin Patricia Veytia Romo
(1950-2017)*

luan

*Isabel Flores Carrillo "Chabe"
(1982-2021)*

Agradecimientos

A veces creo y siento que lo más difícil de escribir son los agradecimientos, y tiene que ver más por el camino recorrido, y la cantidad de personas, amigos y conocidas a quien uno ha ido apreciando.

En primer lugar, le agradezco a mi padre Eduardo Torres de la Torre (el Ingeniero), por ser un gran motor en mi vida, y por apoyarme en todos los momentos, sin ti esto no sería posible. Y a mi hermano Tano, el cual siempre me pregunta si me voy a ir Ketsallan, y ha sido a lo largo de los años una gran inspiración. Con ellos he compartido una parte de ese territorio, y que me habría gustado que mi Nonantsin conociera.

Quiero agradecer a tres grandes maestros que he tenido en la vida, a la Dra. Florencia Peña Saint-Martin, quien fue una de las primeras personas que me motivó a la investigación desde la antropología física, y que, con los avatares de la vida, y los caminos que se cruzan, he llegado hasta la geografía. Así mismo le agradezco al Arq. Alejandro E. Suárez Pareyón, por el compartir el gusto de trabajar y enseñar a partir de la práctica, de comprender el territorio desde una perspectiva histórica y como una envolvente de significados. Y por último a mi estimado Carlos González Lobo, el cuál trascendió a otra existencia del *Talokan* y con quien compartía el gusto de platicar siempre de los hallazgos que hacía en *Ketsallan* y de disfrutar el *kajfé* que muchas veces bebimos juntos.

El gusto por el territorio, y por los procesos sociales que han llevado a la cooperativa de mujeres a recorrer un gran camino, de todo corazón les agradezco el abrimme sus puertas, sus ideas y sus familias a las mujeres de la cooperativa *Maseual Siuamej Mosenyolchikauani*, en especial a Doña Rufina Villa, Doña Juanita García, Daniela Juárez Villa, y Doña Francisca de *Tzicuilan*; a Doña Victoria, Olga y Doña Adriana(†) de *Xiloxochico*; a Doña Toñita, Doña Toña Allende, Filomena, Emilia, Chabe(†), y Doña Esperanza de *Tzinacapan*; y a Doña Petra, Doña Pas, Gudelia, Teodora, Herminia, Marily, Doña Cote, Doña Sandra, y Doña Elena de *Cuauhtamazaco*, *miak tasokamatik*.

Así mismo, le agradezco a Gabriela Sandoval Hernández del colectivo de los *Taltikpak-Tajpianij* por escucharme, y platicar sobre el territorio y ser una gran *siuatasojiknit*; así como a Don Juan Arroyo y Don Nico del taller de saberes y tradiciones, a Francisco y Vulmaro de *Cuauhtamazaco*; a Nicéforo de *Xochical*, a Don Juve (†), Don Fernando, Juan, Adán, y Eustaquio de *Tzinacapan*.

Quiero agradecer a mi tutor, y a mi comité de tutoras, que gracias a ellos me motivaron en todos los momentos, y más cuando a principios del 2018, mi *nonantsin* trascendió al *semanauak*. Muchas gracias de todo corazón al Dr. Guillermo Castillo Ramírez, a la Dra. Lilita López Levi y a la Dra. Alejandra Toscana Aparicio. Y también agradezco sus palabras, correcciones y reflexiones a la Dra. María Elena Figueroa Díaz, a la Dra. Carmen Valverde Valverde y al Dr. Fabián González Luna que forman parte de mi sínodo.

Es también importante mencionar a tres grandes personas, que me apoyaron, y motivaron para poder hacer una serie de ejercicios reflexivos a manera de encuentros y coloquios sobre lo socioespacial y territorial, y me refiero en particular a la Dra. Carmen Valverde Valverde y al Dr. José Ramón Hernández Santana quienes apoyaron desde el posgrado en geografía, así como a la Dra. Diana Ramiro Esteban del posgrado en arquitectura, muchas gracias por su invaluable apoyo para la realización de estas reuniones académicas. Así como al cuerpo administrativo del Posgrado en Geografía Sra. Socorro Audiffred Guerra, Berenice López Zamudio, Elena López García y Macario Arredondo.

A las y los compañeres cercanos de nuestra incipiente Red de Estudios Territoriales y Socioespaciales, Laura Priscilla Tercero Cruz, Isidro Téllez Ramírez, Luz Elena García Martínez, Jonathan Ibarra Coronel, Juan Carlos Paulino Becerril, Berenice Torres Sánchez, Elena Tudela Rivadeneyra y Montserrat García Rivera gracias por compartir el gusto por el *taltikpak*. Así como a todas las y los amigos hechos a lo largo de cinco años en el posgrado en geografía: Roberto Lara Derás, Adriana Ávila Farfán, Daniel Rodríguez Ventura, Rafael Olmos, Juan de Dios Paramo Gómez.

Así mismo a cada uno de las y los profesores de geografía con quienes tuve contacto a lo largo de los primeros semestres del doctorado: Dra. María Teresa Sánchez Salazar, Dra. Flavia Echánove Guacuja, Dra. Georgina Calderón Aragón, Dr. Héctor Ávila Sánchez, Dr. Luis Alberto Salinas Arreortua, muchas gracias por sus clases y comentarios al momento de conocer lo que fue el proyecto de tesis.

En estos avatares del trabajo de campo, y prácticamente desde el 2013 he realizado una serie de experiencias con estudiantes del posgrado en arquitectura, con quienes he compartido ideas y pensamientos sobre lo que es el territorio, a muchas y muchos de ellas/ellos/elles les estoy muy agradecido por caminar conmigo por esos caminos y por imaginar que hay un mundo que podemos dejar de la mejor manera en que lo encontramos, muchas gracias a: Lizetsin Zaldivar, Anet Carmona, Iván Erazo, Erandi Barroso, Paco Hernández, Raúl Rojo, Elder Lara, Fidelia Trejo, Yuseftsin Cruz, Fernanda López, Normitsin Cadena, Jorge González, Abigail López, Claudia Zarate, Alexandra Sánchez, Leonel Alcántara, Johnny Calderón, Gabriela Gaitán, Aletsin Rodríguez Mariscal, Elidedtsin Hernández, Daniele Díaz, Balam Sánchez, Xuantsin Bárcena, Nat Gómez Loyda, Alexandra Camal, Adrián García, Julio Álvarez, Hanni Paz, Karla Rodríguez, Ricardo Cruz, Itzel “Elvis” Sánchez, Xatria Manzo y Saymar Piña, muchas gracias por caminar el *taltikpak* conmigo, andar trepados en los *tepet* y por su *netasojtalis*.

Hay seis grandes personas, que me han acompañado durante casi más de 20 años, y algunos de ellos, han compartido un *tlayoyo* o un *chilposonte* en *Ketsallan*, y el gusto por el escultismo nos ha permitido caminar también por estos lares, muchas gracias a Octavio Luque, Christian Luque, Oscar García, Tania Ortegón, Paola Álvarez y Ana Laura Carrión.

Y por último le agradezco a mis colegas y compañeres del posgrado en arquitectura, el poder compartir con ellos una parte de mi universo. Gracias a Mariana Borja Rodríguez, Montserrat García Rivera, René Flores Arenales, Gustavo Romero Fernández, Ernesto Alva Martínez, José Ángel Campos Salgado, Eric Castañeda López, Luis García Galiano de Rivas, Amador Romero Barrios, Víctor Delgadillo Polanco, Johanna Lozoya Meckez, Guillermo Boils Morales, Sergio Miranda Pacheco, Elisa Drago Quaglia, y Carla Filipe Narciso.

Miak tasokamatik nochin.

Resumen

La investigación analiza el papel que tiene el territorio en una comunidad originaria de procedencia náhuat en la Sierra Norte de Puebla, en particular en el Municipio de Cuetzalan, haciendo énfasis en el surgimiento de los procesos organizativos de diversas cooperativas de la sociedad civil, y en específico sobre la cooperativa de mujeres Maseual Siuamej Mosenyolchikauanij.

El territorio tiene una serie de significados y significantes que son importantes a conocer e interpretar a partir de los saberes, tradiciones y cosmovisiones de las comunidades originarias o indígenas, principalmente por las tensiones que pueden surgir cuando hay ordenamientos ecológicos y territoriales que en el marco jurídico nacional parten de una visión de arriba hacia abajo. El programa de ordenamiento ecológico y territorial de Cuetzalan es un modelo a seguir, ya que parte de la resistencia, de la participación y de la toma de decisiones desde las bases sociales, y ha tenido influencia en otros municipios de origen indígena.

Índice.

	Página
Dedicatoria	9
Agradecimientos	11
Resumen	13
Índice	15
Introducción	17
1. De <i>Koyomej</i> a <i>Maseualmej</i> : como entablar un diálogo con sus habitantes y el territorio.	27
2. <i>Taltikpak-Talmanik, Kalyetoc iuan Maseual</i> : Planteamiento Teórico -Conceptual.	45
2.1 Tensiones entre la territorialidad y el ordenamiento: un problema	47
2.2 Antecedentes temáticos.	52
2.3 Taltikpak y Territorio: los saberes tradicionales, procesos territoriales, tensiones y conflictos.	56
3. Del <i>Tekit</i> al <i>Titajkuiloti</i> : metodología.	71
3.1 Planteamiento metodológico.	73
3.2 El trabajo etnográfico: la participación como eje	79
3.3 El lenguaje del territorio: toponimia y saberes	84
3.4 Cultura y territorialidad	85
4. La Historia Social y Cultural de una Región: La Sierra Norte de Puebla	91
4.1 La Región del Totonacapan	94
4.2 Cuetzalan del Progreso	98
4.3 Las organizaciones sociales de una región y el movimiento cooperativista Maseual	111

5. La Población <i>Maseual</i> en la organización social del Territorio y el Poblamiento: <i>Tzinacapan</i> y <i>Tzicuilan-Cuauhtamazaco</i> .	115
5.1 San Andrés <i>Tzicuilan</i> y <i>Cuauhtamazaco</i> .	117
5.2 San Miguel <i>Tzinacapan</i> .	126
5.3 La cooperativa de mujeres indígenas <i>Maseual Siuamej Mosenyolchikauani</i> .	132
5.4 Las mujeres en la cooperativa: empoderamiento y feminismo rural e indígena.	149
6. Prácticas socioespaciales, culturales y políticas en el territorio.	157
6.1 Los saberes tradicionales	160
6.2 La fiesta la Virgen de Guadalupe en Cuauhtamazaco un ejemplo de la territorialización a partir de los saberes y tradiciones	167
Reflexiones finales	173
Bibliografía	187
Hemerografía	192
Mediografía	195
Anexo 1. Cédulas de encuestas socioespaciales	01
Anexo 2. Guía de Observación para entrevistas a profundidad	02

Introducción.

*“¿Conocimiento para qué?
Conocimiento para dominar, explotar, colonizar, evangelizar,
liberar, revolucionar, intervenir, o para satisfacer la enorme
curiosidad que tenemos algunos seres humanos”*
Grimson, Alejandro (2011:11)

¿De dónde, y hacia dónde?

Este documento de tesis agrupa una serie de intereses que a lo largo de mi vida profesional y académica he venido acumulando. Comencé este recorrido desde la antropología física¹, para luego adentrarme en estudios desde lo social-antropológico, después al urbanismo y ahora desde la geografía. Para algunos colegas, el hecho de denominarnos, con algún título no ha sido de mucha importancia —más allá del mundo académico—, es decir, me veo y seré un antropólogo físico haciendo estudios desde la perspectiva urbana, rural y ahora desde la geografía. Y es así, que en este camino de dónde parto, y hacia dónde pretendo dirigirme, es que mi visión y por ende mi reflexión del mundo, parte desde el análisis, la descripción y la interpretación de los fenómenos sociales y culturales, con los que los seres humanos, ya sea en un plano individual o en colectivo (sociedad y comunidad), se recrean constantemente a partir de su espacialidad y territorialidad.

El adentrarme al estudio de los territorios, las territorializaciones, las tensiones y los conflictos de este, desde la geografía, implican que desde esta carga cultural y simbólica que traigo conmigo, adentrarse en el tema de lo espacial, haciendo énfasis en un grupo social y cultural que se asienta en una región de la Sierra Norte de Puebla, genera ciertas respuestas adaptativas a partir de los diálogos que se entretienen en esta tesis.

Este camino, ha tenido subidas y bajadas, así como algunas paradas de permanencia voluntaria. En este recorrido, que dio inicio hace más de una década, el adentrarse a los temas del territorio, contemplando la otredad² en un contexto urbano ha resultado una forma de analizar y describir este mundo desde una perspectiva muy enriquecedora.

¹ La antropología física es una rama de la antropología, que se caracteriza en el estudio de la variabilidad humana, tanto en poblaciones antiguas, como contemporáneas, desde diferentes posturas y teorías. La antropología física estudia el proceso evolutivo de la especie humana, así como las condiciones de vida y salud de poblaciones pasadas y actuales por medio de estudios osteológicos y somatológicos, información que complementa al considerar aspectos sociales, culturales y de comportamiento. Toma en cuenta la variabilidad derivada de la carga genética y la interacción con el medio, haciendo de este campo disciplinar un enfoque que parte desde lo bio-psico-eco-sociocultural para comprender los procesos en completitud y complejidad del ser humano.

² “La otredad significa una clase especial de diferencia. Tiene que ver con la experiencia de la extrañeza. Ésta puede referirse a paisajes y climas, plantas y animales, formas y colores, olores y ruidos. Pero solamente la confrontación con las particularidades hasta entonces desconocidas de otros seres humanos proporciona la verdadera extrañeza; a partir de esto también elementos no humanos adquieren su calidad de extrañeza. (Krotz, 2002:57).

En estas vueltas de la vida, llena de “dimes y diretes”, en donde el tema de la otredad-alteridad es cada vez más recurrente, es decir de la extrañeza del descubrimiento, nuestro mundo nunca será el mismo. Este mundo en el que vivimos, poco a poco, algunas personas han ido transformando su visión sobre el mismo, y por ende su conciencia de lo que pasa en el mismo. Este mundo en el que convivimos nunca tendrá una conciencia planetaria, ya que vivimos más en el desequilibrio y la desigualdad de los unos con los otros, puede que el tan famoso sistema, sea el punto que habría que cambiar, para que la distancia entre los unos y los otros fuera menor. Marc Augé (2015), dice que:

“Existe hoy una ideología de la globalidad sin fronteras, que se manifiesta en los sectores más diversos de la actividad humana mundial. Ahora bien, la globalidad actual es una globalidad en redes que produce efectos de homogeneización, pero también de exclusión.” (2015:39)

La exclusión al parecer es un rasgo característico de la vida contemporánea que nos toca vivir, una vida en donde los cambios tecnológicos implican una forma de no pertenecer a este mundo en constante cambio y que por falta de adaptación uno o varios se pueden quedar fuera; mientras que, por otro lado, existen sociedades que resisten estos embates, muchas veces mitigan estos cambios, ya sea desde la flexibilidad, la resistencia, la resiliencia o la plasticidad.

Es desde esta resistencia, plasticidad o inclusive resiliencia que hago una pausa, al bajar el ritmo de esa vorágine en que está girando el mundo, decido no detenerme, sino por el contrario observo y participo desde el activismo en el hecho de resistir. Y esa así que, desde esa acción, y a lo largo de lo que va de este milenio he sido participe y colaborador en una serie de experiencias, que involucran la planeación regional y el ordenamiento del territorio.

Me parece pertinente comenzar con esta introducción desde estos aspectos, por un lado, lo que me define profesionalmente, y por otro lado la experiencia que tengo en el tema, y que con la incursión e ingreso en el campo de la geografía, iré dándole un giro positivo, para seguir interpretando el mundo cambiante que me ha tocado vivir.

Comencé a trabajar como estudiante de la maestría en urbanismo, en el campo de conocimiento de Análisis Teoría e Historia (ahora Arquitectura, Ciudad y Territorio con la actualización del Plan de Estudios del 2016) de la UNAM, un espacio académico, herencia de lo que en algún momento fue el movimiento de Autogobierno en la Escuela de Arquitectura (ahora Facultad). En un primer proyecto de investigación que fue el Programa Delegacional de Desarrollo Urbano de Milpa Alta (PDDUMA), donde desde una visión de la gestión participativa comunitaria

tuvimos la oportunidad de recorrer los 12 poblados que conforman la Delegación, adentrarnos en sus barrios, entrevistar a la población, y conocer a en carne propia los problemas por los que atravesaba la demarcación. Conocer desde los “usos y costumbres”, de sus tradiciones, su forma de poblamiento, y a la vez su identidad. Conforme el tiempo paso, de este primer contacto surgieron otras tres experiencias más, que me dotaron de más elementos de análisis y de interpretación, y poder llegar a una aplicabilidad de lo que desde el papel se proponía. Es así, que del PDDUMA surge un proyecto para trabajar el problema de la vivienda rural, y desde una región de la delegación (Cabecera delegacional y los cuatro poblados centrales) en compañía con el Instituto de la Vivienda del Distrito Federal (ahora Ciudad de México), es que intervenimos en un ejercicio práctico, preponderando que la planeación de un poblado o una delegación rural comienza desde la casa misma, y luego a la calle, y por ende a la comunidad. La oportunidad de hacer un proyecto de vivienda nos dio la oportunidad al equipo de trabajo de desmitificar muchas de las cosas y situaciones que se dicen de la vivienda conurbada en los poblados rurales, así como también la oportunidad de conocer físicamente, y de manera material las casas de los milpaltenses ⁽³⁾.

Posterior a la incursión de la vivienda, tuvimos la oportunidad de analizar con la Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda del Distrito Federal (SEDUVI), su metodología de diagnóstico sobre “asentamientos irregulares”, con lo que comprobamos que dicho método no es aplicable a la realidad de dicha delegación, debido a que no particulariza en el poblamiento de dichos asentamientos por cada poblado, sino más bien pretende homogenizar una problemática desde todo un territorio, que en este caso era toda la extensión de la delegación. Dicha metodología pretendía tomar un asentamiento irregular de cada poblado, para después compararlos entre sí. Con esta experiencia, fue que propusimos un diagnóstico puntual de los asentamientos irregulares del Poblado de San Pablo Oztotepec, en dónde se desarrolló una propuesta metodológica en particular en conjunto con la Procuraduría Ambiental y de Ordenamiento Territorial del Distrito Federal (PAOT), atendiendo nuestra hipótesis de que el poblamiento se debe de analizar por poblado, para generar un caracterización en particular ⁽⁴⁾, y posterior a este estudio se realizó otro diagnóstico en la colindancia entre Milpa Alta y la Delegación Tlahuac, haciendo un estudio similar pero ahora en el poblado de San Antonio Tecómitl ⁽⁵⁾.

³ Torres V., Eduardo, Higuera M., Claudia y Veda Díaz, Luz M. (2011): “La dimensión socio-espacial de la vivienda rural en la Ciudad de México. El caso de la delegación Milpa Alta”, en *Revista INVI*, Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile, Chile, Vol. 26, No. 73. <http://revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/564/831>

⁴ http://centro.paot.org.mx/documentos/paot/convenios/MilpaAlta_270612.pdf

⁵ http://centro.paot.org.mx/documentos/paot/convenios/MilpaAlta_020913.pdf

Con estas experiencias de trabajo, y en particular con las últimas dos, mi conocimiento sobre planificación regional, ordenamiento territorial y ambiental se incrementó. El interés de conocer sobre temas de legislación rural o en suelo de conservación, y sobre los instrumentos metodológicos utilizados habitualmente sobre planeación y planificación fueron los que detonaron mi interés por investigar sobre propuestas participativas y comunitarias en dichas temáticas.

Y así es, que comienzo esta aventura y recorrido (que yo he denominado de antroctourbanoetnogeografía), para comprender el espacio geográfico y los confines epistemológicos del territorio (territorialidad, desterritorialización, re-territorialización), y del ordenamiento territorial, desde los mecanismos habituales que los estados han propuesto, pasando por lo que en la vida académica se genera, pero también desde las herramientas que las comunidades mismas hacen, en contraparte de lo que el mismo estado y academia llegan a proponer.

Los casos de estudio que tomo para la sustentación para esta tesis son también un ejercicio de conceptualización del espacio y el territorio, desde los saberes en particular, así como en la forma en la que se denominan los lugares (desde la propia lengua, hasta la toponimia), con herramientas que parten desde la participación, y haciendo énfasis en lo que implica la gestión territorial (territorialidad y territorialización) en contextos rurales.

El título de esta tesis abarca, los tres ejes principales de esta investigación, Territorio, Poblamiento e Identidad *Maseualsiuamej*, que parten desde el análisis y la descripción, así como interpretación a partir de un grupo social y cultural, con una forma de vivir su mundo y espacio muy particular. Y que, al ser un grupo organizado y arraigado a sus “usos y costumbres”, así como a su lengua, es idóneo para su estudio y generar propuestas de análisis desde otras perspectivas. Ya que también como actoras sociales en la zona, han sido un motor de cambio desde el municipio donde están asentadas.

El acercamiento a estas comunidades ha ido de la mano de la Cooperativa de Mujeres *Maseual Siuamej Mosenyolchikauani* (Mujeres que trabajan unidas), la cual abre un parte-aguas en la historia de las cooperativas de población indígena (originaria), debido a que muchas organizaciones en la región son de orden “patriarcal”, y a partir de una serie de situaciones que se presentaron en la historia social (principalmente) de dos comunidades (San Andrés *Tzicuilan* y San Miguel *Tzinacapan*), como lo son los fenómenos de la migración de población masculina, y en contra parte, el empoderamiento femenino indígena, con el que dicha cooperativa ha tomado un empuje en las actividades del municipio de Cuetzalan, y por ende de la región.

Así mismo, dicha cooperativa, a partir del activismo social que tienen en la zona y región, en conjunto con otras organizaciones civiles, y la sociedad en general del municipio de Cuetzalan del Progreso, es el único a nivel nacional en contar con un Ordenamiento Territorial y Ecológico Municipal, que se realizó desde la propia población, con la consultoría del CUPREDER⁶ con el afán de combatir la usurpación de su territorio.

La Sierra Norte de Puebla ha sido un crisol y a la vez un semillero de diversas organizaciones sociales y civiles, muchas de las cuáles son de carácter y presencia indígena (Masehual⁷), divididas en su mayoría por población de origen Náhuatl, seguida por Totonacos, y población mestiza que ha ido a trabajar a la Sierra (*Koyomej*).⁸

Una de estas organizaciones civiles es la Unión de Cooperativas *Tosepan Titataniske* (Unidos Venceremos, en Náhuat) que ha agrupado y a su vez ejercido de semillero a otras pequeñas asociaciones y cooperativas en la región de la Sierra Norte. El movimiento cooperativista indígena comienza a finales de los años 70 y se formaliza a principios de la siguiente década. La diferencia con muchas cooperativas, es que son de corte patrilocal, en donde la presencia masculina es casi mayoritaria, dejando a otros grupos sociales (mujeres y jóóvenes) de la población, relegados a actividades secundarias. Es ahí donde surge un cisma social, y un grupo de mujeres comienza a organizarse, siguiendo los preceptos de las “Declaraciones Zapatistas” realizadas entre 1993-1996. El camino que han emprendido no ha sido nada sencillo, principalmente por el alto grado de “machismo” que existe en las comunidades indígenas en la zona, pero gracias también al apoyo del Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres A.C. (CADEM), es que la Cooperativa de Mujeres *Maseual Siuamej Mosenyolchicauani* surge en 1997, haciendo un parentesis en la forma de organización social en las cooperativas de la zona.

Así mismo, el empoderamiento de las mujeres en la zona es de mucha importancia, ya que ha servido de ejemplo para que en otras regiones y sub-regiones del país surgan otras organizaciones donde la cabeza de organización sea desde la perspectiva del feminismo indígena y rural. Dicha cooperativa ha generado un proyecto productivo a partir de un Hostal Ecoturístico que se llama “*Taselotzin*”, que desde sus inicios fue asesorado por el Arq. Oscar Hagerman, y ha sido el puente para comercializar los productos que se generan en cada una de

⁶ CUPREDER es el Centro Universitario de Prevención de Desastres de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Referencia: <http://www.cupreder.buap.mx/>

⁷ En Lengua Nahuat o mexicano (como se le dice en la región), Maseual es indígena.

⁸ En Nahuat, el Koyomej es un Zorro, es la forma habitual de referirse a un “forastero”, “avecindado” o población que llega de fuera, y que por lo general no deja nada en la región.

las 6 comunidades que conforman la Cooperativa, las cuáles son: *Tzinacapan*, *Tzicuilan*, *Xiloxochico*, *Cuauhtamazaco*, *Pepexta* y *Chicueyaco*.

Esta tesis implica un arduo trabajo comunitario, a partir de la realización de micro-etnografías con las familias que pertenecen a la cooperativa de *Maseual Siuamej Mosenyolchicauani*, así como a sus familiares y conocidos, principalmente de dos de las comunidades más cercanas al centro poblacional del Municipio de Cuetzalan, es decir *Tzinacapan* y *Tzicuilan*.

Las micro-etnografías son parte de la metodología empleada en esta tesis, que se suman al uso de cartografía participativa para elaborar mapas que desde la perspectiva de la población Maseual, hablan de su experiencia en el espacio y territorio de sus respectivas comunidades.

En efecto, no se parte de cero, en este trabajo de investigación, cabe mencionar que hay un antecedente directo que se comenzó a realizar con estudiantes del posgrado en arquitectura, y en consultoría con dicha cooperativa, por lo que el trabajo de campo, más bien ha sido profundizar dichas investigaciones.

Adicionalmente este trabajo de investigación, está escrito en primera persona, ya que como he mencionado en líneas anteriores, se parte de la reflexión a lo largo de los años.

Así mismo, existe un gran trabajo documental, desde el rastreo de planos y mapas antiguos de la zona en varias mapotecas para ir reconstruyendo la etnohistoria de la región, así como material bibliográfico y hemerográfico sobre estudios rurales, antropología, geografía, lingüística, ordenamiento ambiental y ecológico, agronomía, y un largo etcétera.

Vale la pena distinguir un aspecto importante, en la búsqueda bibliográfica es muy común encontrar mucha información que se ha generado desde una población que es San Miguel *Tzinacapan*, así como muchas organizaciones sociales que han tenido su origen desde dicha comunidad. Existe una herencia muy grande sobre la organización social y participativa de dicha comunidad, así como su cercanía con el centro de operaciones de la *Tosepan Titataniske*, por tal motivo, existe mucha información publicada al respecto. Y pareciera que de las otras comunidades la información es de mucho menor envergadura. Por este motivo, es de mucha importancia y muy interesante partir desde la etno-historia de la otra comunidad cercana a Cuetzalan que es *Tzicuilan*.

Algo que es también de mucha importancia de mencionar, es que esta investigación tiene una parte fundamental al ser un trabajo reflexivo-crítico y analítico, que implica una serie de

actividades a nivel práctico, que den cuenta, “el cómo se debe hacer”, “el para que se hace”, y “el fin con el qué se hace”.

Para los fines de esta investigación se partió de un objetivo general, que es interpretar desde los saberes y tradiciones de las mujeres indígenas que forman parte de la cooperativa *Maseual Siuamej Mosenyolchikauanij* de dos comunidades (San Miguel *Tzinacapan* y San Andrés *Tzicuilan*) enclavadas en el Municipio de Cuetzalan del Progreso, la forma en que se interpreta-construye y empodera el territorio, a partir de sus prácticas socioespaciales y culturales, con el fin de determinar los procesos de territorialidad que ejercen en sus comunidades, dicha investigación partió desde que se presentó el proyecto con la comunidad en agosto del 2016 y terminó formalmente en 2021, pero por cuestiones de la pandemia de SARS-COV2 (COVID19), y que irrumpió en nuestras vidas, algunos trabajos se retomaron a finales del 2021, y principios del 2022. Aunque la temporalidad longitudinal de los hechos que han conformado a los grupos sociales y culturales parte desde 1970 hasta la actualidad.

Adicionalmente se trabajó con cuatro objetivos particulares (o específicos), los cuáles describieron la forma en que dichas comunidades se apropian y generan un empoderamiento a partir de sus poblamientos, es decir de los procesos de habitabilidad en el territorio que les pertenece y que reconocen cómo propio; también se interpretaron las prácticas socioespaciales y político-culturales que inciden en la construcción social y cultural de un hábitat; de igual manera se determinó el papel que tiene la identidad cultural en la conformación de un orden político-ambiental a partir de la dialéctica territorio-poblamiento; y por último se contrastó el papel de la lengua como un instrumento en la interculturalidad vinculada al entendimiento del territorio originario.

Al inicio de la investigación se prefirió trabajar con preguntas de investigación que guiarán el trabajo, y que además surgieron otras al paso de esta, hay dos preguntas que fueron importantes para este trabajo:

¿Cómo es que el territorio se entiende a partir de prácticas espaciales, políticas y socioculturales en dos comunidades originarias de lengua *Náhuatl*?, y ¿De qué manera el empoderamiento social, político y cultural de un grupo originario reivindica la construcción de un territorio?

Aunado a estas preguntas principales, se estructuraron otras que fueron secundarias, y que fueron: ¿Cómo y a partir de los saberes y tradiciones de una cooperativa de población originaria construye y comprende el hábitat y el territorio?, ¿Cómo es que el Estado concibe la realidad de la identidad cultural y del territorio de las comunidades originarias?, ¿Existirán

determinantes en el medio ambiente que se pueden analizar desde el triple enfoque del territorio-poblamiento-identidad?, ¿Cómo leer los saberes y tradiciones de una otredad? , ¿De qué manera se piensa el territorio desde los saberes y tradiciones de origen indígena *Maseual*?, ¿De qué manera se legitima el territorio desde la lengua y sus referencias simbólicas?, y ¿Cómo es que podemos adentrarnos a la construcción de la territorialidad a partir de los saberes y tradiciones?

La tesis como tal, tiene dos momentos en su forma de desarrollarse, la que uno propone como investigador a partir del protocolo de investigación, y con la que comienza a desarrollar su investigación, y otra cuando uno pasa o acredita la candidatura a doctor, en dónde lo antes planteado puede modificarse para bien del entendimiento del problema que se investiga. Por lo tanto, esta tesis que comenzó con cuatro capítulos iniciales, ahora se ha transformado en seis, destacando el primer capítulo que es un acercamiento a la experiencia personal e individual desde una perspectiva reflexiva sobre el involucramiento con la comunidad *maseual* y por ende con la cooperativa de mujeres, dicho capítulo se ha titulado como “De *Koyomej* a *Maseualmej*: cómo entablar un diálogo con sus habitantes y el territorio”.

El segundo capítulo de la tesis, denominado como: “*Taltikpak-talmanik, Kalyetok iuan Maseual*: Planteamiento Teórico-Conceptual”, está constituido como las bases teórico-conceptuales de esta investigación, partiendo de los conceptos más comunes que se usarán en el desarrollo de la misma, la definición del problema, los antecedentes temáticos, y por último una discusión epistemológica sobre lo que es el territorio desde una perspectiva de la cosmovisión Náhuat y sus implicaciones en diferentes contextos, partiendo desde la tipología de los territorios propuesta por Bernardo Mançano, así como posturas crítico-teóricas del territorio de David Harvey, Carlos Walter Porto-Gonçalves, Milton Santos, Rogeiro Haesbeart, y las categorías etno-territoriales propuestas por Alicia Barrabas.

El tercer capítulo, titulado “Del *Tekit* al *Titajkuiloti*: metodología”, hace referencia a la metodología empleada en la tesis. A partir de qué métodos y técnicas, se fue resolviendo la investigación, con el fin de obtener información. Más que adelantar una parte importante de este capítulo, es crucial mencionar que el diálogo constante, y la observación participante (cuestiones recurrentes en los estudios antropológicos), fueron cruciales para el desarrollo de esta tesis.

El cuarto capítulo, que se llama “La Historia Cultural de una Región: La Sierra Norte de Puebla”, es la historia social, cultural y política de este territorio-región enclavado en el municipio de Cuetzalan del Progreso en la Sierra Norte de Puebla, y se hablará de las diferentes cooperativas agrupada en dicha región, así como el papel que tienen en lo que ahora sabemos son las disputas del territorio.

El quinto capítulo, nombrado “La Población Maseual en la consolidación del territorio y el poblamiento: *Tzinacapan y Tzicuilan-Cuauhtamazaco*”, nos habla de los avatares que han realizado las y los pobladores en la región, para generar una forma en particular de apropiación/ocupación del territorio, así como la experiencia que tienen en el mismo, la consolidación de una territorialidad, y de una territorialización a partir de sus “usos y costumbres”, que se hereda no sólo desde una perspectiva biológica, sino desde los patrones socio-culturales en los que algunas poblaciones se ven envueltas a partir del arraigo y la pertenencia, el papel de la lengua en la transmisión cultural, así como las relaciones de poder que se generan en dichas comunidades.

El sexto capítulo aborda la territorialidad en sí, es decir, las prácticas socioespaciales, socioterritoriales, a partir de los saberes tradicionales y cómo estos se ven reflejados en una festividad en dónde se enaltece dichos valores culturales y simbólicos que ejercen una identidad sobre el territorio.

El último apartado de la investigación, son las reflexiones finales del documento, las cuales no sólo tratan de dar un cierre sobre los objetivos planteados en esta investigación, sino que también conllevan a una reflexión crítica sobre las tensiones que se originan al plantear los ordenamientos o planificaciones de lo que implica el territorio, así como los aciertos-desaciertos de la presente investigación, y los aportes-desafíos a futuro.

Algo muy importante que la lectora o el lector de este documento, podrá notar, es que las palabras en *Náhuatl* (vertiente lingüística del *Náhuatl* en la Sierra Norte de Puebla), están resaltadas en negritas y con una tipografía diferente, y esto se debe principalmente a una postura personal de reivindicación de una lengua originaria en dónde el mundo académico requiere darla su importancia como un saber y una tradición que se replica en muchas comunidades originarias de nuestro país.



Fotografía 1. Los Santiaguitos en la Feria de Yohualixan, Julio del 2016, Trabajo de Campo. Fuente: D.R. ©Eduardo Torres Veytia | Edición por el autor.

1. De *Koyomej* a *Maseualmej*: como entablar un diálogo con sus habitantes y el territorio.⁹

*La ciencia social como toda ciencia, deviene moral y socialmente sin sentido dañina, si sus habilidades y conocimientos no son periódicamente referidos a la pregunta:
¿Con qué propósito la ciencia y para quién?
Si nosotros dejamos de lado esta interrogante, abandonamos la búsqueda de sabiduría y renunciamos a ser intelectuales en el sentido significativo del término.
Con la pérdida de responsabilidad para nuestro aprendizaje, dejamos también de ser sociales, y por consiguiente humanos.
Kathleen Gough¹⁰*

El presente capítulo habla del acercamiento que se da por vez primera entre dos partes, por un lado, la población objetivo a estudiarse y por otro el investigador. Cabe mencionar que este capítulo fue una apuesta (propuesta sin que sea una rima), a partir de haber realizado el examen de candidatura, y en el que surgía la pregunta de ¿Cómo acercarse a la otredad, cuando uno desde sus características físicas también es una alteridad para las y los otros? Por lo tanto, este capítulo, habla principalmente de cómo se entabla este diálogo, por lo que espero poder involucrar a las y los lectores en mi cosmovisión de investigador, y a los avatares de lo que implico todo este proceso.

A lo largo de esta investigación, se encontrará siempre una diferencia entre ser “*Maseualmej*” o ser “*Koyomej*”¹¹, la distinción entre ambas denominaciones —que a su vez se pueden establecer como categorías descriptivas a nivel identitario—, es sencilla hasta cierto punto, el contraste radica en el origen social y cultural de dos grupos humanos que se encuentran en un territorio y tiempo determinados.

Pareciera que comenzar con esta deliberación, resultaría un poco confusa, pero este capítulo es una explicación para poder comprender, los procesos de investigación e involucramiento con un grupo social y cultural, así cómo desde una perspectiva reflexiva platicar

⁹ Advertencia: A lo largo de este capítulo encontrará muchas situaciones que tienen que ver con el sentido común de lo que acontece en la vida diaria de un investigador, la idea es involucrar al lector en esta práctica reflexiva de la investigación-acción.

¹⁰ Gough, Kathleen (1967): “World revolution and the science of man”, en *The Dissenting Academy*, editado por Theodore Roszak, pp. 135-158. NY, Patheon Books. Citado en: López y Rivas, Gilberto (2010): *Antropología, etnomarxismo y compromiso social de los antropólogos*. Edit. OceanSur, México, págs. 68.

¹¹ Es importante mencionar que muchas de las palabras en lengua náhuatl las he tratado de diferenciar con otra tipografía y resaltándolas en cursivas y negritas, considero que es algo muy importante, porque esta investigación no pretende ser extractivista, sino que aportar hacia la comunidad un pensamiento interpretativo que les sirve a futuro.

de qué manera fueron los acercamientos a las personas y por ende a las comunidades involucradas en este estudio. Considero que, en toda investigación, uno como científico social debería de entablar ese diálogo, sobre como uno ingresa o es considerado como “aceptado” o “tolerado” en dichos grupos.

Existen comunidades indígenas y originarias a lo largo de todo el país, e inclusive en otros países, en dónde siempre “el otro”, “el extranjero”, tiene una forma en particular, de llamársele. Por ejemplo, tenemos muy instaurado en nuestra cultura popular la denominación de “gringo” a cualquier “güerito” que ande por algún lugar, más allá de la referencia histórica de la propia denominación. Todas las culturas del mundo tienen formas diferentes de referirse a los distintos en relación con lo propio de cada identidad. Desde los grupos más grandes, hasta en los más pequeños.

¿Pero cómo y por qué una persona que resulta diferente o distinta a primera vista se puede hacerse paso a la integración con esta diversidad de grupos?

Para responder a esta pregunta, desde lo personal, considero que se deberían de considerar algunas constantes, de cada uno como individuo. En primer lugar, el hecho de disfrutar la vida al aire libre, es decir sin ataduras de comodidad o de confort, en donde hay cuestiones que son importantes para platicarlas con un plato de frijoles negros y su epazote, o con una taza de café y un bolillo; pero en otras ocasiones esas pláticas que se profundizan o interioriza en la reflexión de cada uno, vale la pena reflexionarlas desde un aula, platicarla con los colegas, para luego regresar y dar pie a otro tipo de conversaciones.

Considero que no es fácil describir, como llegar hacia una comunidad, para entablar ese diálogo. Por ejemplo, Carlos W. Porto Gonçalves en su obra “Geo-grafias” (2001), plantea más una interpretación de cómo los *Seringueiros* generan un proceso identitario con su territorio, pero a la vez, éste sirve de base para planear sus propia conservación y sustentabilidad; y el papel al que llega Porto Gonçalves es el de interprete de esas necesidades, lo cual implicó un involucramiento desde los movimientos sociales. La interpretación es un punto básico de partida, para comprender la forma en la que “los otros” construyen su mundo y realidad.

Por citar otro ejemplo, en la famosa obra de Clifford Geertz “La interpretación de las Culturas”, al final de su obra detalla los avatares por los que pasó en sus largas temporadas de

campo en la isla Bali, y cómo durante algún tiempo él y su esposa, fueron ignorados por parte de sus interlocutores, hasta que se vio envuelto en una escaramuza de una pelea de gallos, cuando la autoridad los persiguió y terminó en la casa del jefe de la comunidad, y en complicidad burlaron a la autoridad, a partir de ese momento, Geertz dejaron de ser invisibles y toda la comunidad los comenzó a ver de manera diferente (Geertz, 2005).

La incursión en comunidades que nos son diferentes a nosotros mismos, y al cómo nos vemos, es algo que siempre me ha llamado la atención, como antropólogo, después como urbanista, y ahora también como geógrafo —en cierto sentido coloquial, digo que lo que hago es parte de una antropología etnogeografía, como si eso fuera una profesión, que en realidad son los caminos que he recorrido—. Ese contacto con la otredad, con lo diferente siempre ha sido algo que me ha atraído, es decir, anteponerse a la identidad y descubrir cómo es que nos construimos como entes/personas sociales, es una forma que siempre llama la atención. Y es ahí donde me surgen una serie de cuestionamientos, sobre la manera en que uno se va desarrollando con los otros, y como los otros como un sistema se abren y se cierran.

¿Cómo es que a partir de mi identidad/otredad uno puede ser aceptado en las comunidades o en grupos sociales? ¿Cuál es la lectura que tienen de mi persona y que puede ser diferente al de otras? ¿Cómo es que, a partir de la experiencia personal, uno puede dar lectura a la forma en que los habitantes entablan un diálogo con el territorio?

Otro punto de partida importante —luego de la interpretación—, es el involucramiento social sobre las causas que nos motivan a ser, participes de un movimiento o de estar presentes en los momentos de cambio que se originan en dichos espacios. Ese involucramiento que se da implica no el típico extractivismo académico para la publicación de un artículo o de una tesis, sino de involucrarse en los problemas que tienen las personas, las familias y las comunidades, y en conjunto dar respuestas y soluciones, aun cuando sean momentáneas, la investigación que considero se requiere hacer, es en acción; y ésta se hace en conjunto con las personas con las cuáles nos dan su tiempo para explicarnos su mundo.

En una de tantas visitas que he realizado, a la comunidad de *Cuauhtamazaco* (que es un poblado que se encuentra en la coordinación territorial de San Andrés *Tzicuilan* en Cuetzalan); en diferentes reuniones grupales e individuales, que sostuve con diversas mujeres de la organización cooperativista de la *Maseual Siuamej Mosenyolchicauanij*, así como con sus esposos,

les preguntaba ¿Cuál era el motivo por las que ellas me permitían estar en sus casas y en contacto con sus familias? A lo que ellas, me responden: el “Respeto Maestro” (y ese respeto es en ambos sentidos).

En esta cuestión de cómo se va construyendo un vínculo entre ambas partes, es muy importante distinguir la forma en que una comunidad o un individuo se abre ante las posibilidades del diálogo.

Cuando tenemos contacto con cualquier grupo de individuo, en donde somos ajenos a ellos/ellas, es muy común, que uno tenga que sobrepasar cierto tiempo, a lo que yo llamaría como un “rito de paso”, en el que a partir de ciertas circunstancias uno puede ser aceptado como parte del grupo. Todo grupo social y cultural, con una identidad colectiva, y que a su vez tiene una representación a partir de las actividades que socioespacial y territorialmente tienen en su comunidad, establecen una identidad étnica, tal como apunta Roberto Cardoso de Oliveira (2007) que: “la identidad étnica se construye como resultante de una estructuración ideológica de las representaciones colectivas derivadas de la relación dialéctica y contrastiva entre un *nosotros* y un *los otros*”.

Por lo tanto, este contacto directo con la otredad genera formas de aceptación, de duelo o de rechazo ante lo que consideramos como diferente.

En las comunidades nahuas de la Sierra Norte de Puebla, en particular en la región oriental de la sierra, existe una denominación para nombrar a todas aquellas personas que no corresponden con el grupo étnico-cultural, y este es el de “*Koyomej*”, que en lengua *náhuat* significa “coyote”, pero simboliza “al que viene de fuera”, “que roba”, “que viene de paso”, “que se lleva las cosas”; por lo que en varias ocasiones es fácil escuchar “*Ken motoka in koyomej?*” — ¿Cómo se llama el *koyomej*? —, o “*Tlein in koyomej?*” — ¿Quién es el *koyomej*? —. Aun cuando el *Koyomej*, pueda tener una categoría negativa, cuando las personas establecen un contacto más prolongado con las personas de origen *Maseual* — indio —, es muy habitual que se genere un vínculo que lleve a una aceptación. Y más cuando se establecen vínculos laborales o de redes, en donde unos y otros salen beneficiados.

En muchas comunidades originarias de nuestro país, existe este componente de extranjería o de otredad, para referirse a lo diferente. Por ejemplo, en las comunidades Rarámuris

se le denomina “**Chaboi**” al otro, pero esta categoría de referencia cuando hay un intercambio personal y más cercano se transforma en “**Chabochi**” (que significa el que tiene arañas de barbas). O con la comunidad Yaki cuando se hace la denominación de “Huaxo”.

Más allá de mi categoría fenotípica de ser un “*koyomej*”, después de mucho tiempo de charlar con ellas y con sus familias, en los caminos, en los almuerzos, sentados cerca del fogón, o preparando tortillas, ese “respeto” del que tanto ellas hablan se ha transformado en confianza, al grado que mi nombre de pila, es prácticamente una segunda connotación, se refieren más allá de la categoría del tipo de trabajo que realizo con estudiantes o la que hago cuando estamos sentados disfrutando desde un caldo de *chayot/espinoillo* (chayote) con pimienta, un *xilposonte* (caldo que es parecido al mole de olla), de *pitsot* (cerdo), unas *taxcal* (tortillas) con *kaffé* (café) con *pantsin* (no existe una palabra Nahuatl para referirse al pan de trigo, por lo que le agregan el sufijo *tsin* en diminutivo “panecito”).

Regresando a lo que implica el “respeto”, uno de los puntos importantes en la construcción de este vínculo mutuo entre ambas identidades (*Maseual y Koyomej*), es que si las ciencias sociales, tal como la antropología o la geografía, ambas con un pasado en el que buscaban el conocer a los grupos culturales en un afán de poderlos manipular, y que, en algunos casos, en la actualidad se sigue por ese camino de la explotación, es muy común perder ese vínculo.

En una conversación¹², con Don Juan Arroyo y Doña Petra Pelico (ver fotografía de la página 168), cuando comenzamos con la idea de organizar un Taller de Saberes y Tradiciones en *Cuauhtamazco*, siempre era común que saliera a la plática, la historia de un antropólogo (al cuál solo me referiré como “el antropólogo”), que durante su trabajo de campo en Cuetzalan, sólo se dedicaba a extraer información sin dejar algo a cambio, o siempre existía la promesa de regresar, pero nunca se completaba la misma. Y ya es muy común que ese tipo de prácticas por parte de algunos profesionales lleve a una costumbre, pero ésta genera a largo plazo malestares y descontentos con los pobladores, y lógico al paso de los años, se pierde el respeto. Este tipo de extractivismo académico, es cada vez más común entre algunos colegas, que mina las relaciones con los grupos sociales, y con el paso del tiempo, dichos grupos pueden establecer

¹² Aún cuando los estudios en ciencias sociales, que trabajan con poblaciones humanas, deberían de guardar éticamente las identidades personales con las que se trabaja, siguiendo el “Protocolo de Protección de Datos Personales que hay en México”, considero que es pertinente para esta investigación, y al “respeto” al que tanto aludo en este capítulo, que los nombres de las *maseualmej* (indígenas), con los cuáles he trabajado queden de la misma manera.

reglas de contacto, muy similar a lo que llega a suceder con otras comunidades originarias del país.

En algunas ocasiones que, por algún motivo, se me complicaba asistir con algunas de las comunidades; Don Juan, en uno de sus comentarios acertados “soltaba la flecha”, diciéndome: *¡Ya te pareces al “antropólogo” ese, que no más venía y nos sacaba la sopa, y decía que regresaría, pero nunca lo hizo! ¿Por qué no has venido?* El vínculo que nos une a Don Juan y a mí, va más allá del conocimiento que ambos tenemos del territorio, o de las tradiciones que como grupo cultural diferente a nuestras realidades nos une. Y lo mismo sucede con otras mujeres de la cooperativa, en San Miguel Tzinacapan, una de las cofundadoras de la Maseual, me pregunta más o menos de la misma manera que Don Juan: “Ay Maestro (Eduardo), y por qué no has venido”.

Entre las personas de edad sean *Ueyitatsin* o *Ueyinantsin* (abuelitos o abuelitas), que se hable del foráneo, como aquel “*koyomej*” que sólo viene con fines extractivistas, sin dejar nada para la comunidad. Y pareciera que, en algunos sectores de la academia, sólo ven en la sociedad, una fuente inagotable para realizar sus “artículos”, como si se tratase de algo exótico.

En esta idea, de que todos y todas, estamos en el mismo barco, ya desde algún tiempo, se manejaba la idea, de que, en algunas disciplinas de las ciencias sociales, tal como la antropología, que su objeto de estudio se había acabado, y que por ende ya no existían comunidades nativas, por lo que era momento de cambiar la brújula. Y comenzar una visión más asistencial a las comunidades originarias, sin comprender cabalmente que esa construcción sólo fue sobrevalorada con un afán de integración desde el Estado mismo.

Esa cuestión de comunidad “nativa”, en realidad no desaparece, sino que muta a partir de las condiciones socioespaciales y culturales del momento, e inclusive a partir del contexto geográfico; y uno de los puntos importantes para conocer ese proceso, es el que comúnmente se le conoce como de multiculturalidad. Dicho proceso, puede ser visible a partir de la flexibilidad que implica el manejo de la lengua en distintos contextos. Por ejemplo, si soy un *maseual*, pero vivo en una ciudad distinta a la de mi origen, en donde me visto como *koyomej*, aun cuando me comunique con la otredad a partir del castellano (español), no se deja de tener una pertenencia étnica y lingüística, sino que más bien se adapta a las vicisitudes que le impone el contexto en el que se desenvuelve.

La globalización como un proceso social, podría implicar la extinción del grupo, pero aun así los procesos de cambio o de aculturación son completamente contrarios, cuando sigue existiendo una mayoría de población, que lingüísticamente se sigue comunicando de la misma manera. Es decir, se han adaptado a los cambios tecnológicos y lo que implica un mundo demasiado conectado. Si uno leyera las etnografías realizadas en los años 60 y 70 del siglo XX, parecería de manera exótica lo que pasaba en las comunidades pertenecientes a toda esta región; pero como grupos sociales que se mimetizan con el tiempo.

En algunas incursiones con personas de edad avanzada en *Tzinacapan*, se referían a que las niñas que dejaban de usar su vestimenta tradicional se iban transformando eventualmente en “*koyome’s*”, debido al uso de pantalones o de algún tipo de otra prenda. A lo que yo a veces me refería como un proceso de “*koyomización*”. Pero en realidad, este proceso no significa una pérdida de la identidad como grupo étnico, sino más bien una adaptación a tiempos actuales, en donde la lengua sigue existiendo, y eso es un punto importante por revalorizar en los estudios multiétnicos.

Miguel Alberto Bartolomé (2006:32), apunta que:

“Los sistemas interétnicos que se han desarrollado históricamente en América Latina, se han comportado objetivamente como estructuras de explotación económica, pero también como generadores de una reiterada exclusión social y política, que acompañaba a la violencia material y simbólica ejercida sobre las sociedades nativas. Los ahora llamados grupos indígenas se encuentran entonces, por lo general en una situación de privación múltiple que los afecta tanto a nivel objetivo como subjetivo. Prueba de ello son los estigmas discriminatorios que las ideologías racistas, más frecuentes e intensas que lo que suele reconocer, adjudican a la condición étnica en el ámbito latinoamericano”.

Una de las ventajas en el territorio cuetzalteco, y de esta región de la Sierra Norte de Puebla, es que existe un 98% de población nahualoparlante, por lo que las relaciones interétnicas muchas veces están más favorecidas hacia las comunidades nahuas, por lo que la balanza se voltea en muchas ocasiones a favor de ellos, por lo que los procesos discriminatorios, pasan a formar parte al interior del grupo cultural.

El cómo fue que llegué a la Sierra Norte de Puebla y en particular a conocer a las compañeras de la cooperativa, se lo debo principalmente al Arq. Oscar Hagerman, quien me invitó a participar como antropólogo a desarrollar una serie de ejercicios de historia oral y de

memoria colectiva de las compañeras cooperativistas de la *Maseual Siuamej Mosenyolchicauani*. La participación de Oscar en la Sierra Norte de Puebla se remonta a los años 70 del siglo pasado, que como arquitecto social vinculado a los problemas de los que menos tienen, participó de la mano de la cooperativa *Tosepan Titataniske*, en el proyecto/diseño y construcción de la ahora Telesecundaria *Tejtsijtsilin* y de otros edificios de dicha cooperativa en las cercanías de San Miguel *Tzinacapan*.

En el 2012, que es el año en el que llego a la región tenía poco tiempo de haber sido aprobado el Programa de Ordenamiento Ecológico y Territorial (POET) de Cuetzalan que, en ese tiempo, era visto como algo muy novedoso, debido a que, desde las organizaciones sociales y núcleos agrarios de Cuetzalan, se había impulsado la propuesta. Mi participación al inicio fue como un simple observador a partir de las interacciones con las compañeras del Hostal *Taselotzin* (el cual es el proyecto productivo de la cooperativa de mujeres), quienes, a partir de sus recomendaciones, me orientaban hacia que poblados y comunidades ir, para conocer e ir viendo la forma de establecer contacto. En esas primeras idas, los contactos con la administración del hostel eran muy frecuentes, de ahí han surgido amistades como Emilia Arroyo y su esposo Adán, Raquel, Olga, Doña Juana García, Doña Victoria, Doña Rufina y su esposo Don Toño, así como los compañeros que apoyan en el lugar, como Basilio, Misael y Enrique. Fue con Doña Rufina, que en esos momentos no vislumbraba el liderazgo que tenía en la organización y por ende en las comunidades, la que me orientaba sobre a dónde ir a conocer en Cuetzalan.¹³ Como buen investigador social, el simple hecho de agarrar un colectivo (camioneta de pasajeros), hacia un destino, era algo excitante para comprender las diferencias existentes en dichas comunidades indígenas con un origen en común, así como distinguir el contexto geográfico que los rodea y envuelve en toda la región. Aunado a esto, llegar por las noches al hostel, implicaba platicar con Don Toño largas horas, charlando sobre la situación del país, así como los problemas comunes de la comunidad, y dejábamos algún espacio para tomar *kaffé* (café) y seguir charlando.

En el año 2013, comencé a impartir un curso en el posgrado de arquitectura, que se llama “técnicas y procedimientos de investigación”, el cual tiene la finalidad de enseñar desde una perspectiva antropológica el proceso de investigación al que deberían de llegar los estudiantes, vinculando los conocimientos y técnicas de recolección de datos, al fenómeno del hábitat, el

¹³ Es muy común en las investigaciones sociales (desde la sociología, antropología, psicología o trabajo social), hacer un cambio en los nombres de los informantes, para una cuestión de privacidad, en el caso de esta investigación, considero que lo importante es darle la palabra a la experiencia de las personas, por lo que los nombres de las personas son los reales. Asumo la responsabilidad de esta acción.

territorio y la cultura. Con este curso, también comenzó un vínculo con la cooperativa de mujeres, y por ende con las comunidades, ya que dicha asignatura, implicaba un pequeño trabajo de campo, en donde lo que se busca es aterrizar los conceptos teóricos a una praxis en las formas de recolección de datos.

A lo largo de los diversos periodos de trabajo de campo realizados con los estudiantes del posgrado en arquitectura, los primeros vínculos se llevaron a cabo desde la cabecera municipal de Cuetzalan. Los estudiantes se hospedan en el Hostal *Taselotzin* (que, como he comentado en otro momento, es el espacio dónde confluye toda la cooperativa para la venta de sus artesanías, así como la divulgación de sus saberes), y de ahí, se sale para ir a cada una de las comunidades que conforman la cooperativa (*Tzinacapan, Xiloxochico, Tzicuilan, Cuauhtamazaco, Chicueyaco, y Pepextha*). En dichas comunidades, fueron recibidos por las diferentes compañeras que conforman la cooperativa, en donde se visitan los espacios destinados a la producción, se hacen entrevistas con las compañeras para conocer aspectos de su realidad, pero uno de los ejes principales de este tipo de interacciones, es que las y los estudiantes conozcan una realidad diferente a la del contexto citadino a la que están expuestos, y por otro lado que se generen redes sociales entre las cooperativistas y los estudiantes, principalmente para la compra y adquisición de la artesanía que producen. (Ver fotografías 2 y 3)



Fotografía 2. Mujeres de la cooperativa Maseual Siuamej Mosenyolchikauani de la comunidad de San Miguel Tzinacapan, con estudiantes del posgrado en arquitectura de la generación 2015.
Fuente: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2015



Fotografía 3. Mujeres de la cooperativa Maseual Siuamej Mosenyolchikauani de la comunidad de Xiloxochico, con estudiantes de la licenciatura de urbanismo y del posgrado en arquitectura generación 2016. Fuente: Trabajo de campo de verano, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2016.

A lo largo de tres años, desde el 2013 hasta el 2015, los trabajos realizados por estudiantes, estuvo más en el contexto de conocer a la organización como cooperativa, sin involucrarse de lleno en la vida cotidiana de las cooperativistas. Ya para 2016, se dio un giro de casi 360° en la forma en que venía desarrollando el trabajo de campo. Ya que consideré importante, pasar sólo dos días en el Hostal (proyecto productivo), y el resto de los días (cinco en total), de trabajo de campo, conviviendo con las mujeres y sus familias que pertenecen a la cooperativa.¹⁴ (Ver fotografías 4, 5, 6 y 7).

¹⁴ A partir de agosto del 2016, comencé formalmente los estudios del Doctorado en Geografía, lo que conllevó a juntar dos tipos de prácticas, la que realizaba con los estudiantes del posgrado en arquitectura, y por otro lado, lo que a mi me llamaba la atención sobre el trabajo de campo a desarrollar y que servía de gran ayuda para la investigación del doctorado.



Fotografía 4. Mujeres de la cooperativa Maseual Siuamej Mosenyolchikauani de San Miguel Tzinacapan, con estudiantes del posgrado en arquitectura generación 2017. Temporada de campo invierno 2016.
Fuente: D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2016.



Fotografía 5. Mujeres y sus familias que pertenecen a la cooperativa Maseual Siuamej Mosenyolchikauani en la fiesta de despedida "Xochipitsaua" con estudiantes de la generación 2018, en Cuauhtamazaco, temporada de campo de invierno.
Fuente: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2018.



Fotografía 6. Mujeres de la cooperativa Maseual Siuamej Mosenyolchikauani en la fiesta de Xochipitsaua con estudiantes de la generación 2020, comunidad de Cuauhtamazaco, en enero del 2021.
Fuente: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2021



Fotografía 7. Mujeres y sus familias de la cooperativa Maseual Siuamej Mosenyolchikauani de Cuauhtamazaco, con estudiantes del posgrado en arquitectura de la generación 2020 y 2022 en la fiesta de despedida de Xochipitsaua, verano del 2022.
Fuente: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2022

Es así, que la experiencia de vivir con la comunidad pasó a hacer un elemento fundamental para comprender la realidad en la que se involucraban los estudiantes del posgrado. Este giro contribuyó, a que la experiencia personal y de involucramiento con las mujeres de la cooperativa fuera cada vez mayor. Han sido prácticamente desde esa experiencia docente seis generaciones que han establecido un vínculo comunitario y que, en algunos casos, algunos estudiantes se han compenetrado mucho más con las familias *maseuales*.¹⁵ Al grado de que algunos de ellos y ellas, que son profesores de la licenciatura de la Facultad de Arquitectura, han involucrado proyectos de servicio social, y extensión universitaria, para resolver problemas reales que hay en las comunidades.¹⁶ Cabe mencionar que esta idea, de realizar esta experiencia comunitaria, va muy ligada con una que realiza la propia cooperativa desde el 2015, llamada *Tikijkiti Tonemilis* (Tejiendo nuestras vidas), que involucra participantes civiles (*koyomej*), que vienen de diferentes partes de la república e inclusive extranjeros, a convivir durante 8 días con las diferentes familias que conforman la cooperativa. La idea es que se viva una experiencia, desde el simple hecho de ir al monte o a la milpa, de realizar artesanías, de recorrer los caminos, de comer como ellas/ellos, y de aprender de su forma de ver el mundo y la vida. (Ver imagen 1).

cupo limitado

Tejiendo nuestras vidas

1er. Encuentro Intercultural con Mujeres Nahuas de la Organización Masehual Siuamej Mosenyolchikauani S. de S. S.

Requisitos Enviar una carta exponiendo los motivos por los cuáles quieran visitarnos.

Objetivo: Intercambiar experiencias y dar a conocer la forma en que vivimos las mujeres nahuas de la Sierra Norte de Puebla, contar la historia de nuestra organización y mostrar nuestra forma de hacer artesanías.

¿A quién va dirigido?
A todas las compañeras y compañeros que quieran convivir con nosotras durante una semana y aprender de nuestra cultura y de nuestra organización.

Si ya visitaste nuestro hotel ecoturístico se te invita a que conozcas lo que hay detrás de este gran proyecto, queremos compartir la historia de nuestra lucha como mujeres indígenas por una vida digna.

6 a 10 JULIO 2015

Informes:
tejiendonuestrasvidas@hotmail.com

Imagen 1. Publicidad del 1er encuentro Tikijkiti Tonemilis (Tejiendo nuestras vidas), iniciativa de la cooperativa Masehual Siuamej Mosenyolchikauani, y fotografías de los eventos.
Fuente: Archivo fotográfico de la página de Facebook ©Tejiendo nuestras vidas de la Cooperativa Masehual Siuamej Mosenyolchikauani (2015-2020)

¹⁵ Tal es el caso de la ahora Mtra en Arq Gabirela Gaitán Barrios, que a partir de estas experiencias desarrollo su tesis de maestría con la temática de: "La vivienda en la comunidad rural de San Miguel Tzinacapan en la Sierra Norte de Puebla: el papel de la mujer masehual en la construcción del habitar".

¹⁶ Algunos proyectos que se pueden mencionar tienen que ver con el trazado de planos de los espacios que dedican para el trabajo cooperativista en cada comunidad; o trabajos para las iglesias, capacitaciones a los albañiles, etc.

En los últimos años, 2019 y 2020, las cooperativistas de la comunidad de Cuauhtamazaco en Tzicuilan, han realizado un cierre de actividades inusual y poco habitual, para los que no son de origen *maseual*, expongo a continuación el relato:

“Un día común y corriente, te invitan a una reunión donde todas las mujeres de la organización asistirán con sus familias e invitados a una fiesta-ceremonia, llamada “*Xochipitsauak*”, conforme van llegando, los platillos regionales van saliendo, el día de hoy, todas las mujeres prepararon “pipián rojo” o “verde”, con pollo y ajonjolí; té de avena, *kaffé* (café), y muchas *taxcal* (tortillas), para acompañar los alimentos. En la casa, en donde se organiza la reunión, los primeros en pasar a comer son los invitados, y así las mujeres van sirviendo platos y vasos, de los comensales que ahí se encuentran. Un plato hondo con pipián caldoso con ajonjolí y una pieza de pollo, miak *taxcal* (muchas tortillas), y de vez en cuando circula un vasito con *Yolixpa* (bebida típica y ceremonial en toda esta región, echa de 17 yerbas locales y aguardiente. Das un trago, y sientes como el calor te recorre el cuello y el pecho —se toma, porque se quiere y se puede—; cuando los comensales invitados se han terminado sus alimentos, luego las anfitrionas y sus parientes pasan a la mesa, comen de sus platillos, platican en su lengua —a diferencia de los invitados, en donde todos son *koyomej* (aun cuando uno de ellos, sea un entrañable conocido)—, platican, y conforme van terminando unas más repiten el platillo de pollo con pipián. Los músicos, también comen en ese mismo momento. Después de que ambas partes han comido, sigue la ceremonia de bienvenida-despedida. Tradicionalmente todos los invitados llevarán un collar de flores o de algo significativo en la comunidad, realizado por cada familia que recibe, en este caso, la familia entrega un collar hecho con cafetos de color rojo a los invitados, precedido por una limpia de copal y seguido con tantita agua arrojada por las mujeres con una flor a los invitados. Se reza en *nahuat*, y se da la bienvenida como *koyomej* a la familia y a la comunidad. Después de la bienvenida, todos están invitados al baile, y este puede durar hasta el amanecer, o hasta que los músicos decidan irse.”

Este relato conlleva, varios significados, por un lado, el compromiso que se tiene con la comunidad, y por otro el agradecimiento que hace la comunidad a los visitantes, por el simple hecho de que se abren fronteras para generar redes de intercambio.

Un punto muy importante, al cual no me he referido explícitamente en líneas anteriores, pero que he nombrado a partir de integrar palabras en lengua *náhuatl* en este texto —valga la redundancia—, es la “lengua”. Si al inicio de la investigación, hubiera hecho caso omiso a todo el

referente lingüístico que estas comunidades expresan en su vida cotidiana, considero que habría abandonado este espacio, y estaría haciendo otra investigación. Pero es importante apuntar la riqueza cultural que implica la lengua *Náhuat* en toda la región, debido a que, en el diálogo constante con las familias, y las personas que han aportado a ésta, la variedad de palabras que tienen un vínculo con el territorio es vasta.

El primer encuentro que tuve para explicar mi proyecto de tesis doctoral con la cooperativa fue en una asamblea realizada ante todas las asociadas en agosto del 2016, que fue el comienzo de los estudios doctorales, en aquel momento, le solicité a Emilia Arroyo y Daniela Álvarez me apoyaran en la traducción de un pequeño cuadernillo, dónde explicaba lo que estaría realizando a lo largo de las visitas a cada una de las familias de las dos comunidades que había escogido para realizar la tesis. En ese momento, yo no sabía hablar la lengua *náhuat*, tenía noción de algunas palabras, pero no comprendía a lo que me enfrentaba. Ya en la reunión, explico mi noción de lo que es el “espacio” y “el territorio”, a lo que una de las compañeras que me traducía me dice:

Profesor: La idea de esta investigación es conocer las acciones que ustedes llevan a cabo en el territorio...

*Gudelia: Profesor, ¿a qué territorio usted hace referencia: al *taltikpak*, al *talmanik* o al *tlalokan*?*

Profesor: ... no tengo ni la menor idea.

Mi sorpresa ante el cuestionamiento de mi interlocutora fue tal, que me quedé en completo silencio, al no saber que responder. Ella acertadamente en *náhuat* les dijo a las compañeras que la investigación implicaría conocer estas acciones en esta variedad de territorios. Eso me llevó a mi regreso a la Ciudad de México, a comenzar a estudiar lengua en la Universidad. Sólo que, al interior de la Universidad, también hubo un problema, ya que la lengua que se enseña es la denominada “clásica” (aunque ahora se enseña la variante dialectal de la Wasteka-Huasteca), lo que llevó a realizar mis traducciones hacia la variante dialectal de la Sierra Nororiental de Puebla. La cual, uno de los cambios más significativos es cambiar el diptongo “tl” por la “j”, la cual no se pronuncia, pero implica una elongación de la vocal que la antecede. Por ejemplo, la palabra “*koyomej*”, no se pronuncia con la “j” al final, sino que fonéticamente es una elongación de la “e”, y se leería “*koyomee[j]*”.

Uno de los grandes alicientes, al conocer la lengua, es poder comprender a cada uno de los pobladores, y así mismo a las cooperativistas —aunque debo mencionar que la mayor parte

de las personas adultas, su dicción es mucho más rápido, por lo que mi diálogo es como el de un niño que está comenzando a aprender hablar—.

Posterior a la reunión, a la que hice alusión en líneas anteriores, el diálogo con las cooperativistas fue más cauto, en cuanto a lo que significan las palabras, y notar la diferencia que, en el castellano, e inclusive en las ideas de exponerlas, puede ser completamente diferente. Y uno puede dar a entender un significado completamente distinto.

El aprendizaje de la lengua *Nahuatl*, trajo una serie de beneficios que iban más allá de la comunicación verbal con las cooperativistas, implicó conocer los saberes y tradiciones desde su propia realidad, y comprender una parte del significado de su mundo.

Aunque, nunca faltó el comentario de admiración en el camino a alguna comunidad, y cuando respondía en “mexicano” (*Nahuatl*), que alguien decía: “¡mira el gringo habla nuestra lengua!”.

**Taltikpak-Talmanic, Kalyetoc iuan Maseual:
Planteamiento teórico-conceptual**

23





Fotografía 8. Construyendo un Hábitat y un Territorio. Temporada de Campo 2016. D.R. ©Eduardo Torres Veytia

“Esta lucha incesante que busca el poder local para la defensa de la tierra y sus recursos naturales, poco a poco ha ido dibujando procesos de autonomías municipales, regionales, de pueblos indígenas específicos y en general de distintas prácticas de territorialidad que recomponen, en el marco de la disputa con el gran capital y el Estado, parte del espacio rural mexicano.”

Luciano Concheiro Bórquez y Sergio Grajales Ventura (2005:49)

2. Taltikpak-Talmanik, Kalyetok iuan Maseual: Planteamiento Teórico-Conceptual.

El presente y segundo capítulo, tiene una función más informativa teórica, y la idea es que abra la discusión de los temas que aquí se tratarán. Se compone principalmente por tres subcapítulos, comenzando con la definición del problema, es decir, que se quiere abordar; en los dos subsiguientes se habla de los antecedentes temáticos, y por último, la sustentación teórica de por donde se parte para explicar a grandes rasgos la triada del *Territorio, Poblamiento e Identidad*, partiendo de los conceptos principales y la forma en que el territorio se construye desde la cosmovisión de los grupos locales, en donde existen tensiones, conflictos y disputas por los diferentes órdenes semánticos de significados y significantes.

2.1 Tensiones entre la territorialidad y el ordenamiento: un problema.

Es muy común en las sociedades contemporáneas ver una gran cantidad de estudios sobre lo que implican los programas de ordenamiento territorial y ambiental, que parten por medio de alguna institución como lo puede ser el Estado o un Gobierno.

La ordenación del territorio, como un ejercicio de planificación muchas veces no resulta tan fácil, y más cuando en la historia social y política de un país, el tema de la planificación ha ido acompañada de visiones a corto plazo de esta.

Durante los últimos 70 años, la política preponderante en Latinoamérica sobre planificación regional ha venido de la mano del desarrollo. Ya sea desde la perspectiva de lo regional o territorial. Así la planificación regional ha sido el instrumento de mayor elección para generar ordenamientos territoriales.

Desde los años 80's en la mayor parte de Latinoamérica, se ha preponderado el uso de los ordenamientos territoriales, con sus "asegunes", ya que, al parecer cada país, ha ido solventando una serie de respuestas a las necesidades del entorno geográfico, y por ende con modelos diferentes. Con lo que también el ordenamiento territorial, ha ido de la mano de los intereses que en su momento se le exigía desde lo ambiental y ecológico.

Pero uno de los grandes problemas en el ordenamiento territorial, es que muchas veces se le ha enfocado en el concepto del desarrollo, es decir, en una idea de que éste generará un progreso en la región.

Si uno analiza a fondo el marco jurídico de la planeación en México, hay dos tendencias:

- a) Tratar el territorio mismo y sus transformaciones como el objeto de regulación (usos de suelo/actividades)
- b) Considerar al territorio como el contexto de un proceso social más amplio, que implica el desarrollo.

Sergio Boisier, argumenta que:

“...históricamente el conjunto de los datos producidos por un determinado estilo de desarrollo se manifiesta territorialmente en dos procesos que se retroalimentan entre sí: a) Se produce una diferenciación espacial en términos de especialización regional en relación con el modo de acumulación y reproducción incorporado en el estilo de desarrollo; y b) Se realiza una articulación entre los espacios regionales en términos de dominación dependencia.” (1986:160).

Carlos De Mattos (1986), ha agrupado en dos grandes categorías los problemas por los que surgió la planificación regional en Latinoamérica, uno tiene que ver con las disparidades entre regiones, y por otro lado el problema de la integración económico-regional.

Uno de los grandes desafíos en la planificación regional, ha sido homologar conocimientos a partir del contexto y de la realidad en la que se vive en cada país, y bien señala Ángel Massiris (2006:27) que muchos países latinoamericanos buscaron reducir las disparidades regionales del desarrollo y atenuar los procesos de concentración territorial, pero el problema quedó en que muchas de las estrategias implementadas se fundaron en marcos teóricos, paradigmas y modelos que no correspondían con la situación de realidad de cada país.

La planeación regional siempre ha contemplado su acción a partir de un carácter económico, que se aplica a ciertas áreas con problemas de retraso en sus condiciones de desarrollo. En los años 40 una de las primeras estrategias implementadas fue la planificación de las cuencas hidrográficas, siguiendo un modelo que lógicamente se contraponía con la realidad de los países que lo aplicaron. Le siguieron otras estrategias como los “polos de crecimiento” en los 60 y 70 y la regionalización del territorio en los 70 y 80. Estas estrategias de planeación regional pierden mucha vigencia en Latinoamérica a partir de los 90’s con la introducción en pleno del neoliberalismo.

En contraparte, desde los años 50 se tuvo un gran interés por la planificación urbana, principalmente asociada al crecimiento acelerado y desmedido que sucedía en la mayor parte de

las ciudades latinoamericanas en la región. Ya para los años 70 muchos países aplicaban planes reguladores para el suelo urbano, y en el caso de México ya se comenzaba a trabajar con el sistema de asentamientos (Azuela, 2013).

Con la promulgación de la Ley General de Asentamientos Humanos (LGAH) en 1976, la política urbana en México se estructura en dos ejes:

a) El ordenamiento territorial busca una equilibrada distribución de las actividades económicas y de los asentamientos poblacionales.

b) Se busca atender los problemas que se generan al interior de las ciudades.

Una de las cuestiones importantes e históricas, para el caso de México, que implicó su promulgación, fue que desde 1975 se comenzaron a hacer una serie de modificaciones en la Constitución para darle viabilidad a dicha Ley, por otro lado, sería la carta de presentación con la que el gobierno del expresidente José López Portillo representaría al país en la 1ª Reunión de Hábitat I sobre Asentamientos Humanos, evento organizado en la Ciudad de Vancouver, Canadá de mayo a junio de 1976. (Ortiz, 2008).

La LGAH generó las bases para una gestión territorial en todo el país, pero uno de sus grandes problemas, fue que nunca se especificó en una escala micro, el cómo se llevaría a cabo; así mismo, dio como resultado que se comenzaran a realizar los primeros planes de desarrollo urbano, así como una política nacional, que se inaugura sexenio a sexenio con el Plan Nacional de Desarrollo. Uno de los grandes contras, es que no fomentó un sistema de planeación regional, ya que su visión se centraba solamente en el desarrollo urbano, dejando completamente fuera a las zonas rurales. Tampoco institucionalizó una visión territorial, sobre lo que implicaba el desarrollo como una política social, sino que sólo la sectorizaba.

Si se estableciera una línea de tiempo, desde la creación de la Secretaría de Obras Públicas en tiempos del presidente Adolfo Ruíz Cortines (1958-1976), y sus constantes transformaciones en diversas secretarías con diferentes dimensiones en la gestión territorial y en el desarrollo social, hasta lo que ahora es la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU) creada en el sexenio del presidente Enrique Peña Nieto, más todas las modificaciones que en tiempos del expresidente Carlos Salinas de Gortari se hicieron constitucionalmente para la gestión del territorio —a costa del pueblo—, siempre buscando los intereses del grupo en el poder que estaba en el gobierno, se puede entender la gravedad de la situación en la actualidad.¹⁷

¹⁷ La Secretaría de Obras Públicas se creó en el sexenio de Adolfo Ruiz Cortines en 1958, y duro hasta 1976 que fue modificada a Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas en el sexenio de José López Portillo, en 1982 con el presidente Miguel de

Pareciera que la LGAH, hoy transformada en la Ley General de Asentamientos Humanos Ordenamiento Territorial y Desarrollo Urbano (LGAHOTDU), ha dejado fuera a un actor que siempre ha acompañado al desarrollo del país, y este gran actor es la ruralidad, vista como un espacio diferente a lo urbano. El no contemplar a la ruralidad de nueva cuenta, y preponderar el desarrollo de las ciudades, los centros urbanos, y la urbanización implicarán una serie de desajustes en lo que implica legislar el territorio.

Es necesario integrar nuevas ideas acerca del desarrollo, en donde lo que se busque es un buen desempeño sustentable y sostenible, así como un mejor beneficio para los habitantes, aunque cabe mencionar que muchas veces se vela por los intereses de los “otros” en relación con el territorio. Y más cuando dichas políticas regulatorias se establecen desde la visión del Estado, en una política de arriba hacia abajo.

Una de las grandes debilidades de la planificación en México (tanto territoriales, como urbanos), es que los planes son técnicamente muy elaborados, pero con un uso y manejo muy limitado, pues sólo se atiende a ciertos sectores sociales y económicos.

Por otro lado, un problema que va aunado al tema de la planificación es la polisemia de lo que implica el concepto territorio, no desde las ciencias sociales como la geografía, antropología o la sociología. Si se le analiza y describe como una categoría de análisis, hay quienes tienden a referirlo como un concepto vinculado con lo espacial, tal como Milton Santos lo describe, o en otros casos con una categoría de lugar. El problema fundamental, desde un concepto institucional desde una perspectiva occidental, es que se ha establecido como un canon a seguir, y por lo tanto, para otras sociedades, el concepto como tal, puede no existir, o pertenecer a otras categorías.

Cuando me refiero al territorio, es importante mencionar una serie de significaciones envolventes que le dan sentido a la acción de la territorialidad. Por lo tanto, el territorio, lleva consigo un componente de apropiación que implica el hecho de hacer algo propio de alguien. Así mismo, el territorio incide en otra significación, que es la ocupación, para poder hacer algo de alguien, no cómo un objeto material, sino como un lugar, es decir tiene un significado y conlleva una significación, por lo que es importante estar en él y ser parte de él.

la Madrid se modificó a Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología, y así permaneció hasta 1992 que se crea la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) con el presidente Carlos Salinas de Gortari, y así permanecería hasta la fecha del día de hoy, sólo que en el 2013 se desprenden de dicha secretaría los asuntos relacionados con los temas agrarios, territoriales y urbanos que manejaba la SEDESOL, y otras Secretarías del Estado Mexicano. (Sánchez, 2013).

Gilberto Giménez (2005:9), dice que: “se entiende por territorio el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicos.”

Para Alicia Barabas (2014:439), el territorio es un espacio constituido culturalmente, que como dice:

“...se refiere a los espacios geográficos culturalmente modelados, pero no solo los inmediatos a la percepción, que remiten al paisaje, sino los de mayor amplitud, que son reconocidos en términos de límites y fronteras etnoculturales... la noción de territorio como un espacio propio bordeado de fronteras, por porositas que estas puedan ser.”

Para Milton Santos (citado en Mançano, 2009:198), el territorio es: “el lugar en que desembocan todas las acciones, las pasiones, todos los poderes, todas las fuerzas, todas las debilidades, aquí es donde toda la historia del hombre se realiza plenamente de manifestaciones de su existencia.”

Mientras que para Carlos W. Porto Gonçalves (2001) la acción en el territorio, es decir la territorialidad es un entrecruzamiento entre el contexto sociogeográfico y las fuerzas de producción social, es decir una acción sobre el territorio.

El territorio siempre es usado como concepto central en la implantación de políticas públicas o privadas, tanto en las zonas rurales, como en la ciudad. Bernardo Mançano Fernandes (2009), expone que el territorio es una construcción de las relaciones sociales de las personas que conviven, hábitat u ocupan un espacio o lugar determinado, en donde el territorio es disputado por diferentes entidades y tiene una presencia material e inmaterial, además de que el territorio, no sólo es una entidad, sino existe una multidimensionalidad y es multiescalar.

Por lo tanto, el territorio es para el desarrollo de esta tesis, el entorno lugar que genera una apropiación social, cultural, económica, simbólica y/o lingüística en donde las relaciones sociales y culturales inciden en la pertenencia e identificación por parte de un grupo de individuos o colectivos, en donde a su vez hay una serie de implicaciones en su protección que difiere en algunas ocasiones de las autoridades de gobierno, que establecen órdenes y regulaciones para cierto tipo de actividades a desarrollarse en el mismo.

2.2 Antecedentes temáticos.

Aun cuando existen una serie de experiencias sobre “Programas de Ordenamiento Territorial” (POT), “Programas de Ordenamientos Ecológicos” (POE) y “Programas de Ordenamiento Ecológico y Territorial” (POET), en nuestro país, muchas veces éstos han ido de la mano de las del Estado como institución a partir de sus secretarías para planificar y dar orden desde ciertas reglas en el territorio.

Este subcapítulo aborda la experiencia de lo que ha implicado estos ordenamientos desde la historia, pero también los que se han realizado desde la parte comunitaria, no sólo en el caso mexicano, sino Latinoamericano, y que pueden ser catalogados como “buenas experiencias”.¹⁸

México tiene a lo largo de su trayectoria contemporánea una serie de Programas de Ordenamiento Territorial y Ecológico (POET), que muchos de ellos han surgido desde principios de los años 90, debido a la importancia de lo que el “Informe Burtland” generó en la mayor parte del mundo. Es decir, una consciencia, hasta en cierto sentido “global” y, a la vez “local”, sobre lo que implicaban los riesgos y las vulnerabilidades en el medio ambiente y por ende, en el clima de nuestro planeta.

Según datos de la secretaria de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) del Gobierno Federal, desde 1993 se han decretado una serie de legislaciones, normativas y programas que implican el Ordenamiento Territorial y Ecológico. Haciendo un total de 120 denominaciones. Muchas de estas parten desde la perspectiva del ORDEN TERRITORIAL, es decir, de controlar las actividades desde el orden económico y sobre lo que se pueden hacer en el territorio, y que muchas veces es contradictorio, en relación del tipo de poblaciones y de poblamiento que hay en las zonas. Un claro ejemplo de estas discordancias, son cuando en la Áreas Naturales Protegidas, al momento de declararlas como tal, en su área existen pequeñas comunidades a las cuáles se les ponen ciertas restricciones, y muchas veces no se establecen las reglas necesarias sobre el crecimiento de las mismas comunidades, y la lógica de su poblamiento.

¹⁸ “Buenas Prácticas” o “Best Practices” es el termino anglosajón trabajado desde el Programa Hábitat de Naciones Unidas, que contempla cualquier proyecto en una región de índole urbano o rural que tiene un impacto sobre el “desarrollo” no sólo de la comunidad a la que se beneficia, sino a otras comunidades que se encuentran en su colindancia. (<https://es.unhabitat.org/premio-internacional-de-dubai-a-las-mejores-practicas-para-mejorar-las-condiciones-de-vida/> | Consultado el 25 de Julio del 2017).

De los 2446 Municipios y las 16 Delegaciones con las que tiene nuestro país, solamente 58 municipios (2.37%), son los que cuentan con un POET, y solamente 1 solo municipio de toda nuestra república cuenta con un POET que nace desde sus propias comunidades. En nuestro país se cuentan con 120 Programas (entre decretos, acuerdos y programas) de Ordenamiento Ecológico y Territorial.¹⁹ (Ver tabla 1)

Categorías POEyT	Total
Nacionales	1
Estatales	14
Municipales	58
Regionales	24
Cuencas	13
Marítimos / Costeros / Lagos / Ríos	9
Insulares	1
Total	120

Tabla 1.. Categorías de los Programas decretados de Ordenamiento Ecológico y Territorial, con datos de la SEMARNAT. Elaboración Propia

Haciendo un conteo por entidad federativa de nuestra república, resalta a simple vista que sólo 14 (43.75%), de las 32 entidades cuentan con un POET. Y hay cinco entidades que agrupan la mayor parte de declaratorias: El Estado de México con 21, Michoacán con 13, Morelos y Quintana Roo con 9 respectivamente, y Jalisco con 8. En el caso del Estado de México, la mayor parte de sus declaratorias, 15 en total (71.4%) son a nivel Municipal, y el resto a nivel regional. Mientras que hay 4 estados de la república, que no cuentan con ningún tipo de POET, como son Aguascalientes, San Luis Potosí, Veracruz y Zacatecas (Ver Tabla 2).

¹⁹ Datos obtenidos de la SEMARNAT (Consulta en línea 18 de Julio del 2017, <http://www.semarnat.gob.mx/temas/ordenamiento-ecologico/ordenamientos-ecologicos-expedidos>)

Estados	Nacionales	Estatales	Municipales	Regionales	Cuencas	M C R L	Insulares	TOTAL
República Mexicana	1	0	0	0	0	0	0	1
Aguascalientes	0	0	0	0	0	0	0	0
Baja California	0	1	1	3	0	1	0	6
Baja California Sur	0	0	2	1	0	0	0	3
Campeche	0	0	3	1	0	0	0	4
Chiapas	0	1	0	0	4	0	0	5
Chihuahua	0	0	0	0	0	0	0	0
Ciudad de México	0	1	0	0	0	0	0	1
Coahuila	0	0	0	1	1	0	0	2
Colima	0	1	0	0	0	1	0	2
Durango	0	1	3	0	0	0	0	4
Estado de México	0	1	15	3	2	0	0	21
Guanajuato	0	1	2	1	0	0	0	4
Guerrero	0	0	1	0	0	0	0	1
Hidalgo	0	1	2	2	1	0	0	6
Jalisco	0	1	6	1	0	0	0	8
Michoacan	0	1	4	5	1	2	0	13
Morelos	0	1	8	0	0	0	0	9
Nayarit	0	0	0	0	1	0	0	1
Nuevo León	0	0	0	0	1	0	0	1
Oaxaca	0	0	2	0	0	0	0	2
Puebla	0	0	1	1	0	0	0	2
Querétaro	0	1	3	0	0	0	0	4
Quintana Roo	0	0	3	1	1	3	1	9
San Luis Potosí	0	0	0	0	0	0	0	0
Sinaloa	0	0	1	0	0	1	0	2
Sonora	0	0	1	0	0	1	0	2
Tabasco	0	1	0	1	0	0	0	2
Tamaulipas	0	0	0	1	1	0	0	2
Tlaxcala	0	1	0	0	0	0	0	1
Veracruz	0	0	0	1	0	0	0	1
Yucatan	0	0	0	1	0	0	0	1
Zacatecas	0	0	0	0	0	0	0	0
TOTAL	1	14	58	24	13	9	1	120

Tabla 2. Programas de Ordenamiento Ecológico y Territorial en la República Mexicana por Entidad Federativa, con datos de SEMARNAT, elaboración propia.

Es importante mencionar, que, para el desarrollo de esta investigación, algunos de los antecedentes temáticos, van más con la experiencia personal en la planificación regional, y por ende en el ordenamiento del territorio, que incide en cuestiones ambientales y ecológicas. Así mismo, hay una serie de experiencias que son importantes de destacar por otras organizaciones que en el ámbito nacional han generados muchos aportes a la temática de la protección del ambiente desde las perspectivas de las propias comunidades.

Tal es el caso, de la investigación realizada por Diana Luque Agraz y Antonio Robles Torres (2006), en la que desarrolla un estudio sobre la comunidad Seri (Comcáac), a partir de una investigación participativa, y haciendo uso de la ecología política para hablar de las problemáticas que hay en el ambiente natural, y su relación con la sociedad. Así como los

derroteros, en los que se ven envueltos ambos actores (investigadora y sociedad) para dar a conocer los resultados.²⁰

Luque y Robles dicen que:

“Los análisis de la relación sociedad-naturaleza son ya tradición en algunas disciplinas de las ciencias sociales. En el contexto de la crisis ambiental global han adquirido mayor relevancia ya que suponen que la cultura es la instancia mediadora entre sociedad y naturaleza. La relación sociedad-naturaleza es cuestionada, es decir, se pregunta acerca de cómo se construyen los modos de relación de una sociedad con la naturaleza y sobre cómo está organizada una sociedad, cuáles son sus sistemas político y económico o cuál es su sistema de creencias, para que la base de su subsistencia, los recursos naturales, sean conservados o viceversa, entren en un proceso de degradación.” (2006:29).

Es así como el estudio que realizan Luque y Robles, parte desde la teoría y método de la Ecología Política, y por otro lado desde lo que plantea Enrique Leff (2004, 2006), entre las relaciones simbióticas entre la sociedad y el ambiente natural. Por lo que Leff plantea el “saber ambiental”, como este sincretismo entre las relaciones sociales y los conocimientos que se conocen sobre el medio ambiente.

Leff (2004), dice:

“El saber ambiental (...) funda otra racionalidad, cuestionando el conocimiento que ha construido la realidad actual, controvirtiendo las finalidades preestablecidas y los juicios a priori de la racionalidad económica e instrumental. El discurso ambiental es palabra viva que propone un mundo nuevo desde significantes que asignan nuevos sentidos a lo real y a las cosas; desde una palabra que no solo denomina y domina; desde un habla que espera un escucha y una respuesta...” (2004:5).

Por lo tanto, el “saber ambiental” implica un regreso al origen, a partir del reconocimiento de la cultura, comprendida como un grupo sociocultural con acciones políticas en su desenvolvimiento, y que conocen el territorio en todo su ámbito de biodiversidad. El “saber ambiental” se reconoce social y culturalmente a partir de las experiencias de vida cotidiana en el proceso de habitar, y es en el hábitat como producción social del espacio, que se vincula intrínsecamente con la población originaria.

²⁰ Luque A., Diana y Robles T., Antonio (2006): Naturaleza, saberes y territorios Comcáac (Seris): Diversidad cultural y sustentabilidad ambiental. INE-SEMARNAT, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo A.C., Hermosillo-Son, México. 343 pp. ISBN- 968-817-806

Al respecto Porto-Gonçalves (2001), dice:

“... el proceso de apropiación de la naturaleza, inherente a cualquier sociedad, no puede comprenderse —como por desgracia se ha hecho— como un proceso exclusivamente material, casi siempre de carácter económico, como si la apropiación material careciera de sentidos. Toda apropiación material es al mismo tiempo simbólica, puesto que se apropia de lo que tiene o hace sentido. El mapa, por ejemplo (instrumento tanpreciado por los geógrafos), es una forma de representación de la realidad, y no la realidad misma, que como tal constituye una forma de apropiación simbólica, condición de su apropiación. (...) Las identidades colectivas implican por tanto un espacio hecho propio por los seres que las fundan, vale decir, implican un territorio. Si es posible extender a otras sociedades el concepto de desarrollo, despojándolo de su carácter moderno productivista podemos afirmar entonces que el devenir de cualquier sociedad, su desarrollo, propio, se inscribe dentro de un orden específico de significados, entre los que se encuentra el modo en que cada una marca la tierra o desde el punto de vista etimológico, geografía, vuelve propio, hace común un determinado espacio, adueñándose de él” (5-6).

Otro de los antecedentes importantes de esta investigación, es el mismo Programa de Ordenamiento Ecológico y Territorial (POET), de Cuetzalan del Progreso, realizado entre 2006-2010, por el Centro Universitario de Prevención de Desastres (CUPREDER), de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Dicho organismo, fue el responsable de hacer el trabajo de diagnóstico, consultoría y gestión, para que, en el 2010 por parte del Gobierno del Estado de Puebla, fuera el primer municipio a nivel nacional, en contar con un POET que nace desde las organizaciones sociales y civiles asentadas en el Municipio de Cuetzalan del Progreso.

2.3 Taltikpak-Talmanik y Territorio: cosmovisiones, procesos territoriales, tensiones, y conflictos (planteamiento teórico).²¹

“Mi gramática me narra a mí, no puedo narrar nada de ella”
Yásnaya Aguilar Gil

Descifrar o interpretar lo que es el territorio para una población, desde su forma de entenderlo y llevarlo a la práctica, implica hablar de cosmovisiones, es decir, la representación de un precepto de ideas que implica el entendimiento de sus saberes, tradiciones, costumbres, y que en algunos

²¹ El desarrollo de este subcapítulo es parte de lo trabajado en campo con la población, así como también han sido participes dos pobladores el Prof. Domingo Ramos del Taller de Tradición Oral de Tzinacapan, y el Sr. Juan Arroyo de Cuauhtamazaco, quienes han sido los guías que me han llevado a conocer la cosmovisión a partir de la lengua.

casos tiene una implicación material y tangible sobre una práctica sociocultural y socioespacial que puede ser observada en el territorio.

Este planteamiento teórico, parte desde los saberes de la comunidad *Maseual*²², como un aproximamiento a lo que en su cosmovisión se entiende por territorio. Es a partir de este concepto que parto hacia otros pensamientos teóricos, para poder retroalimentarlo y generar este planteamiento conceptual y teórico.

Esta dialéctica se estructura entre las tensiones que existen sobre lo que se entiende por territorio y sus acciones prácticas en el mismo (territorios vs. saberes), así como de la reproducción territorial a partir de las acciones sociales.

¿Cómo leer la cosmovisión de una otredad sobre lo que implica el territorio?

¿De qué manera se piensa el territorio desde la cosmovisión *Maseual*?

Rogero Haesbaert (2013), dice: “No hay manera de definir al individuo, al grupo, a la comunidad, a la sociedad sin insertarlos en un determinado contexto geográfico territorial” (2004:20).

Cómo tal, la palabra “territorio” no existe en la lengua náhuatl, y de hecho puedo asegurar que en ninguna lengua de poblaciones originarias exista un vocablo para hacer referencia al mismo, por lo que, cuando se trabaja dicha categoría de análisis desde los “usos, costumbres y saberes” de poblaciones originarias, pareciera que es muy común, no llegar a un mutuo acuerdo cuando algo no está definido como tal para ambas partes.

Por ejemplo, en los “ordenamientos territoriales”, que parten desde un “orden jurídico”, es decir de una norma, que se transformará en una ley o un reglamento, el territorio es visto desde orden espacial, que muchas veces implica una perspectiva de transformación económica de aprovechamiento de este, o ya sea para su ocupación de vivienda, de cultivos, de contención, de producción, o de reserva ecológica, etc. Por tal motivo, el Estado otorga al territorio de características que pueden ser aprovechables desde cierta visión, pero que transgrede lo que espacialmente se puede entender para otros grupos sociales y culturales. Más adelante esbozare las disputas y tensiones a las que se llegan, cuando se confrontan dos o más (cosmo)visiones.

Siguiendo esta línea de explicación, comprender el territorio desde la perspectiva de una población originaria, y para los fines de esta investigación, valdría la pena comentar que hay tres

²² La comunidad *Maseual* son los pobladores originarios, comúnmente llamados “indios” o “nahuas”. Lo *Maseual* es la reivindicación de un origen y de un pueblo, que tiene un reconocimiento y una connotación diferente al de indígena, y que más bien implica ser originario.

cosmovisiones —que por así decirlo—, chocan, y a la vez colapsan. Por un lado, lo que el Estado piensa en un orden jurídico; lo Académico que, desde la disertación de teorías y métodos, se puede discutir o argumentar; y por último lo que la población piensa sobre el espacio-territorio en el que vive, habita, lo ocupa, se apropia, lo experimenta. Tres visiones, que podrían ser similares, pero que en realidad hay puntos en los cuales se puede concordar, o pueden ser muy diferentes entre sí.

En el mundo *Náhuat* de la Sierra Norte de Puebla (SNP), donde se encuentra la población *Maseual*, para comprender lo que espacio y territorio, son en categorías de análisis geográfico, es muy importante conocer la lengua, entenderla y comprender los significados-significantes — así como sus imaginarios—, que se tiene para una población.

Partiendo de esto, el primer problema representa, que Espacio y Territorio, no existen en la lengua, no hay una palabra para definir las, sino más bien hay constructos semánticos que denotan un significado y significante, reflejado muchas veces en las acciones prácticas que hay en el territorio.

Esta significación del territorio, parte más de las acciones que hay en éste, es decir, de la territorialidad, por la que Haesbaert (2004), hace alusión al referir que cualquier persona no es nadie, sino se le comprende desde el contexto en el que está inmerso, y ese es el territorio. Es en esta significación —disculparán la redundancia—, que para la población *Maseual*, la práctica de una actividad implica una denominación diferente, a lo que en el castellano puede ser una ocupación u oficio. En cuestiones de orden etimológico, el náhuatl y el castellano, tienen un orden diferente.

En Náhuat *Tal* es *Tierra*, aunque también es sinónimo de *Terreno*, dependiendo de cómo se use semánticamente. El *Taltikpak-Talmanik* (*Tal-Tierra*, *Tikpac-por encima*), implica una acción práctica de *orden espacial*, pero también de un *orden* relacionado hacia un trabajo o una ocupación. Por ende, cuando se relacionan dos vocablos nahuas como *Tajpianik* (*Tajpia-Cuida/Vigila*, *nij* sufijo de acción) y se le relaciona con el *Taltikpak* y se construye el oficio de *Taltikpak Tajpianik*, que tiene el significado de “Cuidandero o Guardián del Territorio”. Por ende, este entendimiento, en cuanto a un orden semántico, va relacionado con un orden cosmogónico y espacial, que construye una categoría de análisis que es el “etno-territorio”, es decir, un espacio geográfico con una carga identitaria, de ocupación/apropiación y una comprensión distinta del espacio.

En esta dualidad entre el *Taltikpak* y el *Talmanik*, es importante hacer un paréntesis, aunque las dos palabras en “*caxtillancopa*-español” podrían significar lo mismo, es decir “sobre la tierra”, la diferencia radica en un significado-significante metafórico, el *taltikpak* es “vida sobre la superficie de la tierra”, lo cual significa todas las acciones de territorialización que se desarrollan sobre dicha superficie; mientras que el *talmanik* que también es “superficie” pero nos denota la “extensión de la tierra”, que da como significado, la consideración a partir de los lugares, sean estos sagrados o no.²³

Cualquier palabra que tenga de prefijo y sustantivo *Tal* (tierra), implica una acción sobre el territorio, se podría expresar que es una territorialización; a manera de ejemplo en el caso de la derivación de *Guardián* o *Custodio*, la forma en que se articulan los oficios en el territorio se da a partir de ese vínculo semántico entre las partes del todo (Ver tabla 3).

Prefijo	Acción
<p><i>Tajpia</i> Cuida, vigila las cosas</p>	<i>Tajpixkej</i> Cuidador
	<i>Tajpialis</i> Cuidar
	<i>Tajpianij</i> Cuidanderos, custodios o guardianes
	<i>Tajpixtok</i> Está cuidando o está vigilando.

Tabla 3. Derivaciones del vocablo Tajpia |
Elaboración propia con la ayuda del Sr. Juan Arroyo (Cauhtamazaco).

En el caso del castellano, es muy común hacer referencia a un oficio o trabajo, sin la necesidad de utilizar un vocablo (prefijo) que implique una acción en el territorio, por ende, cuando se hace referencia al agricultor, más allá de la etimología del prefijo y sufijo, asumimos que este oficio implica una acción en un terreno; así mismo cuando se habla de campesino, aun cuando en su raíz, hay un sinónimo al mismo, el cual es el campo (Campo viene del Latín *Campus*, que significa terreno plano). Pero la palabra campesino no conlleva a otro significante, se entiende como la persona que realiza trabajos en el campo. En el caso, de la lengua náhuat, muchas de las acciones en el espacio geográfico territorial, y sumado a lo que he venido desarrollando en

²³ Zamora Islas, Eliseo (2017): *Diccionario Maseualtajtōl de la Sierra Nororiental del Estado de Puebla: Totaltikpak ltekipanolis*. Edit. Telesecundaria Tesijtsilin, Puebla, p. 96. s/ISBN

los últimos párrafos, el vocablo *Tal* (que significa *Terrero* o *Tierra*), cuando se asocia a una acción conlleva a un significado mucho más amplio del que en el castellano se pudiese explicar (Ver tabla 4).

Prefijo	Acción / Metáforas
Tal Terreno o Tierra	Taltikpak Sobre la Tierra
	Talchipaua Limpia la tierra
	Talichkua Escarba la tierra
	Talijtik Bajo la tierra
	Talix Rostro de tierra
	Talixnesi Amanece y su contraparte Talixtayoua Oscurece ²⁴
	Talpanxajkaltsin Casa pequeña de zacate que se ubica en un espacio territorial
	Existen alrededor de otras 60 palabras que usan el prefijo Tal , para hacer referencia a este vínculo con la tierra y el terreno.

Tabla 4. Derivaciones del Vocablo Tal.
Elaboración propia con ayuda del Sr. Juan Arroyo (Cauhtamazaco)

Comprendiendo la complejidad con la que se estructura la lengua náhuat y la cosmovisión de la población *Maseual* en la SNP, y en particular en San Andrés Tzicuilan y San Miguel Tzinacapan, pertenecientes al municipio de Cuetzalan del Progreso, donde están asentados los casos de estudio. Hablar del territorio como tal, no es una cuestión sencilla, ya que se debe de estructurar el discurso y el diálogo a partir de las acciones que hay en este con los pobladores que saben de la temática, por un lado, personas adultas de la tercera edad, los *Ueyitat-Abuelo* y *Ueyinan-Abuela*; así como los *Tapajtiani-Curanderos*, los *Tanaualuikej-Brujos*, o estudiosos del tema oral como el Taller de Tradición Oral de Tzinacapan o el Taller de Saberes y Tradiciones de Cauhtamazaco.

Debido a la multiplicidad de acciones que hay sobre la tierra, tratar de definir el *Taltikpak-Talmanik*, sería casi imposible, debido a que, a diferencia de la lengua castellana (*kaxtillataktoli*),

²⁴ En el caso de estos dos vocablos es muy interesante el uso del prefijo "Tal", ya que, sin el uso de esta palabra, no habría relación al decir "hay luz" o "ya no la hay", como todo se da en un terreno, es decir es un espacio geográfico que es el territorio, estas dos palabras tienen una connotación muy interesante que sin la referencia a la tierra/terreno, sería difícil de comprender.

y pensando que el territorio es multiescalar, pues en el caso del vocablo *nahuat*, también lo es a partir de las acciones productivas, no productivas, y de los significados que hay sobre la tierra.

Si usted, querido lector ha llegado hasta aquí, comprenderá que este territorio con una identidad *Maseual*, comprende muchos significados, significantes y metáforas, a partir de la lengua, y el problema radica cuando este se traduce al castellano, debido a que pierde esta diversidad.

Aunado al *Taltikpak-Talmanik*, tenemos el *Talokan*²⁵ traducido en algunas ocasiones como “una ubicación no determinada de la tierra”. El *Taltikpak-Talmanik* es parte del *Talokan*, no se pueden disociar o separar en la cosmovisión *Nahuat* (y tampoco en el Náhuatl). La etimología del *Talokan* es más compleja que el de *Taltikpak-Talmanik* (Ver tabla 5).

Palabra	Significados/Metáforas
<i>Talokan</i> “un lugar en la tierra” “morada en la tierra”	<i>Ta</i> sustancia, vida, existencia, coexistencia, preexistencia, subsistencia, presencia, preexistencia, conservar, residir, quedarse, habitarse, ubicarse, verse, contase, obrar, florecer, haber, hallarse, estar, existir, actividad, ocupación, quehacer, acción, estado, entidad, vivir.
	<i>Lo</i> redondo, cilíndrico, esférico, torneado, ovalado, círculo, boludo, chipote, globo, grano
	<i>Ka</i> morar y salir, casa, hogar, morada, techo, vivienda, nido, refugio, residencia, cobijo, albergue, rincón, habitación, adentro, fondo, entraña, íntimo, oculto, secreto, cubierta, resguardo, forro, encubierto

Tabla 5. Significados y significantes de la palabra *Talokan*.
Elaboración propia con ayuda del Sr. Juan Arroyo (Cuauhtamazaco)

En el *Talokan*, viven los *Talokankauj* “seres de la tierra”, o también conocidos como los *Talokankayomej* (*Tal*-Tierra, *Kan*-Lugar, *Kayomej*-Seres), y estos seres que no son dioses (*Ejekatajpiyanij-Yeyekatajpiyanij* guardianes del mal aire; *Tichiuanimej* creadores del fuego; *Achiuanimej* hacedores de las aguas; *Totalokantatajuan* nuestros padres del *Talokankauj*; y los *Taltikpak Tajpianij* guardianes del territorio), sino son entidades que forman parte del

²⁵ En el caso de la lengua Nahuat que se habla y se transmite de manera escrita en la Sierra Norte de Puebla, existe una diferencia fundamental entre las variaciones lingüísticas que hay en el Centro país, debido a que muchas veces la raíz “TL”, se sustituye por solo una “T”, y en cuando es la terminar la palabra se sustituye por “j”, aunque ésta es muda en su pronunciación, y es más un elongación de la vocal, p.ej. *koyometl* en Nahuatl del Centro del País, y *Koyomej* en Nahuat de la Sierra Norte de Puebla.

imaginario de la población *Maseual*, con características místicas, mágicas y en algunas ocasiones en un sincretismo religioso con el catolicismo, hacen que el territorio y el espacio geográfico sea un contenedor de experiencias e interpretaciones a partir de los que conocen por medio de la tradición oral las costumbres, y por otro lado, los que son intermediarios entre los *Maseaulmej*-indígenas, y estos seres, tal como los curanderos o brujos.²⁶

Investigadores de la talla de Enrique Florescano, Alfredo López Austin, Michel Duquesnoy, Pierre Beaucage, Beatriz Bonfil, María Elena Aramoni y otros coinciden que el *Talokan* es un concepto importante para comprender la cosmovisión de los *Maseualmej*. El *Talokan*, aun cuando se podría traducir a “un lugar en la tierra”, es lo que vendría siendo el espacio que rodea al todo, es decir forma parte del cielo, de la tierra y del inframundo, y esto es parte de la bóveda espacial conocida como el universo *maseual*, es decir el *Semanauak* (*Sen*-Todo/enteramente, *at*-Agua, y *nauak*-junto/cerca: “la tierra el agua y el cielo en todo junto”).

“La noción de espacio suele remitir a algo vacío, en el sentido de algo que puede ser llenado. Pensamos inapropiada la comprensión de *Talokan* a partir de este enfoque. José Palacios recuerda acertadamente que *el espacio no existe por sí solo... Es más bien condición de existencia de lo real. Es dimensión de las cosas y procesos que se dan en el mundo material*” (Duquesnoy, 2016:1).²⁷

El *Talokan* como categoría de análisis geográfico es dos cosas a la vez, por un lado, una entidad con una definición y un espacio que lo define, y por otro es una entelequia no en el sentido de que sea algo fuera de la realidad, sino que se da por hecho su existencia, y se plasma en la morfología del territorio. Montes, barrancas, ríos, arroyuelos, arroyos, manantiales, cuevas, y demás forman parte de este. En este caso, el *Talokan* podría decirse que es un lugar, no tanto por tener una ubicación y sentido, sino que es un todo existente en el *Semanauak taltikpak*, es decir el universo en la tierra.

El lugar como una categoría de análisis geográfico reaparece en la escena del discurso en el último cuarto del siglo XX, no sólo en la geografía, se da un giro conceptual y teórico sobre lo que significa, sino que también desde otros campos como la sociología, la antropología y el urbanismo dieron cuenta de esta revolución en la especificidad de lo que el concepto engloba.

²⁶ Considero que no es relevante entrar a la discusión sobre las acciones que tienen los brujos y curanderos en este apartado, aunque en otros capítulos se abordara dichas actividades.

²⁷ Palacios, Juan José (1993): “El concepto de región, sobre la noción de espacio”, en Ávila Sánchez, H. (comp.): Lecturas de análisis regional en México y América Latina. Universidad de Chapingo, México.

Blanca Ramírez Velázquez y Liliana López Levi argumentan que:

“El lugar, entonces, reapareció en escena como categoría analítica a partir de su significado para una comunidad específica. El enfoque humanista incorporó la esfera subjetiva y, por ende, recuperó la dimensión cultural... El lugar se conceptualizó como ámbito de articulaciones de las percepciones sociales y de las formas de habitar... se convirtió en la localización prevista de sentido” (2016:164).

Por lo tanto, el *Talokan*, según la descripción que da Duquesnoy (2016), conlleva un sentido de lugar, debido a que tiene un significado y significante en su configuración mitológica, en donde lo simbólico es un aspecto muy importante.

A este respecto, Víctor Turner en su obra celebre *La Selva de los Símbolos* (1980), dice:

“La naturaleza esencial de los símbolos dominantes como de las constelaciones de los símbolos instrumentales es dinámica. Un análisis estático aquí presupondría un cadáver y, como dice Jung, *los símbolos están vivos*. Están vivos sólo en la medida en que están preñados de significado para los hombres y las mujeres que interactúan observando, transgrediendo y manipulando para sus fines privados las normas y los valores que expresan los símbolos.” (*ibid.* 49).

He aquí, un punto importante a esbozar, desde esta perspectiva simbólica, en dónde el territorio y el lugar coinciden en un punto cosmogónico a partir de las experiencias simbólicas de los que interactúan en dicho espacio. Uno de los autores, que desde la geografía ha trabajado este punto es Yi-Fu Tuan (2007), el cual dice que:

“El lugar tiene dos significados: el de posición en la sociedad entendida a partir de los usos y significados simbólicos que se obtienen de localizaciones específicas, y el de localización espacial que se origina con el vivir en y con su asociación en el espacio... el lugar tiene un espíritu y personales que se manifiestan por las expresiones de carga emocional adquiridas por su localización o por su función de nodo.” (*ibid.* 223).

Contemplando estas significaciones que tiene el concepto de lugar, es importante señalar la estratificación que se tiene del universo *nahuat*, dividido en tres órdenes: *iluikak*-cielo,

Taltikpak-talmanik-tierra, y **talokan**-inframundo (Ver imagen 2). Este tipo simbolización viene desde época prehispánica. Y cuando se divide todo el universo, es que se comprende que **Taltikpak-talmanik** y **Talokan** comparten un lugar en el cosmos y en el espacio, y dentro de esta espacialidad está el agua, los fenómenos atmosféricos como el viento y la lluvia, la vegetación, los animales, etc.



Imagen 2. El Universo Nahuatl y los órdenes que representa.
Referencia: Zamora Islas, Eliseo (2014): Diccionario Maseualtaito!. Sertull,
México, Puebla. Págs.150. s/ISBN

Querer definir el Territorio o darle una categoría de Lugar al **Taltikpak-talmanik** y al **Talokan**, puede que sólo sea en la metáfora de lo que significa para los que son **Maseual**. Michel Duquesnoy dice al respecto:

“**Talokan** no es un lugar, una sustancia, una persona o una individualidad. Tampoco es una divinidad o deidad. Es el nodo que une lo visible a lo no-visible, lo ordinario a lo no-ordinario, lo material a lo espiritual, lo temporal a lo intemporal, lo humano a lo extrahumano, lo cotidiano y usual a lo maravilloso. Indudablemente es un mundo-otro, a la vez similar y diferente a este mundo, nuestro mundo” (*ibid.* 7).

Por lo tanto, los conceptos del Universo *Nahuat* (*Semanauak*, *Taltipak-Talmanik*), que conforman la cosmovisión de un gran conglomerado lingüístico poblacional en la SNP, contemplan al *Taltipak-Talmanik* como una partícula en el *Talokan*, y viceversa (Ver imagen 3).

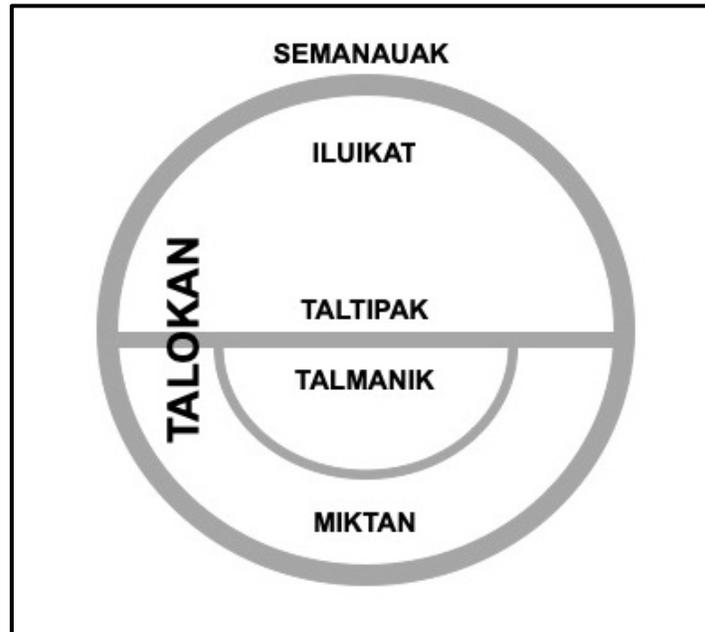


Imagen 3. El Universo Nahuat de los Maseualmej en la Sierra Norte de Puebla, Pue., Mx | Referencia: Elaboración propia.

Mucho también depende de con quien uno hable para deducir estas referencias espaciales y territoriales, mientras los Abuelos y las Abuelas (*Ueyitat*, *Ueyinan*), se refieren a la tradición oral como parte de su herencia, un poco refiriéndose a la memoria o historia colectiva, también los chamanes o brujos tienen una interpretación sobre cómo se estructura este universo, y pasa lo mismo con los que lo han abordado desde la oralidad y el rescate de esta tradición oral.²⁸ Queda claro también, que entre estos dos conceptos, existe un sinnúmero de significados y significantes, así como de simbolizaciones, que en algunos casos se puede llevar a cabo a partir de procesos rituales, fiestas, danzas, etc. Cabe mencionar que, en algunos casos, hay

²⁸ El Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, tiene sus orígenes en el trabajo de dos antropólogos María Eugenia Sánchez y Alfonso Reynoso Rábago, que en conjunto con 10 jóvenes *maseual* (*nahuas*) y tres *koyomej* (mestizos), que en conjunto con el antropólogo Pierre Beaucage comenzaron desde San Miguel Tzinacapan un rescate de la historia oral de la comunidad. Beaucage, Pierre (2012): *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. IIA-UNAM, Plaza y Valdés Editores, México, págs. 327

diferencias entre curanderos y sanadores entre los dos estudios de caso, es muy común la rivalidad entre uno y otro.

Aunque en esta parte he abordado la cosmovisión desde la población *Maseual*, cómo es que estos conceptos y constructos, se pueden unir con otros, o generar tensiones o conflictos en su forma de hilar redes de conocimiento que partan desde estos saberes.

En realidad, es muy difícil en las ciencias sociales que se recurra a conocer este tipo de orígenes, estamos más impregnados por lo que Occidente genera y hace, que pocas veces volteamos a estudiar desde su experiencia ciertos aspectos de la cultura. Es más común que, con otros ojos, se llegue a analizar, describir, e interpretar los procesos socioculturales, socioespaciales, territoriales, ambientales-ecológicos, y demás de este tipo de sociedades.²⁹

Es claro que también, existen más puntos de ruptura y de conflicto entre los saberes occidentales (o en la educación que se basa muchas veces en este tipo de saberes), en donde la mayor parte del conocimiento científico está asentada, pero la cosmovisión académica debería de contemplar ambas partes, para que sea una forma de preservarlas, y también de estudiarlas.

En este punto de mi argumentación, y hablando de la cosmovisión académica, quiero sacar a colación el término “lugar”, ya que, en la trayectoria de diversas ciencias sociales, como la antropología, sociología, geografía, trabajo social, política es muy común hablar de este, muchas veces sin comprender la polisemia a la que cada campo científico le interesa.

A finales de los años 80, el término “lugar” paso por una reinterpretación de su denominación y de las diferentes formas que se pueden encontrar en el espacio, esencialmente en las ciudades. Marc Augé (1993), celebre por su libro “Los No-Lugares: Espacios del anonimato”, daba diversos ejemplos de cómo algunos espacios de infraestructura urbana terminaban siendo no-apropiables o no-ocupados por los habitantes de una ciudad, haciendo estos espacios se tornasen en lugares sin historia o que algún colectivo de la urbe los reivindicara. Muchos investigadores sociales, han utilizado el concepto de “no-lugar” para inclusive diferenciar los espacios que para algunos colectivos poblaciones les resultan no adecuados o con cierta extrañeza. Tiempo después, en la primera década del nuevo milenio, Augé en su libro “El Metro revisitado”³⁰, reflexionaba sobre el término acuñado 20 años atrás, y aclaraba que se había dado cuenta que muchos de esos “no-lugares”, con el paso del tiempo se ha transformado, y que más

²⁹ En los antecedentes temáticos de esta investigación, esbozaba el caso del Luque A., Diana y Robles T., Antonio (2006): Naturaleza, saberes y territorios Comcáac (Seris): Diversidad cultural y sustentabilidad ambiental. En donde a partir del ecologismo social se hace toda una interpretación de los saberes, usos y costumbres de la Comunidad Serí en Sonora.

³⁰ Augé, Marc (2010): El metro revisitado. El viajero subterráneo veinte años después. Edit. Paidós, Barcelona, p. 109. ISBN-978-84-493-2342-3

bien depende de la lectura que cada uno tenga de los mismos, así como de los colectivos comunitarios que se los apropian u ocupan, y que a su vez reivindican.

Dicho lo anterior, y contemplando el panorama de lo que implica un lugar, a partir de su significación sociocultural, es importante mencionar lo que en la cosmovisión *nahuatl* se entiende por lugar, haciendo un paréntesis en una triple connotación, por un lado los lugares habituales en una casa (*Kali, Chanti*), como son la cocina, los espacios de dormir, de trabajo de artesanía, el altar; por otro lado los lugares visibles en el territorio, como los cerros, los ríos, las cañadas, los valles, y por último los lugares que son considerados como sagrados.

Habría que contemplar también el territorio de la lengua, de lo que se habla, de lo que se dice y lo que se entiende y comprende. La lengua como una forma expresión oral, da territorio y territorializa a partir de las experiencias y de las percepciones.

Las lógicas estatales (cosmovisiones) muchas veces tienden a organizar el espacio/territorio de manera distinta.

Existe una organización del espacio original desde la población que lo ocupa y se apropia del territorio. El territorio dota de identidad, que a la vez éste se reivindica a partir de la lengua, y por ende de la denominación de los lugares. Esta denominación simbólica y toponímica trae consigo un grado de percepción, que depende de la experiencia que cada uno tenga en dicho espacio.

Bien dice Alicia Barrabas que:

“Cuando en el espacio se inscriben a través del tiempo usos tradicionales, costumbre, memorias, rituales y formas diversas de organización social, se va constituyendo como territorio para ese grupo, esto es; un espacio histórico propio conformado por diversos paisajes significativos y bordeado por fronteras que los separan de grupos vecinos... Territorio alude a un espacio nombrado (toponimia) y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido mnemónico y emocional.” (Barrabas, 2010:17).

Tal como dice Barrabas, la experiencia de la territorialidad se vive a partir del lugar, y es en éste, donde de forma individual o colectiva, las comunidades o los grupos culturales han convivido conformando con el paso tiempo, una forma de particular de apropiarse del territorio, y conformar un cierto tipo de domesticación/adaptación. Esta conformación se da a partir de la vida cotidiana de los habitantes/pobladores sobre un espacio-territorio-lugar que se ha construido de manera simbólica desde hace mucho tiempo, antes de que existiesen los ordenamientos territoriales, tal como los conocemos en la actualidad.

Esta percepción espacio-territorial, contiene significados emotivos, que significan los lugares, con cierto tipo de denominación. Estos territorios, contienen un alto contenido etnolingüístico, a lo que Alicia Barrabas denomina como “etnoterritorio”.

Por su lado David Harvey dice:

“Los mundos del mito, de la religión, de la memoria colectiva y de la identidad regional o nacional son constructos espacio-tiempo que constituyen y se constituyen mediante la formación de lugares distintivos (capillas, lugares de culto, íconos en las historias, etcétera). Los lugares que expresan creencias distintivas, valores imaginarios y prácticas sociales e institucionales, han sido construidos desde hace mucho tiempo tanto material como discursivamente. El afán de perpetuar tales procesos de construcción de lugares continúa hasta hoy. Muchas instituciones tradicionales, como son la iglesia y la nación, dependen crucialmente de la existencia de toda una red de lugares simbólicos para asegurar su poder y expresar su significado social. Los lugares, como permanencias, se vuelven simbólicos y sugerentes de esos valores (como fama, autoridad, identidad y poder), constituidos mediante prácticas espaciotemporales” (Harvey, 2010: 39-40).

Desde la perspectiva del habitante *maseualmej* (indígena | *maseualsiuat*-mujer y *maseualtakat*-hombre), la generación de una territorialidad da por ende la creación de lugares que se representan a partir de los imaginarios y de la transmisión oral de los saberes y tradiciones vinculadas con las actividades de la vida cotidiana. Estas pueden verse modificadas o transformadas, a partir de fenómenos mundiales como la globalización, o por otros imaginarios que son producidos por la otredad (ya sean de origen de *maseual* o *koyomej*).

Esta condición de globalización, que genera una percepción de querer unificar pensamientos que son diferentes a los intereses de los pobladores *maseual* originarios, conlleva a una cohesión social como grupo cultural y etnolingüístico, el cual otorga al territorio una visión completamente diferente al establecido por parte del Estado, el cual concibe al mismo, bajo un orden de uso del suelo, de su aprovechamiento económico o salvaguarda ambiental, sin tomar en cuenta en muchas ocasiones la cosmovisión de los que ahí habitan y conviven con el territorio.

Es importante mencionar que, al hablar de las significaciones entre los territorios y los lugares, conllevan una parte de identidad, a la que se le llama los “etno”, por lo tanto, referirse a un “etnosignificado” va muy relacionado con la experiencia de habitar y convivir en un espacio, lo cual complementa al etnoterritorio, como una partícula importante en la relación de una comunidad con su entorno geográfico. Dentro del territorio, se circunscriben lugares que son etnosignificativos, y que contienen una carga simbólica sin igual. Por lo tanto, una característica indiscutible es que la vivencia de una cosmovisión —visto como una forma o estatus de regir la

vida, un orden espacial de cada comunidad—, se da siempre en un trinomio espacio/territorio/lugar, presente en una idiosincrasia y forma de entender ese espacio envolvente al que se le denomina territorio, a partir de la pertenencia a un grupo etno-sociocultural y/o etnolingüístico.

La territorialidad y por ende la territorialización se ejerce desde el componente de la lengua, ya que dota de identidad, Yásnaya Aguilar Gil, poeta y lingüista del pueblo *Ayuujk jä'äy* (Mixes), dice que:

“No hace falta reflexionar sobre la estructura de la lengua que empapa casi todas nuestras interacciones cotidianas y el discurso interno del pensamiento que no es necesario oralizar. No podemos elegir el sistema de signos particular con la que haremos estas tareas fundamentales, no es posible elegir cuál de todas las lenguas existentes vamos a aprender, desarrollar o adquirir (según su teoría de adquisición del lenguaje favorita). Sin embargo, cuando ya hemos adquirido una lengua no elegida, esta lengua llega a nosotros atravesada de hechos, implicaciones y comportamientos sociales más complejos que la gramática misma.”³¹

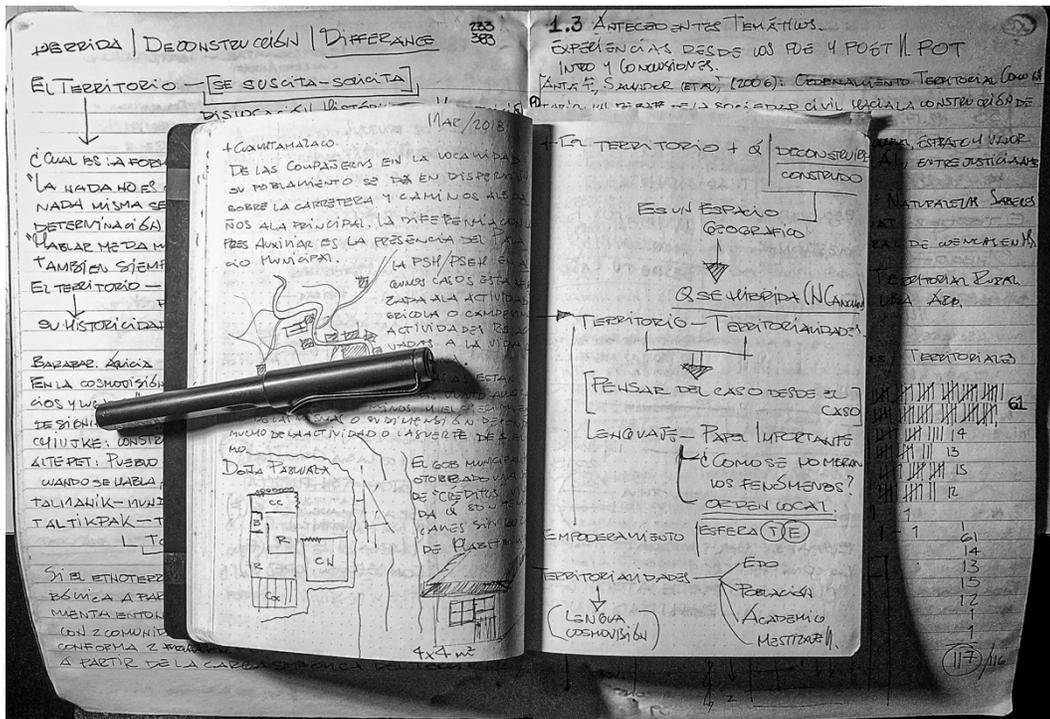
En esta tensión sobre el orden que debe de guardar el territorio, la lengua es un componente importante que dota de significados y significantes al contexto geográfico y territorial. Ejercer el dominio de un orden, desde una lengua, que no contempla las cosmovisiones, compromete una acción de poder y de conquista, sobre algo que puede ser visto como anormal o irregular, o que requiere de un cambio para entrar en este progreso. Los ordenamientos sean territoriales o ecológicos, llevan consigo esta característica de “desarrollo y progreso”, muchas veces sin comprender que estos mismos territorios ya tienen un orden implícito en la significación cultural de los pobladores que lo habitan, lo experimentan, lo viven y lo comunican.

³¹ Consulta realizada en el portal de la Revista Digital “Tierra Adentro” | <https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/lo-linguistico-es-politico-putsktuu-ja-putsk-jets-ja-tuu-2/> | Consultada en septiembre del 2018.



Del Tekit al Titajkuiloti: metodología.

33



Fotografía 9. Libreta de trabajo de campo.
 Archivo fotográfico D.R. ©Eduardo Torres Veytia 2019

“Existe una palabra náhuatl que corresponde más o menos a “trabajo”, *tekit*, pero que no cubre una realidad homogénea. La complejidad del campo semántico del “trabajo” se me reveló cuando, después de haber desayunado en la casa de los Osorio, contesté a la pregunta habitual ¿*Kanin tiyouj?* (“¿A dónde vas?”) por “*Nitekittiti*” (“Voy a trabajar”), refiriéndome a mi investigación. Me corrigieron en seguida: “*Titajkuiloti*” (“Vas a dibujar/escribir”), estar sentado frente a una máquina de escribir, eso “NO” era trabajar.”

Pierre Beaucage (2012:100).

3. Del Tekit al Titajkuiloti: metodología.

Cuando me encuentro frente a estudiantes, es muy común que les llegue a preguntar: “¿Y cuál es la receta del pastel?”, como si las tesis fueran unos deliciosos pasteles. Pero en realidad, hay que verlo como tal, no podemos hacer un pastel, sin considerar los ingredientes necesarios, el gramaje de estos, el tipo de molde, ¿se hará en horno de gas, de leña, de microondas? Si no se tiene una planeación o una idea de cómo llevar a cabo esta tarea, puede que nuestro pastel no se cosa lo suficiente, o simplemente no tenga un sabor favorable. Puede que para muchas y muchos colegas, el hecho de hacer un pastel o de comparar una tesis de investigación con estos, sea una completa tontería, pero la investigación es prácticamente similar, no podemos comenzar con las conclusiones, sin haber hecho la investigación. La metodología va aunada a las preguntas que se realizan al inicio, y esto da una pauta del camino a seguir, o de corregir errores en el camino. Por lo tanto, este capítulo, habla de los métodos y técnicas usadas en esta investigación.

3.1 Planteamiento metodológico.

Toda investigación muchas veces parte de supuestos, sobre cómo abordar una situación. Más allá de toda la planeación que todo esto conlleve, que se ajusten las técnicas y los materiales didácticos para la recolección de datos, siempre es común que ya en el trabajo de campo, se tengan que reajustar dichos materiales.

Como investigador social —por no poner una etiqueta identitaria de antropólogo, sociólogo o geógrafo—, es muy común que uno aprende de los errores. Tampoco quiero decir con esto que uno tenga que partir del antirracionalismo, para después llegar a un “algo” como el anti-método. Pero, uno podría decir que hay que estar abierto a los errores que se presentan en el camino, para a partir de estos problemas que se presentan en el campo, poder resolver lo que uno anhela.

El territorio como tal —y todas sus acciones en el espacio-tiempo, territorialidad, reterritorialidad y territorialización—, tiene diversas lecturas e interpretaciones, a partir de las personas, sean maseualmej (hombre y mujeres indígenas), o Koyomej (forasteros, fuereños, e inclusive mestizos). No sólo se requiere de un marco epistemológico, sino también de base metodológicas que nos ayuden a comprender y entender, los diferentes significados de uno o varios procesos de apropiación/ocupación del espacio-territorio-lugar.

Para contextualizar el territorio-paisaje y los lugares, es importante señalar, tal como dicen Arreola y Saldívar:

“La construcción social del territorio no es excluyente de la individualidad, ni de la vida familiar, sino que parte del sistema de intereses no estructurados que tienen, de la percepción y concepción de necesidades y potencialidades para cubrirlas. Se construye cuando dichos propósitos se estructuran a partir de las propuestas valoradas por una colectividad, lo cual deriva en la generación de nociones dialógicas que funcionan como formas-contenido y acciones sociales.” (2017:27)

¿Cómo investigar *los saberes y tradiciones* de un grupo poblacional?

Más allá de tener las preguntas idóneas, lo más importante —considero yo—, es tener las respuestas correctas, de las personas más idóneas. Mucho del diálogo que se ha venido desarrollando con pobladores de ambas comunidades (*Tzinacapan* y *Tzicuilan-Cuauhtamazaco*), ha seguido un camino etnográfico-lingüístico-geográfico, es decir, conocer a partir de sus actividades socio-espaciales, económicas, productivas y de la cotidianeidad, relacionándolas con aspectos que tienen que ver con el manejo de la lengua, y la forma en que se nombran, se dicen, o se refieren a los lugares que conforman su territorio, en una experiencia que implica caminar a partir de sus costumbres y saberes, los cuáles se relacionan con su hábitat, y con su forma particular de habitar/ocupar/apropiarse del territorio.

El conocimiento de *los saberes y tradiciones* implica también el manejo simbólico de lo que implica la forma de ejercer una acción sobre el territorio, al hacer esto, implica la generación de una territorialidad, es decir, el espacio se dota de una práctica y por ende se simboliza. Por lo tanto, *los saberes* no sólo pueden aludir a una ideología en particular de la vida, sino también a los “usos y costumbres” que se tienen en el territorio, que significan y dotan de identidad a una población, ya sea por la significación de una actividad, o por la historia que se tiene de esa actividad sobre el territorio.

Alicia Barabas comenta al respecto de la significación:

“Cuando en el espacio se inscriben a través del tiempo usos tradicionales, costumbres, memoria, rituales y formas diversas de organización social, se va constituyendo como territorio para ese grupo, esto es; un espacio histórico propio conformado por diversos paisajes significativos y bordeado de fronteras que los separan de los grupos vecinos... Territorio alude a un espacio nombrado (toponimia) y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido mnemónico y emocional.” (2010:12)

Para la presente investigación, la metodología se dividió en tres momentos:

- a) Trabajo de gabinete, dedicado principalmente a recabar información teórica y práctica, del tema y subtema de investigación, dividido en tres grandes aspectos, lo territorial, lo lingüístico e histórico.
- b) Trabajo de archivo, dedicado principalmente a trabajar fuentes historiográficas sobre la Sierra Norte de Puebla, conociendo archivos de mapas, planos, monografías de la región, para después contrastarlos con la parte viva de esta investigación y que está ligada esencialmente con la tercera fase de trabajo.
- c) Trabajo de campo, dividido en tres fases principalmente: C1. Etnografías de las familias que pertenecen a la Cooperativa de Mujeres de las dos comunidades (Ver cédulas en el Anexo 1); C2. Historias a profundidad de dos casos por comunidad para indagar cuestiones de lo socioespacial y socio-territorial (Ver cédulas en el Anexo 2); y, por último, C3. Los recorridos en cada una de las Juntas Auxiliares para conocer (como Koyomej-forastero), y para que los Maseual (originarios) re-reconozcan su territorio y sus lugares dentro de la comunidad, para darles un significante.

Es importante señalar que hubo dos decisiones metodológicas en los tres trabajos antes señalados, por un lado, la búsqueda de lo geográfico, es decir de la representación espacio-territorio que principalmente estuvo basado en los recorridos con la población o con guías, además del trabajo en talleres de gestión participativa del territorio con el fin de conocer la toponimia del lugar. Los topónimos son una representación antropomórfica del paisaje, donde la topografía del lugar tiene un gran significado a partir de la evocación de las partes del cuerpo, así como “seres del territorio” que viven con una intencionalidad en particular, tal como: Los seres del fuego, los seres del río, los seres de la montaña, los seres de los lugares sagrados, etc.

Pierre Beaucage dice al respecto:

“Así, el “Corazón de la Montaña” (*Tepeyolot*) castiga de muerte a los que dinamitan las rocas para construir carreteras (o cavar minas) y el “Agua Bruja” (*Naualat*), en un punto del río Tozan, atrae y ahoga el caminante imprudente o miedoso. El territorio donde los *maseualmej* construyen sus casas, siembran, caminan, cazan o pescan es un terruño mágico, habitado por fuerzas sobrenaturales antropomorfas cuyo poder se hace sentir sobre los humanos.” (2017:5)

Es así como, con un mapa en mano de la región de Cuetzalan del Progreso, y con la ayuda de un incipiente Sistema de Información Geográfica (SIG), que fui armando, me lancé cual explorador de la *National Geographic* con todos los aditamentos posibles a recorrer y reconocer el territorio con los guías que, a cada paso, daban cuenta de los nombres, de los significados y de los lugares. Cada lugar ha sido georreferenciado, para poder situarlo en dicho SIG, y en un mapa colaborativo. En el caso de San Miguel Tzinacapan, muchos de esos toponimios ya habían sido levantados en los años 70 y 80 por el antropólogo canadiense Pierre Beaucage, pero aun así sirvió para comprobar si con el tiempo no se han modificado, o guardan una memoria histórica (Ver Imagen 4). A la par de este ejercicio con las mujeres y sus familias pertenecientes a la Cooperativa Maseual Siuamej Mosenyolchikauanij se realizó un taller para conocer si estos sitios eran los mismos, así como las historias, por lo que se fueron construyendo cartografías participativas y mapas mentales (imaginarios) sobre lo que es el territorio y los lugares. Pero en el caso de San Andrés Tzicuilan y sus comunidades, el trabajo implicó comenzar de cero, debido a que no hay levantamientos, por lo que así como en esta primer experiencia de “mochila al hombro”, con un “gps-garmin”³², y una “cámara fotográfica con GPS integrada”³³, salí de nueva cuenta a recorrer los confines de dicho espacio territorio, en primer lugar para generar un polígono de los límites espaciales-territoriales de lo que pertenece a San Andrés Tzicuilan —cuestión que se hizo de la misma manera en Tzinacapan, aun cuando ya existía el levantamiento de Beaucage, pero no se encontraba georreferenciado—, y se trabajó de igual manera con las mujeres y sus familias de la cooperativa, la diferencia radica en que cada comunidad al interior de Tzicuilan tiene sus límites geográficos, por lo que es parte de un rompecabezas que se va uniendo poco a poco (Ver Fotografía 10).

³² Garmin Modelo eTrex®3x | Sistema de Posicionamiento Global portátil de la marca comercial Garmin.

³³ Cámara portátil Nikon Modelo AW110 con GPS y Wi-Fi integrado.

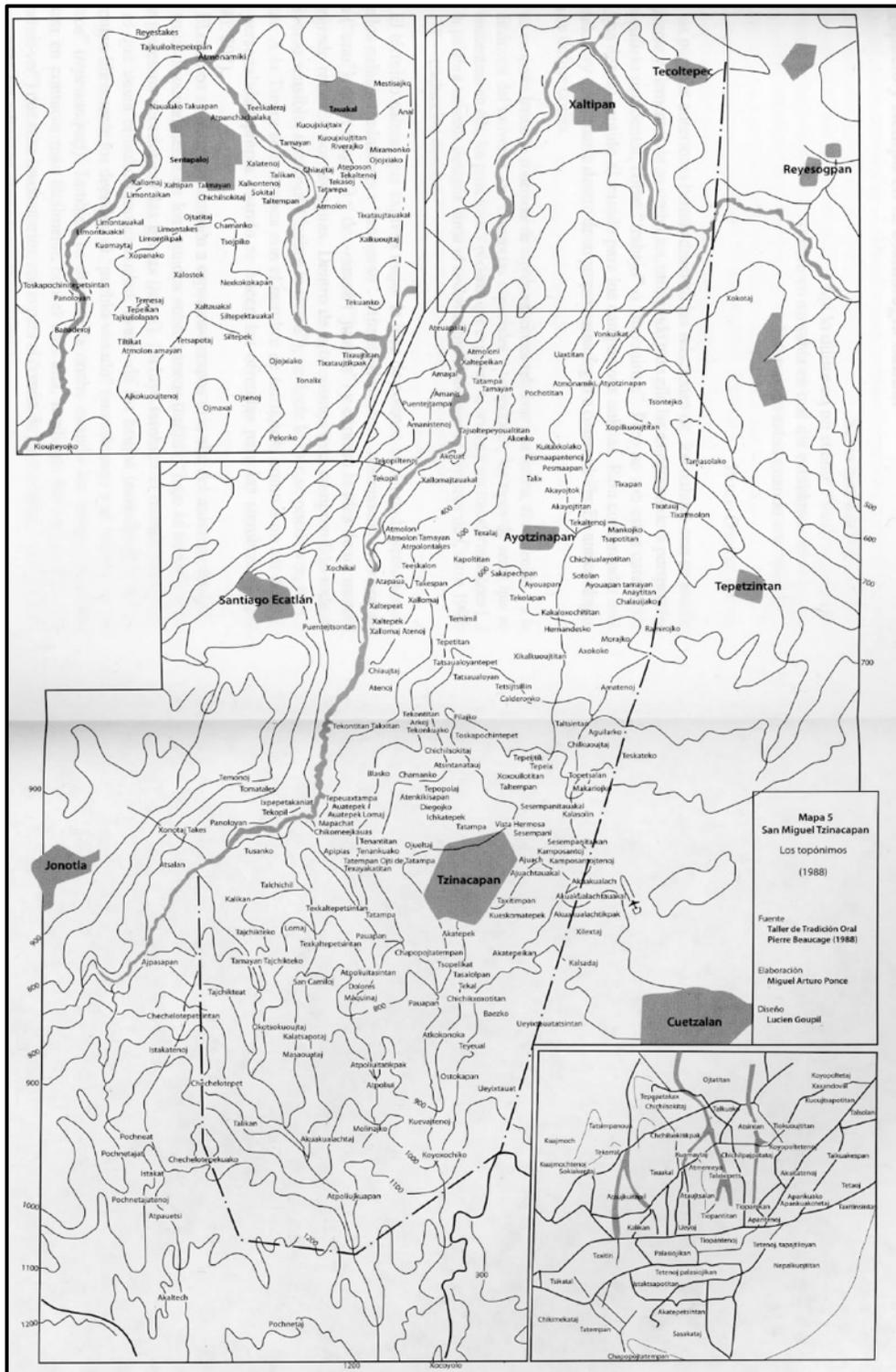


Imagen 4. Mapa de Toponimios en San Miguel Tzinacapan. Referencia: Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral (2012): Cuerpo, cosmos y medio ambiente: entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. IIA-UNAM, Plaza y Valdes Editores, págs. 325.



Fotografía 10. Trabajo de Campo con *Ueyinan* (abuelas) y *Ueyitat* (abuelos) sobre Mapas Mentales y Cartografía Participativa del Territorio. Referencia: Trabajo de Campo D.R. ©Eduardo Torres Veytia 2017.

Los lugares se construyen socio-espacialmente a partir de la experiencia de habitar el territorio, de ocuparlo y apropiárselo, es a partir de esto que se significa, y éste se estructura por las prácticas de sus habitantes. Así mismo los territorios y los lugares tienen dimensiones y escalas que son importantes de dimensionar a partir de la cosmovisión. Por este motivo, la segunda decisión dentro de la metodología fue que las etnografías deberían de considerar una serie de categorías culturales en primer lugar la preponderancia de la cosmovisión, la tradición oral (la lengua) expresada a partir de los relatos y las narrativas de sus habitantes, y los procesos rituales que son de mucha importancia tanto por el sincretismo que tienen, pero porque definen una parte importante de esta investigación, y es la categoría de la etnoterritorialidad simbólica.

Barabas dice que:

“Cada lugar del territorio “pertenece” a una entidad anímica intencionada y poderosa, reconocida como: Dueño del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo, entre otros; ante la cual las personas deben realizar rituales, ofrendas y sacrificios para aplacar sus estados de enojo provocados por la intervención irrespetuosa de los humanos en sus lugares, y propiciar su permiso y ayuda, lo que redundará en abundancia y salud. De lo contrario, envían enfermedades, calamidades y privan a ese pueblo del beneficio del agua y la fertilidad, que ellos

controlan. Así, el destino de la gente está ligado al modo de habitar, de cuidar y de hablar con los seres extrahumanos que pueblan el territorio.” (2010:13)

Recorrer el territorio y los lugares, es caminar en la toponimia y en la denominación que se le da al paisaje y a las actividades, por ende, caminar es hacer territorio, y recorrer los senderos de este, es reconocer los lugares que generan diversos tipos de apropiaciones.

3.2 El trabajo etnográfico: la participación como eje.

Todo trabajo etnográfico presenta una serie de reglas en el contexto de su realización, por lo que uno de los puntos fundamentales en su quehacer es la participación con las y los actores sociales del grupo con el cuál se esté conviviendo o analizando. Esta participación implica la idea de observar, ya sea desde la tribuna —como se diría coloquialmente—, o desde los actores mismos. Esto en etnografía se define, cómo *observar para participar o participar para observar*.

En muchas investigaciones realizadas desde las ciencias sociales, principalmente en la antropología de principios, hasta mediados del siglo XX, —y más bien desde que Malinowski en cierto sentido, generó un giro en torno a los estudios etnográficos, dando pie a la interacción con los actores a estudiar—, las investigaciones realizadas desde dicha disciplina se orientaron a estudiar a los actores sociales sólo desde la perspectiva de la observación, en dónde algunas ocasiones se participaba en el objeto de estudio, pero sin perder de vista, la no-interacción con dichos actores. Los actores sociales por estudiar (en algunos libros, se encontrarán denominados como “nativos”), sólo se analizaban desde una perspectiva muy positivista, en dónde el ideal de la observación debe ser neutra y externa, generando así una objetividad sobre lo que se está analizando (Holy, 1984).

Por lo tanto, la observación participativa conlleva dos actividades: la observación sistemática y la participación. La observación debe estar enfocada en las actividades que realizan los actores que la producen y en donde el que observa —o sea el investigador—, analiza detenidamente las acciones, para a su vez participar en una manera muy mesurada. Este tipo de observación, en los trabajos de campos es válida, pero en el trabajo etnográfico, el hecho de observar ha dado muchos giros, y la participación ha cobrado también importancia a partir del reconocimiento de las actividades que hacen los actores, y que a su vez el investigador, atestigua desde su propia experiencia de los acontecimientos.

“La *participación* pone el énfasis en la experiencia vivida por el investigador apuntando su objetivo a *estar adentro* de la sociedad estudiada. En el polo contrario, la observación ubicaría al investigador fuera de la sociedad, para realizar su descripción con un registro detallado de cuanto ve y escucha”. (Guber, 2011:53)

Algunas corrientes teóricas que se basan en la interpretación de los fenómenos socioespaciales y socioculturales, éstos no pueden estudiarse aisladamente de los grupos y/o comunidades que los producen, por lo que es importante estar inmersos en las actividades que ellos mismos generan. Por tal motivo, la participación es una herramienta básica en el ejercicio de investigación, ya que permite involucrarse con los actores que son los que tienen el conocimiento. Por lo tanto, observar para participar y participar para observar tienen sus pros y sus contras, al momento de generar resultados sobre lo que se investiga. Y el punto medio entre ambos ejercicios es la reflexividad crítica del investigador.

En los trabajos realizados en la Sierra Norte de Puebla, fuera de las dos comunidades de estudio (*Tzinacapan* y *Tzicuilan-Cuauhtamzaco*), la mayor parte de las veces, se realizó el ejercicio de observar para participar, es decir no tener un involucramiento directo y poder separar el objeto de estudio, de lo que uno está observando como puede ser una festividad.

En el caso de muchas de las festividades que se realizan en otros poblados del municipio de Cuetzalan, la participación con los actores primarios fue casi nula, en primera porque no existía un vínculo directo con ellos y ellas. Aun cuando fueran festividades en los poblados que tienen o tenían un vínculo con la Cooperativa de Mujeres. Como investigador, uno pasa simplemente a ser un observador más, pero que a la vez infiere sobre lo que está viendo, para después contraponerlo teóricamente, con lo que ha pasado en las otras comunidades.

La celebración de la Virgen del Carmen (15 y 16 de julio), en la comunidad de Yohaulixan, al norte de Cuetzalan. Comprender el acto de las dos procesiones que se realizan y del cambio de las mayordomías es un asunto simbólico muy importante, de quien deja el cargo, y lo transfiere, y como la deidad (en este caso la imagen de la Virgen del Carmen) se le atribuye un poder simbólico en los trayectos que se realizan en el poblado, y que en cada una de las paradas que se van haciendo en el trayecto que recorre desde la casa del nuevo mayordomo, hasta la iglesia, ve generando vínculos con los creyentes y devotos de la Virgen. La procesión comienza un día antes por la noche, en dónde principalmente esta la idea de la fiesta, la imagen sale de la casa de la mayordomía que transfiere el vínculo, y se recorre todo el pueblo, a diferencia de la que se realiza un día después, en dónde el recorrido es sólo al centro del poblado. Entender la despedida y bienvenida como dos actos que generan un vínculo espiritual entre los participantes, la imagen llega a la

iglesia después de recorrer la mayor parte del poblado, y va encabezada por las banderas y las imágenes, y al final van las danzas. El día 15 de julio por la noche se hace el baile en el pueblo, así como la quema de fuegos pirotécnicos. Al día siguiente el recorrido de la imagen es diferente, sale de la iglesia (su casa) para recorrer sólo la parte céntrica de Yohualixan, y se lleva a cabo una misa a su llegada. Danzantes y Voladores acompañan a la Virgen en el último trayecto, en una connotación de despedida. (Ver fotos 11, 12, y 13) (Relato de la festividad de la Virgen del Carmen, realizado el 15 y 16 de julio del 2016, en la Junta Auxiliar de Yohualixan, Cuetzalan. Trabajo de campo del autor).



Fotografía 11. La llegada de la imagen de la Virgen del Carmen, a la Iglesia de Yohualixan.
Referencia: Trabajo de campo del autor, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2016.



Fotografía 12. La imagen de la Virgen del Carmen *al interior* de la iglesia de Yohualixan.
Referencia: Trabajo de campo del autor, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2016.



Fotografía 13. La procesión de la imagen hacia la casa del mayordomo que recibe.
Referencia: Trabajo de campo del autor, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2016.

Varias de las investigaciones que se han realizado sobre la SNP, y en particular sobre la cultura de las comunidades, ha generado cierto recelo entre las y los pobladores, al grado de que, en varias de ellas, el diálogo no se establece principalmente por el hartazgo de que otros —koyomej, los de afuera—, vayan a la región y se lleven todas sus ideas y palabras, en un afán sustraer la información, y no devolver nada a cambio.

Las investigaciones que se hicieron implicaban tener un componente de participación e involucramiento con las habitantes de ambas comunidades estudiadas, para establecer una práctica de confianza entre ambas partes. Por tal motivo, los periodos de trabajo de campo se extendieron más de la cuenta, y así mismo la temporalidad de las visitas. Otro punto de partida de esta participación fue el llegar a las casas de las cooperativistas y poder quedarse en las mismas, con el fin de generar un lazo de mucho mayor convivencia. Es decir, pasar a ser un miembro más de la familia, y participar en el trabajo comunitario de la familia.

A veces es imposible estudiar a un grupo sin ser parte de él, ya sea por su elevada susceptibilidad, porque desempeña actividades ilegales o porque controla saberes esotéricos. Si el investigador no fuera aceptado explicitando sus propósitos, quizás deba optar por mimetizarse. (Gold, en Guber, 2011:66).

Al generarse entonces, un escenario de participación entre las cooperativistas, sus familias nucleares y extendidas, fue cuando imperó la necesidad de comenzar con estudiar la lengua Nahuatl, con la idea de poderme comunicar no sólo con las personas con las que estaba en contacto, sino con otras personas que tienen un vínculo con esas familias. Por lo que el aprendizaje de la lengua tiene un rol importante, porque el diálogo fluye, y genera confianza entre las partes.

Pierre Beaucage (2014), a quien considero como uno de los precursores de las investigaciones participativas entre pobladores y el investigador (en este caso un antropólogo), generó un mutuo acuerdo entre los pobladores de la comunidad de San Miguel Tzinacapan que pertenecían al Taller de Tradición Oral (que fue formado en 1979 por la iniciativa del maestro Alfonso Reynoso Rábago), para que las investigaciones que él desarrollaba se hicieran desde una perspectiva colaborativa. Con el afán de no generar malentendidos entre las partes, ya que, como toda comunidad y región indígena, el abuso de algunos investigadores —koyomej, extranjeros—, llevo a sustraer información, sin que la población tuviera una retroalimentación.

Así como Beaucage, estableció ese mutuo acuerdo, tal como lo planteo en el capítulo página 33, en agosto del 2016, siguiendo los mismos pasos, fue que en una asamblea de la cooperativa de mujeres de la Maseual Siuamej Mosenyolchikauanij, me presenté ante ellas, para

exponer mis ideas y el afán de mi investigación, y así mismo recibir retroalimentación de cómo desarrollarla, y el interés en particular que tenía en mente. Más allá de que mi presencia en la zona era de colaborar en la consultoría de proyectos en torno al ordenamiento ecológico que fue aprobado en Cuetzalan en el 2010. Y en consultoría que abarcan más el tema de lo espacial-arquitectónico, debido al vínculo profesional con el posgrado en arquitectura donde trabajo.

La necesidad imperante de aprender la lengua Nahuatl, fue una cuestión que dio un giro a la forma en que estaba investigando, así como al proceso mismo. El hecho de conocer las expresiones y de comprender los significados, conllevó a un conocimiento más pleno de la geografía humana y ritual de las comunidades con las cuáles establecía contacto. Pero con la dificultad de que la variante lingüística que aprendí es la que se habla en el altiplano central de México, que está muy vinculada con el náhuatl clásico que se habla en la Alcaldía de Milpa Alta, y aunque gramaticalmente se podría decir que no hay diferencias, en realidad sí las hay, de todas formas, fue un doble aprendizaje, que aún hoy en día no termina.

La metodología tuvo un cambio importante a la forma en la que habitualmente, uno está acostumbrado a trabajar, es decir, las cooperativistas, sus familias, y los actores secundarios que están alrededor de ellas, pasaron a ser interlocutores muy importantes en el proceso. Las encuestas, así como los trabajos de mapas mentales, dieron un giro importante cuando el núcleo familiar no sólo era entrevistada la jefa de familia, sino que se hacía participe a todo el núcleo, y se generaba un esquema de mayor participación. Lo mismo sucedió en dos de los talleres a los cuáles denominé de “gestión participativa del territorio” que se realizaron con las personas de edad avanzada de ambas comunidades.

3.3 El lenguaje del territorio: toponimia y saberes.

¿Se le puede dotar al territorio y al paisaje con un lenguaje?

En cuestiones cartográficas, cada forma en él tiene una representación, que al final tiene un significado dependiendo de la persona que lo lea. De la misma manera, el paisaje que observamos día a día tiene una representación heredada principalmente por la historia oral, y la lengua de cada comunidad. Así aprendemos a denominar al cerro con su nombre, al valle con otro, al río y a otras categorías. Pero en las comunidades indígenas y pueblos originarios, el territorio tiene un lenguaje heredado históricamente de mucho tiempo atrás, que está afianzado en la cosmovisión y en los saberes tradicionales de cada comunidad.

Es aquí donde entra en juego el término de toponimia, es decir, la referencia textual y verbal, así como el lazo afectivo y perceptual que dota a los lugares de un significado a partir de lo que las personas perciben (Tuan, 2007).

En el caso de esta investigación las comunidades Nahuat, a partir de su experiencia y percepción de dichos lugares en el territorio, tienen una forma particular de referirse al mismo, el cual conlleva un sistema toponímico, es decir de referencias que va relacionada con la visión del paisaje. Los accidentes topográficos, son culturalmente significativos, por lo que van vinculado con la percepción que se tiene del espacio-territorio, y que va muy relacionado con la historia de este territorio, su cosmovisión y sus tradiciones.

Algunas de estas denominaciones, tienen un lugar privilegiado sistemáticamente en la nomenclatura Nahuat, como *tepet* “cerro”, *at* “agua”, *tet* “piedra” y *tal* “tierra”. Se construye una toponimia añadiendo a uno de estos sustantivos de base prefijos, infijos y sufijos en función de las reglas de construcción de los nombres compuestos. Los prefijos pueden ser sustantivos sencillos y referirse al mundo vegetal, animal o mineral, o ser simplemente adjetivos: *Tepejxiikan* “atrás del cerro”, *Tepekonet* “cerro pequeño”, *Tepetsalan* “en medio de los cerros”, *Tepexochit* “flor que se da entre los cerros”, *Tetaj* “lugar con mucha piedra o pedregoso”, *Tétsalan* “entre las piedras”, *Kiouat* “agua de lluvia”, *Atsin* “Agüita”, *Tixat* “Agua de masa”, *Sintal* “tierra para sembrar maíz”, *Tiltiktal* “Tierra negra”, *Talxipets* “terreno sin yerbas”, por citar algunos ejemplos.

Clifford Geertz dice que:

“la cultura representa, fundamentalmente, aquellos procesos simbólicos que organizan la vida en sociedad que denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas, por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y sus actitudes frente a la vida”. (2005:88).

3.4 Cultura y territorialidad.

Hablar de cultura, puede traer significados completamente distintos para quien lo lea, mucho de esto depende del contexto profesional en el que estamos inmersos. Pero en el contexto de las comunidades indígenas, es importante desarrollarlo para no entrar en confusiones, más cuando el propio término “cultura” puede tener un sin fin de significados, los cuáles inclusive pueden ser contrarios a las prácticas sociales que desarrollan las y los individuos de una comunidad.

Las comunidades indígenas en nuestro país representan en muchos de los casos, una otredad y una diferencia, cuestión que en varias ocasiones los gobiernos han intentado integrar o incorporarlas a lo que se conoce como “desarrollo” o “progreso”, pero en varios episodios, se da una marcada explotación y discriminación. Pareciera que la colonización nunca hubiese terminado, ya que no se comprende el sentido de unidad que las comunidades tienen, así como de heterogeneidad, y que son rasgos importantes en el reconocimiento de su propia cultura, de sus saberes y tradiciones (López, 2015).

Ante esta individualidad que las comunidades indígenas tienen, es importante hacer una consideración a la forma en la que nos referimos a las mismas. En la comunidad académica, así como fuera de esta, existen diferentes formas de nombrarlos, desde el término *Indígena*, el cual se ha definido como “población originaria del territorio que habita cuyo establecimiento en el mismo precede al de otros pueblos”³⁴; hasta los términos ya en desuso como *Nativo* (ser de allí), *autóctono* (ser del lugar), y *aborigen* (el que vive en el lugar de origen), aunque no se deberían de usar, en muchos sectores de la población siguen prevaleciendo más en un sentido de menosprecio o de subyugación. El término *Indio* que hace referencia a la India, es la denominación que se hizo como referencia al territorio, al que supuestamente creían haber llegado los conquistadores en el siglo XV, es un término erróneo (Barabas, 2021), y que debido a la diversidad de nuestro lenguaje, tiene varias connotaciones negativas. A partir de la década de los años 70, hasta la década de los 90, muchas comunidades indígenas de nuestro país, y del continente lo utilizaron más como un referente de la lucha etnopolítica —como por ejemplo la lucha zapatista en los Altos de Chiapas; el movimiento Aymara en El Alto, Bolivia—, y eso generó un nuevo empoderamiento. En palabras de Guillermo Bonfil Batalla:

“La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial.” (1972:110).

Por lo tanto, dicha categoría suele aludir a situaciones de violencia en el lenguaje, y en la forma de referencia a la otredad, y en algunas ocasiones sin tener una pertenencia a una comunidad indígena.

³⁴ Organización Internacional del Trabajo (2014): Convenio No. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Oficina Regional de la Organización Internacional del Trabajo, Lima-Perú, 130 págs. ISBN 978-92-2-322580-3

Ante esta individualidad colectiva de cada grupo cultural o comunidad indígena, es importante hacer una consideración en la amplitud de nuestro lenguaje, y considerar el término de “pueblos originarios”, más en un proceso de descolonización, que también alude a la ancestralidad de dichos grupos en nuestro continente. Alicia Barabas afirma que:

“Es una denominación aplicada a los grupos humanos que fueron los pobladores iniciales de América antes de ser ocupada por pueblos foráneos en el siglo XVI. Nombra igualmente a los grupos humanos descendientes de los pueblos prehispánicos que han mantenido hasta el presente características sociales y culturales emparentadas con las de aquellos pueblos, entre ellas un idioma. Un pueblo originario está integrado por un conjunto de comunidades que comparten identidad, historia, territorio, cultura y organización social, aunque entre cada una de ellas suelen existir ciertas diferencias culturales y organizativas...” (Barabas, 2021:32)

Las comunidades indígenas o pueblos originarios construyen su cultura de manera individual o colectiva, a partir de categorías espaciotemporales, que denotan un recorrido por las diferentes etapas de su vida, y el modo en que se relacionan con la sociedad, adquiriendo una serie de símbolos, significados y significantes que les son dotados y después representados a partir de sus prácticas sociales en la vida cotidiana.

Pedro S. López Gómez dice que:

“La cultura emerge como un depósito heredado y asignado por la sociedad, en la que se va reproduciendo a través de la comunicación, el intercambio de la experiencia, la socialización, la tradición oral y empírica entre los individuos de una comunidad. Es construido y alimentado dentro del espacio simbólico, cosmogónico y ontológico, por lo que no es estática, sino dinámica, que sufre, constantemente varias transformaciones o cambios a través de la temporalidad y que logran preservar algunos de sus rasgos muy particulares para seguir siendo recreados y revitalizados.” (2015:14).

Por ende, la cultura, representa un universo de ideas que se intercambian entre cada uno de las y los individuos de un pueblo originario, y a su vez se va generando un dinamismo en donde se reinventa con el pasar los años. Es importante señalar que, en términos de reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas, es un tema que se ha trabajado desde finales de la década de los años 80, en el siglo XX, por parte del Organización Internacional del Trabajo, con el convenio 169. Y a partir del nuevo milenio, y desde el 2010 siguiendo de la mano a los objetivos para el desarrollo del milenio, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas

para los Derechos Humanos (ACNUDH), en su Declaración *sobre los derechos de los pueblos indígenas* (2013), en el capítulo 2, se refiere a la integridad cultural y derechos colectivos, y dice:

“Las culturas de los pueblos indígenas comprenden manifestaciones tangibles e intangibles de sus modos de vida, realizaciones y creatividad, y son una expresión de su libre determinación y de sus relaciones espirituales y físicas con sus tierras, territorios y recursos. La cultura indígena es un concepto holístico basado en valores materiales y espirituales comunes, e incluye manifestaciones distintivas en el idioma, la espiritualidad, la composición del grupo, las artes, la literatura, los conocimientos tradicionales, las costumbres, los ritos, las ceremonias, los métodos de producción, los festejos, la música, los deportes y juegos tradicionales, el comportamiento los hábitos, las herramientas, la vivienda, las prendas de vestir, las actividades económicas, la moral, los sistemas de valor, las cosmovisiones, las leyes y actividades tales como la caza, la pesca, la caza con trampas y la recolección silvestre.” (2013:15-16).

Así mismo, en dicha declaratoria, en el capítulo 4, que habla sobre las tierras, territorios y recursos, refiere que la cultura de las comunidades y pueblos originarios o indígenas tiene un vínculo intrínseco hacia lo que es su territorio y los recursos que ellas y ellos sustraen de éste, por lo que:

“La tierra es la base de la vida y la cultura de los pueblos indígenas en todas partes. Por esa razón, la protección de su derecho a la tierra, los territorios y los recursos naturales constituye una demanda clave del movimiento internacional de los pueblos indígenas y de los pueblos y organizaciones indígenas de todo el planeta. También es evidente que la mayoría de los movimientos indígenas locales y nacionales han surgido en el contexto de la lucha contra las políticas y medidas que vulneraban sus derechos tradicionales de tenencia de la tierra y de gestión de los recursos naturales y que discriminaban contra ellos, que les expropiaban las tierras, que extraían recursos sin su consentimiento y que terminaban por desplazarlos y desposeerlos de sus territorios. Al no tener acceso los indígenas a sus tierras, territorios y recursos naturales, y al no respetarse sus derechos sobre ellos, se ve amenazada la supervivencia de las singulares gamas de cultura de los pueblos indígenas, El derecho y el acceso a la tierra, así como el control sobre ella y sus recursos, son necesidades centrales para los pueblos indígenas de todo el mundo, que dependen de ese derecho y ese acceso para sobrevivir, tanto en el plano material como en el cultural. Para seguir existiendo con sus características propias, es imprescindible que los pueblos indígenas y sus comunidades puedan poseer, conservar y administrar sus territorios, tierras y recursos.” (2013:33-34).

Por ende, el vínculo entre cultura y territorio en las comunidades y pueblos originarios o indígenas es una parte indisociable, que en el afán de comprender dichas relaciones, al no hacerlo se pueden generar serios problemas de desposesión o afectación que lleva a daños irreparables. Así mismo, las acciones en el territorio, es decir la territorialidad, va muy de la mano de lo que Alicia Barabas refiera sobre el etnoterritorio, concepto que es retomado en esta investigación. Los territorios de los pueblos originarios son posesiones históricas de gran importancia para la reproducción de sus culturas e identidades étnicas (Barrabas, 2021).

**La historia social y cultural de un región:
La Sierra Norte de Puebla**

4





Fotografía 14. Perspectiva de la Sierra desde Cuauhtamazaco, Junta Auxiliar de San Andrés Tzicuilan.
D.R. ©Eduardo Torres Veytia 2018

“Cuetzalan del Progreso, Puebla, se caracteriza por su diversidad cultural y biológica, por abundante vegetación, sus lluvias la mayor parte del año y por tener un clima que va de intenso calor en el verano a bajas temperaturas en el invierno. El paisaje cuatzalteco se acompaña de una constante neblina que cubre las montañas, los caminos y las casas. Ya sea en el calor o en el frío, la intensa humedad permite que las nubes se presenten inesperadamente proporcionando un espectáculo encantador.”

Frida Jacobo Herrera (2013:49)

4. La Historia Social y Cultural de una Región: La Sierra Norte de Puebla

El presente capítulo trata sobre la historia social regional dónde está situado el municipio de Cuetzalan del Progreso, y que ha sido un territorio crisol de muchos movimientos sociales y culturales por lo menos en los últimos 40 años. En este recorrido histórico, se hablará del Totonacapan, del propio Cuetzalan, así como de las organizaciones sociales indígenas que han surgido en dicho territorio, y que son el telón de fondo para el siguiente capítulo.

Hablar de la Sierra Norte de Puebla (SNP), es particularizar experiencias y vivencias por una diversidad de zonas y regiones. Aun cuando uno pensaría que es un mismo sistema montañoso, hay una particularidad en cada pueblo y comunidad. Pahuatlán y Atla en la zona Nor-Poniente tiene una particularidad muy importante, el hecho de haber sido un pueblo, que, hasta hace 30 años, prácticamente estaba incomunicado de otras zonas en la misma región; Huachinango, con una herencia Cardenista en lo que era el progreso de una parte de la región; Huehuetla, Zautla, Zacapoaxtla, Teziutlan, Mazatepec, y Cuetzalan, cada uno tiene una particularidad que marca la diferencia entre cada uno de estos municipios y de sus comunidades. Pero se particularizan o tienen un encuentro, al ser una región en dónde existe una gran parte de población hablante de la lengua Náhuat.

Condensar toda la historia de la región es una tarea ardua y de mucho trabajo etnohistórico, en donde muchos investigadores han aportado una serie de ideas sobre la construcción socioambiental y espacial de la región, que hoy es conocida como la SNP.

De interés de muchos antropólogos, como Paloma Bonfil Sánchez (2008, 2012), Pierre Beaucage (2012), Enrique Serrano Carreto (2012), Frida Erika Jacobo Herrera (2013), así como de personas inmiscuidas en el desarrollo rural, como Susana Mejía Flores (2006, 2008, 2012), Beatriz Martínez Corona (2000, 2003, 2012), o Margarita Tovar Hernández (2016), y desde la pedagogía y el etnodesarrollo como es el caso María Eugenia Sánchez de Rivera y Eduardo Almeida Acosta (2005), e Ignacio Rivadeneyra Pasquel (2016), y por si fuera poco mucho del material usado en esta historia de la región ha sido aportado por diversas personalidades en el mundo Maseual de la SNP.

Por ende, este capítulo es la Historia desde la perspectiva del que pasa, pero del que también vive el espacio, ya que lo importante de la misma, es lo que se queda para poder hacer cambios a mediano y largo plazo, así como conocer de hacia uno dónde va.

4.1 La Región del Totonacapan.

La SNP ha fungido a lo largo de su historia como un crisol de una diversidad cultural, que ha ido conformando en sus pobladores procesos sociales y culturales con una carga identitaria muy particular.

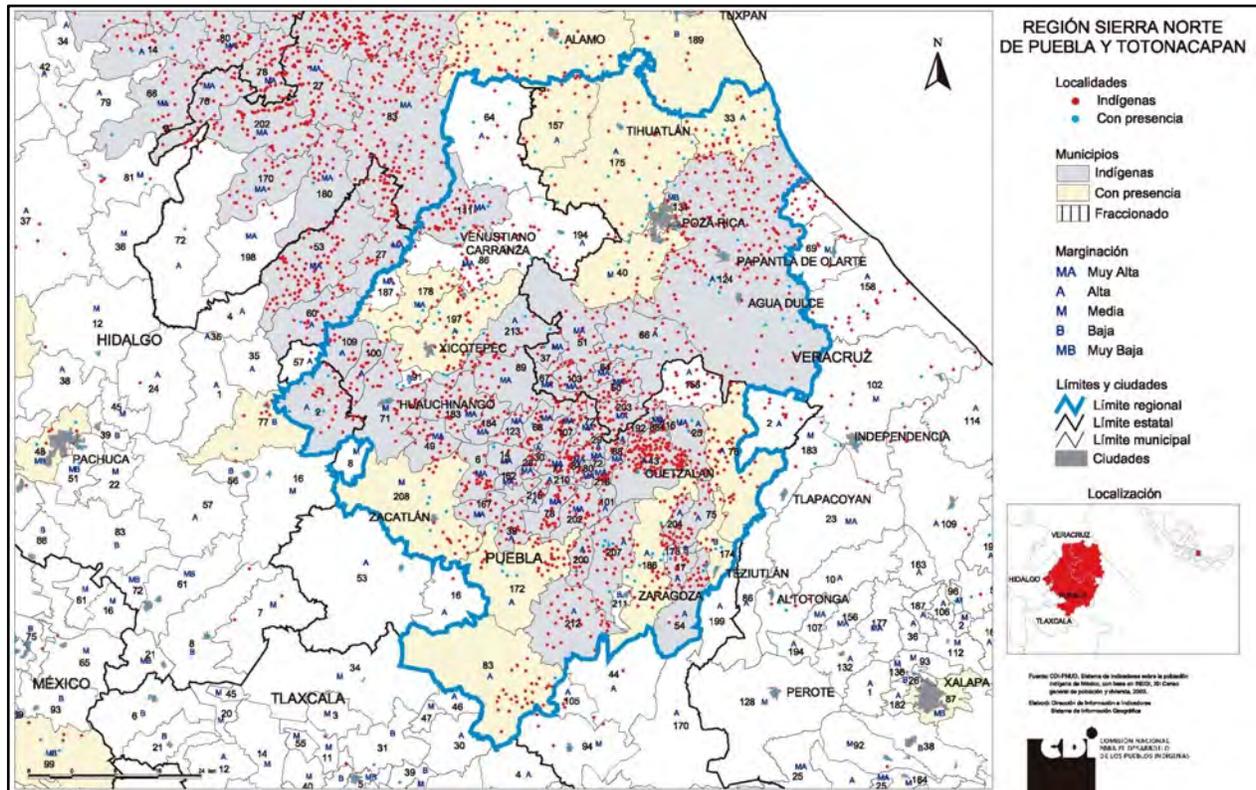
La SNP fue el asiento de lo que era conocido como el Totonacapan, espacio-territorio donde se asentó una de las culturas más importantes en todo Mesoamérica (Báez, 2004).

“El antiguo Totonacapan estaba ligado al señorío de Cempoala, cuyo mayor auge tuvo lugar en el año 750 d.C.; abarcaba una porción importante del actual estado de Veracruz, entre los ríos Cazones, al norte, y de La Antigua o Huitilapan, al sur, además de algunos tramos comprendidos dentro de la Sierra Madre Oriental — señalada hoy en día como Sierra Norte—, que actualmente corresponden al estado de Puebla.” (Báez, 2004: 6)

La región del Totonacapan que no sólo abarcaba los estados que actualmente conforman los Estados de Puebla y Veracruz, se extendía de igual manera hacia una parte del Hidalgo. Uno de los grupos etnolingüísticos en dicha zona, fue el de los Totonacos, que se presume estuvieron con una gran presencia desde el siglo VII hasta prácticamente el XV, cuando comienza a haber una serie de problemas al interior del grupo, y origina una serie de acontecimientos, que otras culturas aprovecharían para establecer puntos de dominación y control comercial. Aunque en la región ya existían pequeños grupos poblacionales de lengua Nahuatl, Otomí y Tepehuano.

Aun cuando existen algunos autores que dicen que la SNP se pobló en la mitad del siglo XIV por totonacos (Jacobo, 2013), y que, ante su debilitamiento geopolítico, tuvieron que migrar hacia la costa del Estado de Veracruz, lo cual propició que la Triple Alianza (Imperio Mexica) tomara control de dicha región a finales del siglo XV. (Ver Mapa 1). La presencia nahua en la región tuvo lugar en distintos periodos y espacios; uno de los primeros grupos de habla náhuatl

que incursionó en ella fueron los toltecas, quienes llegaron a Tuxpan hacia el año 622 d.C.; posteriormente, en el año 648, se internaron en la Sierra para ocupar las poblaciones de Tzicoac y Tulancingo, aunque, al parecer, no lograrían ejercer el control sobre la región sino hasta el año 917 o 919, hegemonía que duró hasta el siglo XI; cabe mencionar que es durante esta época cuando se imponen los toponímicos nahuas en la región. (Báez, 2004).



Mapa 1. Región Sierra Norte de Puebla y Totonacapan, así como presencia indígena en la Región.
Referencia: CDI-PNUD, Sistema de indicadores sobre la población indígena de México, con base en INEGI, Censo general de población y vivienda, 2000.

Es importante mencionar que, en la región serrana, también hay vestigios arqueológicos, como lo es Yohualixan (Ver Fotografía 15), cercana a lo que en la actualidad es el centro poblacional de Cuetzalan, ya que fue el primer asentamiento Totonaco con apogeo en la región:

“Es el primer asentamiento Totonaco del el cual tuvo un periodo de apogeo y gran desarrollo alrededor del 600 de nuestra era hasta el abandono del sitio para emigrar a lo que hoy se conoce como el Tajín siendo el segundo centro ceremonial de los totonacos y a su vez la migración posterior a Cempoala hasta el encuentro con los

españoles en el siglo XVI. En Yohualichan se pueden presenciar los inicios de una corriente arquitectónica en los edificios ceremoniales como son la inclusión de los tradicionales nichos que han sido característicos de la cultura totonaca.” (INAH, 2016)



Fotografía 15. Zona Arqueológica de Yohualixan, en la Población del mismo nombre, Cuetzalan, Puebla.
D.R. ©Eduardo Torres Veytia 2016.

La llegada de los españoles trajo consigo un reacomodo en la forma espacial y morfológica de los asentamientos indígenas, así como la disminución de la población debido a las enfermedades traídas por los españoles, que originaron grandes epidemias, hecho que tuvo como resultado el abandono de la región a pesar de que los recién llegados conocieran este vasto territorio.

La región oriental de la SNP tuvo presencia de la orden Franciscana, mucho antes que la Occidental. En el caso de Cuetzalan (*Quetzallan* en Nahuatl), las 8 juntas auxiliares contemporáneas sus iglesias principales son de origen Franciscano, inclusive la iglesia principal de la cabecera municipal. (Ver Fotografía 16).



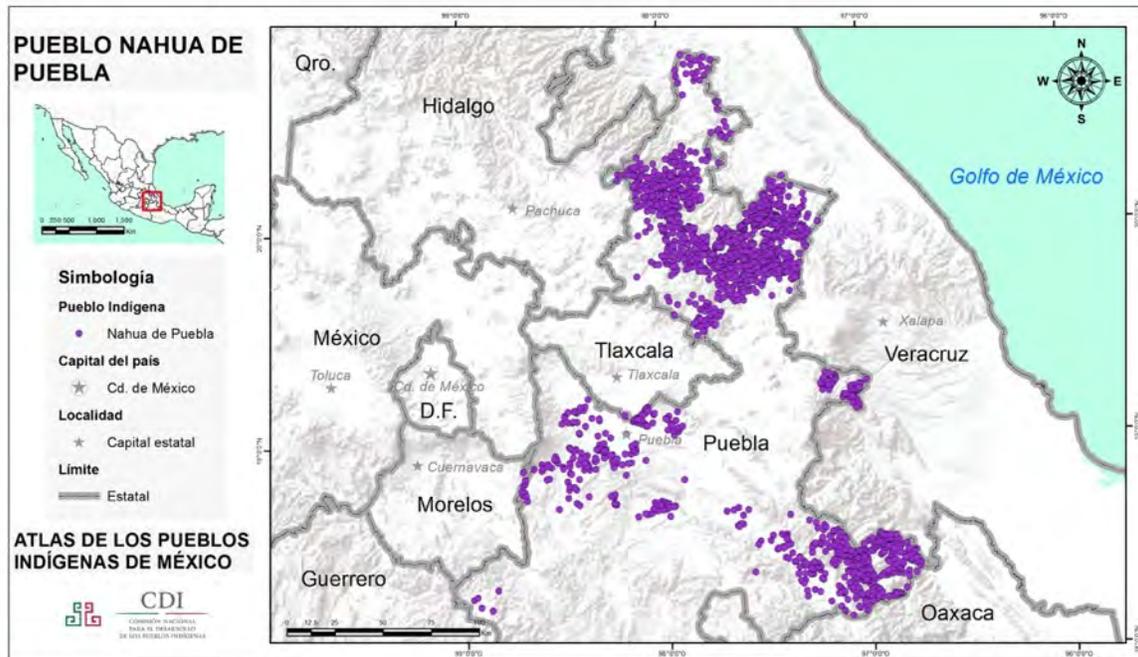
Fotografía 16. La Iglesia principal de Cuetzalan del Progreso, dedicada a San Francisco de Asís, es de un segundo periodo, debido a que el reloj en el pequeño parque situado a mano derecha corresponde al campanario de la Iglesia Antigua de la Cabecera, pero demolida para la realización del parque.
Referencia: Trabajo de Campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2015

La Sierra Norte de Puebla se mantuvo aislada pero poblada por los grupos étnicos Nahuas, Totonacos, Nhanhus y Tepehuas casi hasta mitad del siglo XIX, debido a las condiciones geográficas donde se encuentra ubicada. Además, en la región del Totonacapan: “las políticas del porfiriato buscaban estatuir la propiedad privada de la tierra y liberar al mercado la mano de obra necesaria para el trabajo agrícola” (Velasco, 1985: 4). Fue en el año 1878 cuando comenzó el reparto de tierras “*en la zona intermedia de la costa y en la Sierra Totonaca*” (*idem*).

Durante el siglo XIX, existieron algunos levantamientos sociales, como resultado de las crisis agrícolas y sobre todo la prohibición de celebrar sus fiestas religiosas. A finales de este mismo siglo: “*se habían fraccionado en grandes lotes o condueñazgos algunos de los terrenos de los municipios de Papantla, Coahuilitlan, Chumitlan, Coxquihui, Chicualoque y Espinal*”

(Velasco, 1985: 5). En la actualidad, la Región de Totonacapan “está comprendida por catorce municipios comprendidos entre la cuenca del río Nautla y la del Cazones”. (*idem*)

Para el CDI, la población que habla Nahuat en el Estado de Puebla es la que ocupa el primer lugar a nivel nacional; es también la que encabeza a este Estado, siendo mayoritaria en la Sierra Norte de Puebla, perteneciente a la Región. (Ver Mapa 2).



Mapa 2. Distribución del Pueblo Nahuatl en el Estado de Puebla. La Región en dónde mayor presencia existe el grupo entolingüístico es en la Sierra Norte de Puebla, así como en la región conocida como la Mixteca Poblana. Referencia: Atlas de los Pueblos Indígenas, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2018

4.2 Cuetzalan del Progreso.

En el segundo capítulo, hablaba sobre la construcción simbólica de lo que implica “el lugar”, pues Cuetzalan del Progreso (*Ketsallan* en *náhuatl*), tiene esas implicaciones simbólicas de lo que implica un lugar. Más allá de ser la cabecera municipal, y donde se encuentra el aparato ejecutivo de la municipalidad y sus respectivas direcciones, Cuetzalan es el crisol de todas las demás juntas auxiliares por las que está conformado todo el territorio municipal. Además de que sirve de puente para los traslados, el comercio, el encuentro y demás actividades de la vida cotidiana que se realizan en el municipio.

Cuetzalan del Progreso como entidad municipal, se encuentra ubicado en el Estado de Puebla y está conformado por 8 presidencias auxiliares (o lo que en otros municipios podría denominarse Juntas Auxiliares o Coordinaciones Territoriales), las cuales son: San Miguel Tzinacapan (2,939 hab.), San Andrés Tzicuilan (1,293 hab.), Tenango Zacatipan (737 hab.), Xiloxochico de Rafael Ávila Camacho (1,131 hab.), Xocoyolo (293 hab.), Santiago Yancuitlalpan (1,041 hab.), Yohualixan (574 hab.), Reyeshogpan de Hidalgo (487 hab.) [Fuente: INEGI, 2010] (Ver Mapa 3, en página tamaño carta).

Cabe destacar que de todas estas Juntas Auxiliares, incluyendo la propia cabecera municipal, tiene un alto porcentaje de población originaria o nahualoparlante. Con la diferencia que históricamente Xocoyolo es la única junta auxiliar en todo el municipio que tiene un alto porcentaje de población mestiza, debido a que ahí fue donde históricamente desde el siglo XVIII se asentó la población española (Ver tabla 6, Porcentaje de Población adscrita una Comunidad Indígena).

POBLACIÓN CON ADSCRIPCIÓN INDÍGENA EN CUETZALAN DEL PROGRESO						
GRUPOS DE EDAD	Población total	Autoadscripción indígena				
		Se considera	Se considera en parte	No se considera	No sabe	No especificado
Total	47,983	92.59	0.62	6.00	0.60	0.20
00-17 años	18,427	92.42	0.65	5.20	1.35	0.39
18-64 años	25,325	93.02	0.58	6.22	0.12	0.06
65 años y más	4,220	90.81	0.69	8.10	0.21	0.19

Tabla 6. Porcentaje de población den Cuetzalan del Progreso, adscrita o auto-reconocimiento como población maseualmej. Referencia: Datos Obtenidos a partir del Intercenso 2015, INEGI.

Plano:
 Municipio de Cuetzalan del
 Progreso y sus juntas auxiliares

Nomenclatura:

-  Población / Localidad
-  Límite georeferenciado
-  Límite polígono rural
-  Ríos

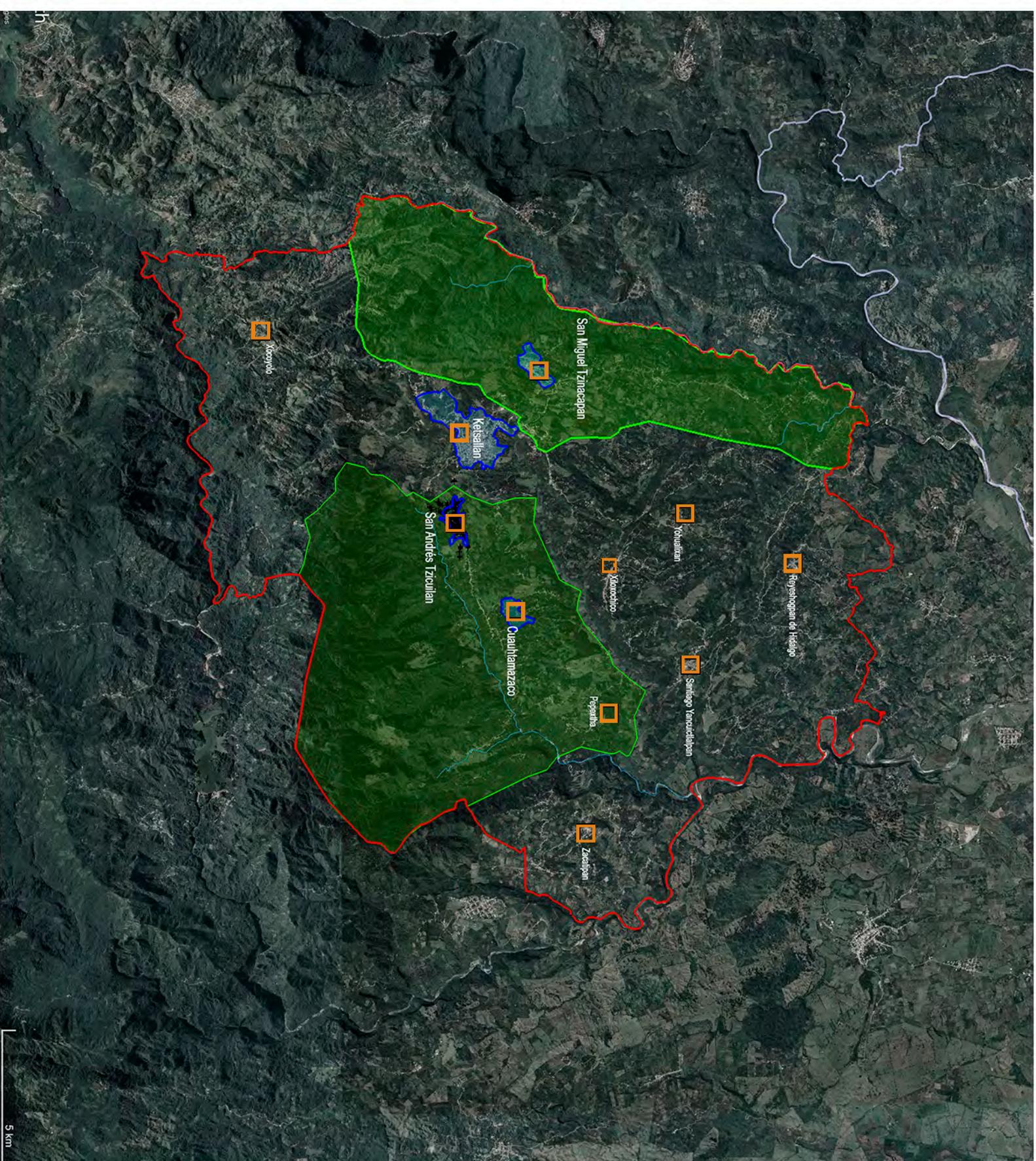


Croquis de localización:



5 Km

Elaboración: © Eduardo Torres Veytia, con
 datos de trabajo de campo. ©2022



Cuetzalan del Progreso, tiene un total de habitantes calculados en el Censo General de Población del 2010 de 47,433 hab., de los cuáles el 51% (24,193 hab.), corresponde a población femenina, mientras que el 49% (23,240 hab.), restante es de población masculina).

La distribución por grupo etario y sexo en la población general se distribuye de la siguiente manera (Ver Tabla 7).

GRUPO ETARIO	POBLACIÓN TOTAL	HOMBRES	MUJERES
65 años y más	3,360	1,656	1,704
25 a 64 años	18,734	8,767	9,967
15 a 24 años	9,188	4,607	4,581
0 a 14 años	16,135	8,202	7,933
No Especificado	16	8	8
Total	47,433	23,240	24,193

Tabla 7. Distribución por Sexo y Grupo Etario en Población General
Fuente: Censo General de Población 2010, CDI-INEGI.

Cuetzalan del Progreso, es considerado dentro los municipios de la SNP, contiene una gran presencia de población de origen *maseualmej* (indígena), de los cuáles el 82% (38,926 hab.) se consideran originarios; mientras que sólo el 18% (8,507 hab.), son considerados como *Koyomej* (mestizos).

La distribución entre hombres y mujeres en la población maseualmej en Cuetzalan, es de 51% son mujeres (19,822 hab.), mientras que el 49% (19,104 hab.), son hombres.

La distribución por grupo etario y sexo en la población considerada como *maseualmej* se distribuye de la siguiente manera (Ver Tabla 8).

GRUPO ETARIO	POBLACIÓN TOTAL	HOMBRES	MUJERES
65 años y más	2,680	1,333	1,347
25 a 64 años	14,952	7,040	7,912
15 a 24 años	7,638	3,837	3,801
0 a 14 años	13,646	6,888	6,758
No Especificado	10	6	4
Total	38,926	19,104	19,822

Tabla 8. Distribución por Sexo y Grupo Etario en *Maseualmej* (indígenas).
Fuente: Censo General de Población 2010, CDI-INEGI.

La adscripción a una comunidad indígena va muy relacionada con el aspecto de la lengua, debido a que:

“El idioma con el cual se comunican las personas es sin duda uno de los agentes más activos en la transmisión de una cultura y la definición de la identidad frente a *los otros*. De igual forma, es uno de los sustentos fundamentales en los que se basa la participación en una identidad colectiva.” (Fernández *et al*, 2006: 63).

Por lo tanto, de 38,926 hab., que se consideran *Maseualmej*, es decir que tienen un componente de origen ya sea por nacimiento o adscripción familiar consanguíneo, hay un total de 78.55% (30,575 hab.), que siguen hablando la lengua, es decir son *Maseualtajtol*. (Ver Tabla 9).

Población de 5a y más		Condición de habla indígena				Población Menor a 5a
		Habla lengua indígena				
		Maseualtajtol	Condición de habla española			
Habla español	No habla español		No especificado			
Total	38,926	30,575	25,711	4,864	163	8,351
	%	78.55	66.05	12.50	0.42	27.31

Tabla 9. Relación de población *Maseualtajtol* en relación el *Caxillantajtol* (Hablar español)
Fuente: Censo General de Población 2010, CDI-INEGI.

Es de mucha importancia mencionar, que desde el 2002, el municipio de Cuetzalan del Progreso está catalogado como “Pueblo Mágico”, a partir de una política implementada en el Gobierno de Vicente Fox (2000-2006), que traía como fin el incentivar el turismo desde una perspectiva alternativa en donde se buscara vincular los atributos simbólicos, leyendas, historias, relatos, biodiversidad, gastronomía, y un largo etcétera que puede envolver la denominación de lo Mágico-Místico. Esto ha generado que abunde el turismo, no sólo local en el municipio, sino global de otras zonas del país. Y que, en algunos casos, se están llegando a presentar una serie de fenómenos similares a los que pasan en zonas urbanas, como la *gentrificación*, aunque en el caso rural se le ha querido denominar como *greentrificación* (palabra tropicalizada al español, desde una búsqueda del verde con un significado de naturaleza).

Por lo que es muy común encontrar un sinnúmero de grupos de expediciones en la Comunidad de Cuetzalan, así como en sus respectivos hoteles y hostales, que compiten por tener mayores ganancias. Lo importante de cada una de estas organizaciones, es que son de población originaria, es decir *maseualmej*.

Por otro lado, el centro poblacional de Cuetzalan, cada vez se ve más anegado de población no-originaria, pero que atraídos por lo que representa simbólicamente el poblado, la vida, la naturaleza, y demás cuestiones que se envuelven en un regreso a la vida, es que ha surgido también un fenómeno de “hippiezación” —por así denominarlo—, de personas que inclusive alteran el tipo de comercio que tradicionalmente se vende en Cuetzalan, a partir de sus artesanías. Por lo que ahora es muy común, encontrar objetos que nunca eran comercializados en la cabecera (Por ejemplo, artesanía hecha en obsidiana o en vidrio).

Así mismo, el fenómeno “Airbnb” también está llegando a la demarcación, lo cual trae una serie de conflictos, debido a que muchos de estos hospedajes, son operados por la población no-originaria, con esto no quiero decir que exista un conflicto, pero se generan rivalidades por competencia (Ver Imagen 5).

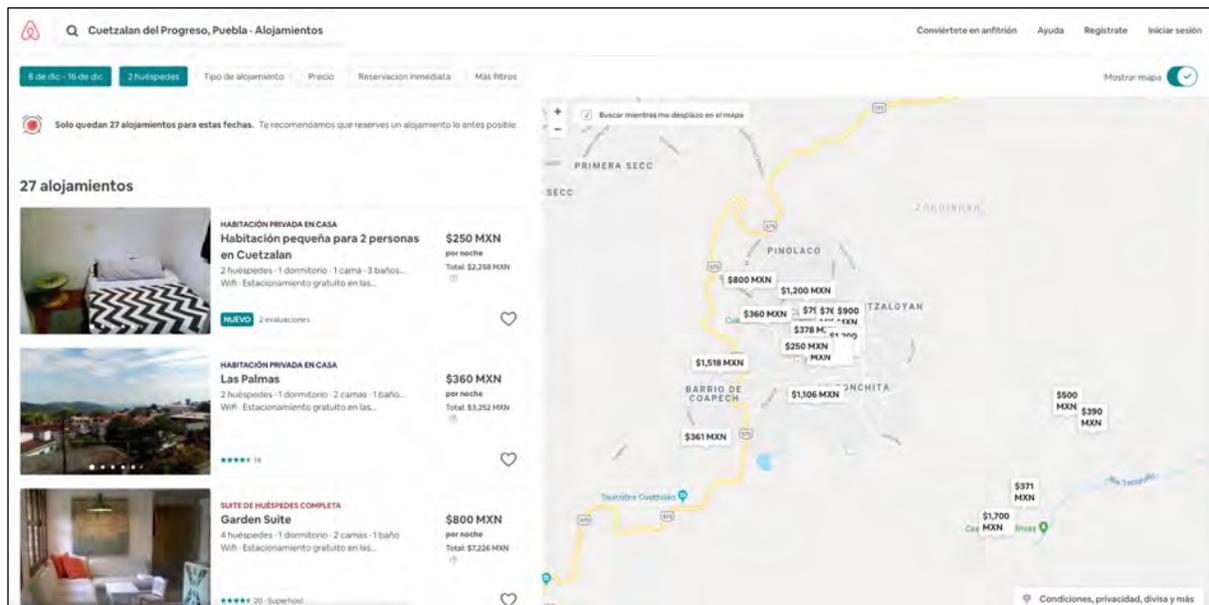


Imagen 5. Costos de Hospedaje a partir de la plataforma Airbnb (consultada en Julio del 2018).
Fuente: <https://www.airbnb.mx/s/Cuetzalan-del-Progreso--Puebla/homes?>

Aun así, el turismo ha significado para las comunidades originarias que pertenecen al Municipio de Cuetzalan del Progreso, una diversificación de su economía, al grado que también se han explotado otro tipo de alternativas de negocios.

Recientemente la Cooperativa *Tosepan Titataniske* (de la cual hablaremos más adelante, en el capítulo número 5), ha generado un negocio bastante llamativo en el centro de Cuetzalan, en la avenida principal, que llama la atención principalmente por una imagen contemporánea de una cafetería (*Tosepan Kajfen*) desde una perspectiva en cierto sentido como una apuesta moderna-alternativa (Ver fotografías 17 y 18).



Fotografías 17 y 18 Cafetería "*Tosepan Kajfen*" perteneciente a la Cooperativa *Tosepan Titataniske*.
Referencia: D.R.© Patrick López | Fuente: <https://www.archdaily.mx/mx/903274/cafeteria-rural-comunitaria-tosepan-kaifen-proyecto-cafeina-plus-komoni>

Con estos ejemplos que mencioné anteriormente, no quiero dar a entender, que la comercialización y apertura que está teniendo la cabecera municipal de Cuetzalan sea en su detrimento, considero que da una diversificación, que llama mucho la atención para alguien que ha estado investigando la región, ya que este tipo de negocios también territorializa los lugares, los simboliza, y los dota de significado.

Algo que también es muy importante mencionar, es que la demanda turística en el municipio de Cuetzalan se divide principalmente en tres Juntas Auxiliares, dos que se encuentran a los lados de ésta, que son San Miguel Tzinacapan y San Andrés Tzicuilan (casos usados para esta investigación). San Miguel Tzinacapan guarda un aspecto sociocultural muy importante en las tradiciones de usos y costumbres, debido a los rituales que se hacen en sus fiestas patronales y mayordomías (Ver fotografías 19 y 20).



Fotografía 19. Cambio de imágenes de las Mayordomías en San Miguel Tzinacapan el 6 de enero.
Referencia: Trabajo de Campo, D.R. © Eduardo Torres Veytia 2017



Fotografía 20. Cambio de imágenes de las Mayordomías en San Miguel Tzinacapan el 6 de enero.
Referencia: Trabajo de Campo, D.R. © Eduardo Torres Veytia 2017

Así como también ciertos lugares que son llamativos por la Biodiversidad que guardan: Ríos como el *Ixtakat* o el *Tósan* (Ver fotografías 21 y 22), que sirven como límites hacia el poniente de dicho poblado guardan un significado especial en la cosmovisión de la comunidad, así como algunos afloramientos naturales como la tan conocida “Pata de Perro”.



Fotografía 21. Delta entre el Río *Ixtakat* y el *Tósan*, en los límites geográficos entre Tzinacapan y el Municipio de Jonotla, SNP.
Referencia: Trabajo de Campo, D.R. © Eduardo Torres Veytia 2017.



Fotografía 22. Río *Tósan*, límite geográfico entre San Miguel Tzinacapan y el Municipio de Jonotla, SNP.
Referencia: Trabajo de Campo, D.R. © Eduardo Torres Veytia 2017.

Mientras que San Andrés Tzicuilan, al otro extremo (Este), de Cuetzalan, también conserva una cuestión de atractivos turísticos que la población ha sabido sacarle provecho. Como son una serie de cascadas que se encuentran a lo largo del Río *Kuichat* (o Cuichatl), como son las Cascadas de las Brisas (Ver fotografía 23), o Atepatahua, o las Cascadas de las Hamacas, que se encuentran en las cercanías del poblado rural de Pepextha, que pertenece a Tzicuilan, pero éstas ya se encuentran en la junta auxiliar de Tenango Zacatipan.



Fotografía 23. Cascada de Las Brisas, en la Junta Auxiliar de San Andrés Tzicuilan, un lugar muy concurrido por turistas locales y nacionales.
Referencia: Trabajo de Campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2018.

La otra Junta Auxiliar que también recibe turismo en masa es la de Yohualixan (o Yohualichan), debido a las Zona Arqueológica del mismo nombre, que se encuentra en el centro del poblado. En donde también se crea un sincretismo ritual, que se combina entre el pasado, los bailes y la dedicación a la imagen de la iglesia en el mes de julio, genera un llamativo para todo aquel visitante. (Ver fotografías 24, 25 y 26). Aun cuando suene reiterativo, una de las ventajas que tiene la zona, es que hay un turismo local por parte de los *maseualmej*, que genera también intercambio de experiencias y riquezas.



Fotografía 24. Atrio de la Iglesia dedicada a la Virgen del Carmen en la Junta Auxiliar de Yohualixan.
Referencia: Trabajo de Campo, D.R. © Eduardo Torres Veytia, 2016.



Fotografía 25. Danza de los Negritos dedicada a la Virgen del Carmen en la Junta Auxiliar de Yohualixan.
Referencia: Trabajo de Campo, D.R. © Eduardo Torres Veytia, 2016.



Fotografía 26. Zona Arqueológica de Yohualixan.
Referencia: Trabajo de Campo, D.R. © Eduardo Torres Veytia, 2016.

Con relación a la organización económica del municipio de Cuetzalan, cabe mencionar que, si no fuera por los ingresos que deja el turismo, prácticamente la situación sería mucho más difícil para muchas familias que viven en dicha demarcación.

La competitividad que se ha generado a las afueras del Mercado de Artesanías Tradicionales de Cuetzalan del Progreso ha ido incrementándose paulatinamente. Aunque se sabe que no hay industrias en el municipio, muchas mujeres que han estado agremiadas a las diferentes cooperativas que hay en la zona, han generado un mercado de venta, que para muchos originarios es de “irregularidad” y de precios de obra barata en las artesanías que se realizan, principalmente en telares, debido a que algunos ya se hacen de manera mecanizada.

La subsistencia y supervivencia de los miembros que conforman una familia típica tradicional en cualquiera de los dos casos de estudio de esta investigación, y que pertenecen a la Cooperativa *Maseual Siuamej Mosenyolchikauanij*, implica la participación de todas y todos los miembros de la familia, para la manufactura de la artesanía. Ya sea en Tzinacapan con la hechura de pulseras, madera labrada, canastos, bolsas, y demás realizados con la corteza del Jonote. O en su caso en Tzicuilan con la producción de telares de cintura (*Tsaul*), como son

Kechkemit (huipil corto que llega al cuello) o *Tajmachtaken* (blusas), *Ilpikat* (Fajas), etc. Así mismo, los que tienen alguna parcela llegan a comercializar su café (*kajfé*), canela, y pimienta (*mimientaj*).

Tal como dice Frida Jacobo:

“El municipio de Cuetzalan no ofrece empleos, no tiene industrias y con la baja en la producción de café la economía está muy afectada. El turismo ayuda a generar ingresos a la economía familiar. Sin embargo, no es suficiente y la migración a las ciudades tanto de mujeres como de hombres sigue siendo la respuesta de muchas familias para sobrevivir. Esta situación provoca la necesidad de buscar y pedir constantemente programas y proyectos gubernamentales o de organizaciones y cooperativas regionales que puedan repercutir en la posibilidad de obtener un salario o apoyo monetario.” (2013: 67).

Mujeres y hombres de diferentes rangos de edad, en determinadas épocas, viajan a la Ciudad de Puebla (*Cuetlaxcoapa Attepet*), o a la Ciudad de México (*Mexihco Attepet*), en busca de algún trabajo temporal. Si se es artesana, y se pertenece a alguna cooperativa, se viaja a las fiestas, a los eventos culturales que se organizan, en cualquier oportunidad que se presente para comercializar los productos que se generan en las mismas organizaciones. En algunos casos, cuando la situación es apremiante, muchas mujeres jóvenes y grandes llegan a trabajar en Servicios Domésticos en dichas ciudades. Por otro lado, la dualidad en muchos hombres, aparte de dedicarse a los trabajos del campo, es también a los trabajos relacionados con la construcción (como en la albañilería, que muchas veces es, sin conocimiento técnico avalado), pero que implica una entrada de ingresos, por lo tanto, mucha población masculina es requerida en grandes obras que se hacen no sólo en la Ciudad de México o de Puebla, sino también se viaja a donde se pueda solventar la actividad.

A lo largo de estos años, he conocido hijos y esposos de las cooperativistas, en donde algunos hacen viajes a Guadalajara, San Luis Potosí, Veracruz, Yucatán, Baja California, Sonora en donde son contratados por constructoras para dedicarse al tema de la construcción.

También no quiero escatimar en decir, que la mujer del campo sólo está haciendo artesanías, a la falta de mano masculina, y teniendo un terreno donde se cultiva cualquier tipo de hortaliza, fruta, o alimento, las *masealsiuat* (mujeres indígenas), entran en una dualidad de entre ser protectoras del fogón, pero también de lo que se produce en el campo. Por lo que no es una actividad laboral en la que sólo los *maseualtakat* (hombres indígenas) se dedican. La crianza de

los hijos, el sostén de una vida en familia es trabajo constante de las mujeres de diversas cooperativas en la zona. Muchas mujeres que han sido abandonadas por sus esposos se enfrentan constantemente a esta situación de sacar adelante a su familia, inclusive en edades muy tempranas. La producción del espacio social-habitable de la que tanto se usa en las ciudades y se toma a Henri Lefebvre (2013) como insigne representante, es en las zonas rurales la meca de dicha producción espacial, y es en los espacios tradicionales del *Kalyetok* (de la casa, del habitar), en donde dicha producción se hace a partir de las prácticas socioespaciales y culturales que dan sustento a una cultura determinada, que también se sustenta —valga la redundancia—, en la reproducción entolingüística y etnoterritorial de lo que es suyo, su territorio y su paisaje.

4.3 Las organizaciones sociales de la región y el movimiento cooperativista Maseual.

En la segunda mitad del siglo XX, la región de la Sierra Norte de Puebla presenció el nacimiento de muchas organizaciones sociales que llegaban a una serie de municipios, como son Cuetzalan del Progreso, Tuzamapan de Galeana; Huehuetla, Jonotla, Ayotoxco de Guerrero, Zacapoaxtla y Teziutlan, por mencionar algunos.

En el caso de Cuetzalan, es importante mencionar una serie de antecedentes que conllevaron a la organización de los maseualmej, principalmente en la Junta Auxiliar de San Miguel Tzinacapan. El antropólogo canadiense Pierre Beaucage (2012 y 2017), es uno de los que más ha investigado la zona, y que ha participado activamente en el Taller de Tradición Oral *Totamachilis*, comenta que, en la Sierra Nororiental Alta y Baja de Puebla, el monocultivo del café fue ganando adeptos cultivadores que fueron modificando la milpa tradicional, por un monocultivo que dejaba muchas ganancias, pero no todo es para siempre. Las crisis económicas que el país comenzó a experimentar desde los gobiernos de José López-Portillo mermaron mucho en la economía campesina de la región. Algunas de estas organizaciones maseual lograron sobrevivir y salir adelante, pero la crisis entre 1989-1991 fue un momento crítico para muchas de ellas.

Antes la debacle de la economía mexicana a finales de los años 70, en la SNP, se formó en 1977 el Centro de Estudios y Promoción Educativa para el Campo (CEPEC), formada por pobladores maseual de San Miguel Tzinacapan. El CEPEC incursionó en la promoción de proyectos y estrategias educativas, tal como la Telesecundaria Indígena Tetsijtsilin. Algunos de los objetivos claves del CEPEC eran la alfabetización en lengua originaria, la creación de centros

rurales de alfabetización intensiva, y la conformación de grupos culturales que promovieran la interculturalidad. El Taller de Tradición Oral *Totamachilis*, es fruto de esta organización, en co-fundación con el Proyecto de Animación y Desarrollo, Asociación Civil (PRADE A.C.³⁵). que se estableció en Tzinacapan en 1973 (Morales, 2011).

PRADE A.C., tuvo mucho que ver en la forma en que se ha empoderado la población *maseual* en Tzinacapan, sostenían a partir de un diagnóstico realizado en la zona, que los programas subsecuentes debían ser de manera integral y participativa de toda la población. La creencia ideológica que sostenían era que: “si la teoría social puede ser de algún uso, debe resultar de la praxis y esa praxis no debe surgir de la teoría” (Almeida y Sánchez, en Jacobo, 2013).

Toda esta organización surge por diversas causas que se originan por lo malos manejos desde las centrales campesina, y lógicamente el gobierno central (priista) en la presidencia de la república.

Cuetzalan quedo unida a Zacapoaxtla en 1962, gracias a la construcción de una carretera, lo que facilitó el comercio del café. A partir de ese año, el cultivo del café comenzó a ser regulado en el mercado internacional mediante el Acuerdo Internacional del Café, firmado entre países productores y consumidores. Así mismos, se empezó a controlar a todas aquellas empresas transnacionales que procesaban el café (y producían polvo de este), la Nestlé y General Food, aplicaron para dichos acuerdos. (Almeida y Sánchez, 2005).

Hacia 1970, en la sierra se consolidó un movimiento agrarista radical encabezado por la Unión Campesina Independiente (UCI), dicho grupo generó una serie de cambios importantes en la zona, como la manifestación en contra del alza al impuesto predial y luego se enfocó al reparto agrario. Hacia 1979, después de una serie de embates económicos y políticos, la UCI pierde presencia, debido a la represión a la que era objeto, y su inminente derrota.

“En la misma década de 1970, el Estado mexicano implementó en el campo políticas orientadas a la modernización productiva, educativa, de transportes, etcétera. Nacieron en Cuetzalan, en la sierra baja, varias organizaciones. Primero a nivel comunitario, como las que impulsó en San Miguel Tzinacapan, a partir de 1973, un grupo de jóvenes profesionistas cristianos de origen urbano que formaron la asociación PRADE A.C. y pusieron en marcha

³⁵ Equipo interdisciplinario de profesionistas (antropólogos, trabajadores sociales, educadores y religiosos) que llegaron a San Miguel Tzinacapan en 1973, impulsando desde entonces, junto con la comunidad, diferentes proyectos de desarrollo humano y social.

proyectos económicos, educativos y culturales.” (Beaucage, 2017: 2).

Hacia 1975, se crea la Unión de Pequeños Productores de la Sierra (UPPS), que en 1980 modificaría su nombre por Sociedad Cooperativa Regional Agropecuaria *Tosepan Titataniske* “Unidos Venceremos” (SCARTT³⁶), la cual tenía por objetivos la comercialización de los productos del campo, y en el abasto de productos básicos. Tanto fue la unión que generó dicha sociedad cooperativa, que ante la amenaza de que algún inversionista apareciera en la zona, la misma población maseualmej logró imponer sus propias prioridades, incluso a agentes externos.

En la década de 1950 a 1960, se generó la iniciativa del “Plan Puebla”, orquestada por el gobierno federal, con la intención de transformar la agricultura en una revolución verde. En la SNP, dicho plan tuvo su efecto, y se creó el “Plan Zacapoaxtla” que traía consigo un recurso de tecnología, con la implementación de cultivos más eficaces y de alto rendimiento, fertilizantes químicos y pesticidas, así como la promoción de monocultivos comerciales. Uno de estos cultivos que se vio beneficiado fue el café. Por otro lado, campesinos de otras juntas auxiliares, así como de rancherías, implementaron nuevos cultivos de árboles frutales, tales como el mango, el mamey y la guayaba.

Pero no todo es para siempre, y el problema se encrudece cuando cambia el sexenio. Si en las ciudades las clases medias a finales de la presidencia de Luis Echeverría (1970-1976) y a principios de José López Portillo (1976-1982), se venía difícil la situación económica, en muchas zonas rurales el desabasto de productos básicos, o el alza en los precios, mermaba la economía de una clase campesina, que se veía en la situación de migrar para mejorar sus condiciones sociales y económicas.

Entre 1989 y 1991, la crisis en el campo se encrudeció más, debido a la entrada voraz del neoliberalismo. Muchas organizaciones sociales dejaron de existir, o tuvieron que retirarse de la Sierra, principalmente por el embate político y económico, en un perfil de supervivencia en el que estaban. Hacia 1989, el gobierno norteamericano trató de impulsar una reconversión de los cultivos de cocaína en Colombia, tratando de incentivar el cultivo del café. Pero los Estados Unidos, decidieron no ratificar el Acuerdo Internacional sobre el Café, lo que trajo consigo una gran pérdida para el pequeño productor, ya que la venta del café hacia el exterior bajaba más de un 50% (Beaucage y *Totamachilis*, 2017).

³⁶ Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske <http://www.tosepan.com/index.htm>

Debido a este recrudecimiento en la política al campo, instituciones del Estado, como el Instituto Mexicano del Café (INMECAFE) y el Banco Rural (BANRURAL), cerraron sus transacciones en la Sierra, y abandonaron por completo al campesinado mexicano.

Muchas de las organizaciones sociales que fueron impulsadas por PRADE en la Sierra, fueron muy afectadas. El voluntariado que existía tuvo que salir de la sierra, y varios proyectos tuvieron que cerrar. La CEPEC prácticamente desapareció. Mientras que en otros municipios como San Andrés *Yahuitalpan* surgían otros proyectos como el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural-Promoción y Desarrollo Social Asociación Civil (PRODES-CESDER A.C.³⁷), el cual se encuentra ubicado en Zautla, y es una institución reconocida a la que mucha población *maseual* es atraída para realizar estudios de licenciatura y de posgrado en temas concernientes al desarrollo rural. Lo cual también ha generado, que en algunos casos como en la *Tosepan*, haya nuevos cuadros de personas organizando actividades financieras, económicas, de agricultura orgánica, de conservación del medio ambiente.

A finales de los años 90, la Tosepan tuvo una serie de fracturas, principalmente por vínculos con el régimen priista. Aunque existen muchos campesinos *maseual* que se dicen ser priistas, pero que están abiertos al cambio. Esto trajo consigo un desprestigio de la Unión. Por otro lado, la Sociedad Cooperativista es de corte patrilocal, con una gran presencia masculina, lo que generó la poca o nula participación de las mujeres en su organización. Y debido a esto, fue como clandestinamente se fue generando en San Andrés Tzicuilan, y luego en San Miguel Tzinacapan los orígenes de la *Maseual Siamej Mosenyolchikauani* (Mujeres Indígenas que se Apoyan), de la cual hablaremos en el siguiente capítulo.

³⁷ CESDER-PRODES A.C. <https://www.cesder-prodes.com/>



**La población Maseual en la orgainzación social
del territorio y el poblamiento:
Tzinacapan y Tzicuilan-Cuauhtamazaco**



Fotografía 27. Telar de cintura en la casa de Doña Francisca Ramos, en la foto Doña Juana García (*Ueyinansin*), San Andrés Tzicuilan, Cuetzalan del Progreso, Pue. Referencia: D.R. ©Arq. Nazaret Nuevo, edición: ©Eduardo Torres Veytia 2022

5. La Población Maseual en la organización social del Territorio y el Poblamiento: Tzinacapan y Tzicuilan-Cuauhtamazaco.

El presente capítulo hace referencia a las comunidades que formaron parte de esta investigación, así mismo la idea es adentrarse a cuáles fueron los momentos clave para la formación de la cooperativa de mujeres indígenas, y los avatares que han ido sorteando, para consolidarse en el grupo social que ahora son.

El territorio estudiado en esta investigación está conformado por dos juntas auxiliares (o también conocidas como coordinaciones territoriales en algunas regiones del país), del municipio de Cuetzalan del Progreso.

Estas dos juntas, corresponden a los poblados de San Miguel *Tzinacapan*, y por otro lado a San Andrés *Tzicuilan* y una de las comunidades de este último es la de *Cuauhtamazaco*.

Es muy importante mencionar que existe un gran registro de investigaciones que se han realizado sobre Cuetzalan como un todo —territorialmente hablando—, pero también hay mucha información escrita sobre San Miguel *Tzinacapan* y los procesos de organización social que se han suscitado en dicho lugar. Mientras que, por otro lado, en el caso de San Andrés *Tzicuilan*, las investigaciones son pocas o nulas, y si nos enfocamos a una de sus localidades esto se disminuye aún más. Por tal motivo considero importante comenzar este capítulo partiendo desde la experiencia de contacto en cuestiones etnoterritoriales con la comunidad de *Tzicuilan*, y en particular de *Cuauhtamazaco*, debido a que el contacto se hizo mucho mayor con las mujeres cooperativistas de dicha localidad.

La cercanía de Cuetzalan del Progreso como casco urbano, con respecto a estas dos juntas auxiliares es muy cercana, de hecho, aun cuando hay transporte colectivo que las une en muy poco tiempo, la mayor parte de la población maseualmej las recorre a pie, ya sea por el camino principal, o por la veredas o caminos reales que los unen.

5.1 San Andrés *Tzicuilan* y *Cuauhtamazaco*.

Uno de los lugares más concurridos de todo Cuetzalan del Progreso, como entidad municipal, es la comunidad (junta auxiliar) de San Andrés *Tzicuilan*. A diferencia de las demás juntas auxiliares, hay un dato curioso cuando uno hace una búsqueda demográfica, a comparación de otras de las comunidades que tiene el municipio, y es que *Tzicuilan*, se ubica más fácil con el nombre San Andrés, que antecede al nombre indígena. El toponímico de Tzicuilan, significa “lugar donde se brinca el agua”.

Puede que esta particularidad en su ubicación toponímica en cuestiones sociales sea parte del imaginario cómo se le conoce y se da con él. Pero aun con esta denominación del santo, su población está muy afianzada a las tradiciones indígenas.

Los poblados en Cuetzalan tienen un centro muy marcado, principalmente por la iglesia y su atrio, que muchas veces puede estar bardeado por una balaustrada o por elementos que hacen una delimitación de éste. Mientras que el edificio de gobierno o destinado al aparato de orden/autoridad donde se encuentra la coordinación auxiliar del poblado, está en un sentido aparte del mismo. Y algo muy característico que se puede encontrar en la mayoría de los poblados (aun cuando no sean juntas auxiliares) es el palo-volador para la ceremonia-ritual conocida como “Danza de los Voladores” o *Koujpapataninij*.³⁸ (Ver fotografías 28 y 29).



Fotografía 28. Balaustrada e Iglesia de San Andrés Tzicuilan.
Referencia: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia 2019

³⁸ *Koujpapataninij*. Similar a las explicaciones que se dieron en el capítulo 2, la lengua *Nahuatl* que termina siendo una metáfora en la palabra refiere un significado diferente al que en castellano se le conoce a la “danza de los voladores”. *Koujpapataninij* es: *Kouj*-árbol + *pa-patini*-palo/volar, por lo que el significante sería “el que ciertamente vuela en relación con un árbol o palo”. Aunque en algunas ocasiones escuche decirle a varios *maseual* el *ketsalpapalot* haciendo referencia al vuelo del quetzal y la mariposa.



Fotografía 29. *Koujpapataninij* o "Palo-Volador" en el atrio de la Iglesia de San Andrés Tzicuilan.
Referencia: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2019.

San Andrés Tzicuilan se distingue en qué su iglesia de una sola torre, con contrafuertes a lo lado de esta le dan una característica interesante. La techumbre de la iglesia sigue siendo de madera, es una iglesia construida por los Franciscanos a finales del siglo XVIII. En su atrio encontramos el palo volador, y en el lado norte se encuentran una serie de accesorias que en algún momento fueron parte de la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO) y de Liconsa, pero que en la actualidad son utilizados por las cooperativas que hay en dicho poblado. El atrio de la iglesia se articula con unas escalinatas a un mega galerón, que en algún momento escuché a una compañera de la cooperativa denominarle en un estilo "priista tardío", que funciona en algunas ocasiones para hacer fiestas, como auditorio, cancha de basquetbol y

un largo etcétera. Enfrente de estas dos estructuras se encuentra la calle principal Adolfo López Mateos. A un costado de la iglesia se encuentran una escalinatas a manera de anfiteatro a cielo abierto que da hacia la presidencia auxiliar de San Andrés Tzicuilan, y es un edificio que originalmente se construyó a finales del XIX (ver fotografías 30 y 31), pero tuvo una remodelación en los años 40 del siglo XX y cambió toda su estructura, principalmente la techumbre que era a dos aguas y de teja, se le aumentó un piso, y ahora funciona como centro de salud, como biblioteca pública y como presidencia auxiliar de dicho poblado. Dentro de esta ola de remodelaciones, el empedrado tradicional de piedras de guijarros (o piedras de río), fue sustituida por unas calizas que se obtienen en la región, que a su vez le hacen ser una piedra algo resbaladiza. Este tipo de piedra se usa comúnmente en los cimientos de las casas.



Fotografía 30. Presidencia auxiliar de San Andrés Tzicuilan, Cuetzalan en 1910.
Referencia: SINAFO-INAH 77-460847



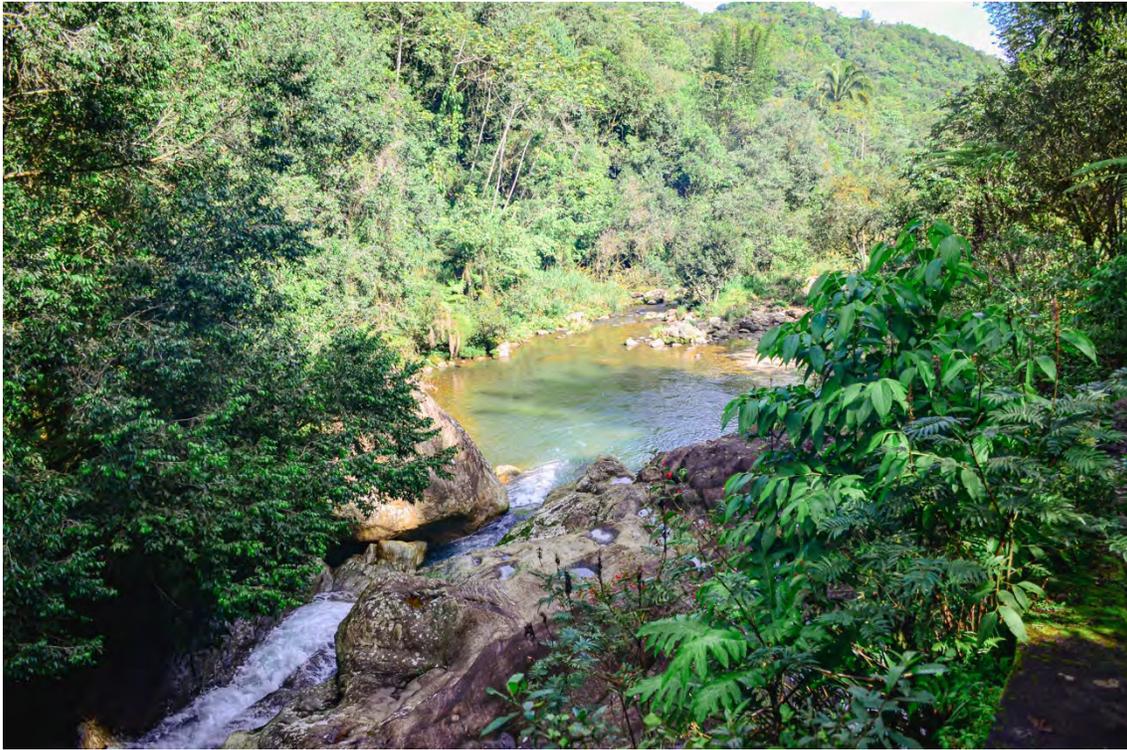
Fotografía 31. Presidencia auxiliar de San Andrés Tzicuilan en la actualidad.
Referencia: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2019.

La mayor parte de los *koyomej* turistas que acuden a dicha comunidad, van guiados por la idea de los saltos y cascadas que se encuentran en las cercanías del poblado, tal como las Brisas (ver fotografía 32), así mismo el afluente principal es el río Cuichat (*kuixat*), el cual recorre el territorio de la junta auxiliar a lo largo de casi 7.5 km, con una elevación que parte desde la zona más alta con casi los 1000 msnm, hasta llegar a la parte más baja hacia el Este de la junta a los casi 500 msnm., tiene una serie de afluentes los cuáles forman también cascadas como *Atepatahua* en la parte baja de *Xochical* (ver fotografía 33), *Taxipehuatl*, etc. Dicho río desemboca en el río *Apulco*, y éste a su vez es un afluente del río Tecolutla. No por nada la traducción metafórica de *Tzicuilan* al castellano es “Lugar donde salpica el agua”.



Fotografía 32. Cascada de “Las Brisas” en San Andrés Tzicuilan
Referencia: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2019.

Algo muy característico, y que siempre me ha llamado la atención de *Tzicuilan*, es que el centro del poblado suele estar vacío entre semana, a diferencia de los fines de semana que se inundan de turistas que recorren el camino principal que viene desde Cuetzalan, y que une con la junta auxiliar de *Zacatipan*, y pasa por las comunidades de *Xochical*, Cuauhtamazaco y *Pepextha*. Otro punto muy característico, es que la mayor parte de los comercios familiares, dedicados a las artesanías textiles, se encuentran cercanos a la entrada de las cascadas, esto es hacia el norte del centro de *Tzicuilan*. Y, por si fuera poco, otra cuestión muy característica de la vida cotidiana en dicha comunidad es la poca presencia de población masculina adulta en sus calles, es más común encontrar población femenina de varios grupos etarios, así como niños y adolescentes que acompañan a sus madres en las ventas artesanales, y que utilizan las calles como sus espacios de juego.



Fotografía 33. Cascada de *Atepatahua* sobre el río *Kuixat* en *Xochical, Tzicuilan*.
Referencia: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2018.

Tzicuilan en cuestiones de dimensiones territoriales en todo Cuetzalan, es la junta auxiliar que cuenta con más territorio, a diferencia de *Tzinacapan* (que es la otra junta auxiliar que se toma en cuenta como caso de estudio), así mismo hacia el sur del río *Kuixat* es de las juntas que más porción de bosque húmedo tiene en todo el municipio, lo que genera hacia el municipio de *Mazatepec*, en donde se encuentra la presa del mismo nombre, que haya muchos afluentes que lleguen a esta.

Tzicuilan está compuesto por varias comunidades y rancherías, las más importantes por tamaño poblacional son: *Xochical Tzanatco, Cuauhtamazaco, Xalpantzingo, Taxipehuatl, Tenanikan, Tenango, Xalpanat, Tepetzalan, Zoquita Tepetzala, Cedral Atalpan, Atalpan, Pepexta, Tzojiaco, Cahuayogco*, tres rancherías más.

Una de estas comunidades que se toma en conjunto con *Tzicuilan*, como parte de la investigación es *Cuauhtamazaco*, y se debe principalmente a que muchas de las mujeres cooperativistas de la *Maseual Siuamej Mosenyolchikauanij* que viven en *Tzinacapan* nacieron en dicha comunidad, pero por cuestiones de parentesco se han cambiado de poblado, así mismo a

lo largo del trabajo de campo, muchas de ellas se vieron interesadas en la investigación que se realizó, además de que se entretejían vínculos principalmente de comercio de artesanías que se intercambiaban con estudiantes que en varias ocasiones me acompañaban a realizar trabajo de campo, ellas y ellos cumpliendo con una actividad curricular de su posgrado, y por otro lado, yo haciendo que la red de contacto se ampliara más. Aunado a esto, Cuauhtamazaco es la localidad que se caracteriza por ser las más arraigada a sus tradiciones indígenas.

“...resaltan, sobre todo, el ímpetu tanto de los adultos como de los jóvenes por conservar y difundir algunas manifestaciones de su cultura. Si bien puede ser común que en algunos pueblos en contextos rurales sean los abuelitos o los mayores quienes estén interesados en mantener sus costumbres, en Cuauhtamazaco los jóvenes participan ávidamente de su cultura, lo cual se observa en el porcentaje considerable de hablantes de lengua náhuatl, en la participación activa en sus mayordomías, en la fiesta patronal u otros festejos relevantes y en la organización y ejecución de grupos de danzas. También se evidencia en el aprendizaje de las técnicas del tejido tradicional tanto de hombres como de mujeres, quienes acuden con las personas que saben de las técnicas antiguas para poder hacer algunas prendas, ya sea para el uso cotidiano o para el comercio. Por otro lado, recientemente la presencia de Cuauhtamazaco ha destacado en redes sociales administradas por jóvenes de la localidad, quienes destacan aquellos rasgos que consideran relevantes de su localidad y su municipio.” (Hieras, Mora y Diez Barroso, 2019:33)

Dentro de la comunidad de *Cuauhtamazaco* el grupo de mujeres que está involucrada con la cooperativa, es uno de los grupos a su interior con bastante presencia en la organización y en la toma de decisiones. Y la cercanía con San Andrés *Tzicuilan*, le da un carácter especial al pueblo. Aun cuando turísticamente no es un punto de referencia, es un poblado de paso que vincula hacia otros pueblos y algunos lugares de importancia turística en la región, como son las cascadas de *Atepatahua* en *Xochical*, o “Las hamacas” entre la colindancia de *Pepextha* y *Zacatipan*.

La comunidad de *Cuauhtamazaco* que simboliza metafóricamente “montaña del venado” (*Kuoujtaj* – “montaña” + *Masat* – “venado”), se encuentra a 6.4 km de distancia del centro de Cuetzalan, y a 3.7 km. de *Tzicuilan* como cabecera auxiliar.

A diferencia de *Tzicuilan*, la comunidad se encuentra principalmente ubicada a lo largo del camino principal, y se ramifica a lo largo de su territorio colindando con las comunidades de *Tenanikan*, *Tzanaco* y *Tepetzalan* (ver mapa 4).

Plano:
 San Andrés Tzucuilan y
 Cuauhnamazaco + sus
 localidades

Nomenclatura:

-  Población / Localidad
-  Límite georeferenciado
-  Límite polígono rural
-  Ríos
-  Caminos primarios
-  Caminos reales



Croquis de localización:



La vía primaria que lo une es la misma que parte de Cuetzalan del Progreso, pasa por *Tzicuilan*, y va de camino a *Pepextha*, para después llegar a *Zacatipan*, y luego al municipio colindante de *Mazatepec*. Es primordial mencionar que muchas comunidades han generado su poblamiento a lo largo de este camino principal, por lo que su distribución en el territorio se ha ido dando por lo menos en los últimos 30 años.

Para algún *Koyomej* que vaya de paso, el poblado le puede pasar desapercibido, ya que su estructura irregular a lo largo del camino, y las ramificaciones de las y los pobladores sobre la vía principal, pueden pasar desapercibidos. Su iglesia, dedicada a la Virgen de Guadalupe se encuentra junto a otros equipamientos en una curva de la carretera en lo alto de un cerro. Esta fue consolidada a finales del 2016, y su construcción data de los años 80 del siglo XX. Antiguamente se habla de una iglesia de madera que fue construida a finales del XIX, pero lamentablemente no hay registro de ella.

Una cuestión muy característica en muchos de los poblados que pertenecen a San Andrés *Tzicuilan*, es que su festividad principal está dedicada a la Virgen de Guadalupe, por lo que, a nivel de organización religiosa, Cuetzalan como cabecera tiene la primicia de organizar la fiesta exactamente el día 12 de diciembre, mientras que muchos de los poblados en *Tzicuilan*, sus fiestas parroquiales comienzan desde el 9 de diciembre, y concluyen el 14 de diciembre. En el caso de *Cuauhtamazaco* su fecha principal de la festividad es el día 10 y concluye el 11 de diciembre.

Cuando uno se adentra a la comunidad, se puede dar cuenta de la gran presencia femenina que existe en estas comunidades. Un rasgo muy característico de toda la población masculina de dicha comunidad es que son migrantes en el interior de la república, la mayoría se dedica al ramo de la construcción, y en temporadas breves principalmente de la época decembrina es habitual encontrarlos de nueva cuenta en el poblado. Por lo tanto, la presencia femenina en muchas de las actividades que se realizan en el pueblo, como puede ser el *tekio*, es una gran presencia. Aunque las mujeres también son migrantes, y muchas se dedican a la promoción de los derechos de las mujeres, a las artesanías y al cuidado de otros, lo que genera un empoderamiento sobre la toma de decisiones, que ya hablaremos más adelante.

Tanto en *Tzicuilan*, así como en *Cuauhtamazaco*, la economía depende principalmente de cada grupo doméstico, en donde resaltan cuatro actividades principalmente: la agricultura (de temporada y permanente); la elaboración y comercio artesanal; la emigración laboral, y por último

los oficios libres o negocios. En las actividades económicas participan todas y todos los miembros de las familias (cuestión que también sucede en *Tzinacapan*).

“La subsistencia familiar depende en buena medida del campo. Ya sea para el autoconsumo o para el comercio, la producción agrícola es fundamental para las comunidades de Tzicuilan. Se siembra y se cultiva maíz, café, frijol, pimienta, piñón, varios chiles como la cera, chiltepín, chilpayo y ancho. Entre las frutas destacan maracuyá, zapotes, diferentes tipos de plátanos de la zona y, en cuanto a los cítricos, se cultiva naranja, mandarina, lima y limón. También son recurrentes en la alimentación tzicuileña y se cultiva en el solar familiar quelite, cebolla, ejote, calabaza, chayote y aguacate criollo. Esta diversidad agrícola obedece en parte al clima y la altura de la región, la cual es propicia para esa variedad de cultivos de la zona.” (Hieras, Mora y Diez Barroso, 2019:44)

5.2 San Miguel Tzinacapan.

San Miguel Tzinacapan, nombre cristiano y apellido náhuat, identifican a un poblado colgado en una montaña de la Sierra Norte de Puebla (México), en el municipio de Cuetzalan
Sánchez Díaz de Rivera, Ma. Eugenia y Almeida Acosta, Eduardo (2005:36)

Para quienes no conocen el territorio Cuetzalteco, posiblemente la historia del municipio como destino turístico sea más conocido a partir de su biodiversidad, de sus cascadas, de la zona arqueológica de *Yohualixan*, etc. Pero, cuando uno comienza a tener más contacto con las redes sociales de la comunidad, se van descubriendo los grandes procesos sociales que se generan al interior. Así como una gran presencia de organismos que pertenecen a la cooperativa *Tosepan Titataniske* que se ubica en el centro de Cuetzalan.

En mi caso particular desde el Foro Iberoamericano y del Caribe de Mejores Prácticas del programa Hábitat de Naciones Unidas³⁹, ya conocía a dicha cooperativa, pero la ubicaba directamente en el casco urbano de Cuetzalan, por eso comento que hasta que uno se adentra a los grupos sociales, se da cuenta que la historia se escribe de manera diferente. Dicha cooperativa nace desde San Miguel Tzinacapan, y muchos de sus procesos de lucha y de reivindicación social se dan desde dicho espacio comunitario, y es avasallante la cantidad de información que suele haber al respecto. Por lo que a veces es bueno preguntarse: ¿Qué tanto no se ha escrito sobre San Miguel Tzinacapan y sobre las prácticas sociales de su población?

³⁹ <https://unhabitat.org/best-practices>

La literatura que se puede encontrar sobre Tzinacapan, y los procesos socioculturales, religiosos y de organización social que se han dado al interior de la comunidad, son muy variados y desde muchas perspectivas.

Considero que mucho de lo que conocemos sobre Cuetzalan del Progreso, así como de sus comunidades, se ha dado principalmente por estos procesos que se han generado en Tzinacapan. Se ha escrito sobre los usos y costumbres entre los brujos (Milanezi, 2016), género y cambio cultural en las danzas de Tzinacapan (Rodríguez, 2011), sobre los movimientos sociales en la Sierra Norte de Puebla (Beucauge, 1974, 1994, 2012), el bilingüismo entre el español y el mexicano (Chávez, 2001), la educación intercultural (Morales, 2012), y un largo etcétera, que hace ver la importancia que dicha comunidad tiene y la diversidad de los grupos sociales en el quehacer de diferentes campos científicos.

La Junta Auxiliar (Coordinación Territorial) de Tzinacapan, se encuentra localizada al occidente del denominado casco urbano del Cuetzalan del Progreso, a 4 km., de éste. Colinda al sur con la junta auxiliar de Xocoyolo, al noreste con las juntas auxiliares de *Yohualixan* y Reyes Hogpan. Al norte colinda con el municipio de *Tuzamapan* de Galeana y al oeste con el municipio de *Jonotla*.

La colindancia territorial entre *Tzinacapan* y *Xocoyolo* (al sur), es la que tiene la mayor altura sobre el nivel del mar, entre los 1200 y 1400 msnm., mientras que la parte norte y su colindancia con *Tuzamapan* se encuentra entre lo 400 y 200 msnm.

En la todo el límite territorial, hacia el oeste de *Tzinacapan* y su colindancia con *Jonotla* y *Tuzamapan*, están divididos por dos ríos de gran tamaño, el *Ixtakat* que nace en el corazón del bosque de Tzinacapan, y el río *Tozán*, que después se convierten en un solo afluente denominado como éste último, y desemboca como afluente del río Tecolutla en la colindancia con el estado de Veracruz.

San Miguel *Tzinacapan* se compone de cinco localidades, *Ayotzinapan*, *Xaltipan* se encuentran muy cercanas al centro del poblado, mientras que *Xaltocan* y *Tozán* se encuentran en la zona baja de su territorio, y *Tecoltepec* en la colindancia al norte (Ver mapa 5).

A la entrada del poblado, llegamos a la iglesia principal dedicada al santo que corona a *Tzinacapan*, “San Miguel Arcángel”, que muchos *maseual* se expresan como “el que todo puede”. Esta iglesia de techo de dos aguas, con una torre y un atrio rodeado por una estructura da hacia el palo volador (ver fotografía 34).

Nomenclatura:

-  Población / Localidad
-  Límite georeferenciado
-  Límite polígono rural
-  Ríos
-  Caminos primarios
-  Caminos reales



Ornquis de Localización:



Elaboración: © Eduardo Torres Veytia, con datos de trabajo de campo, ©2022

La iglesia, de una torre, con techo de teja a dos aguas, construida posiblemente en el siglo XVIII y reconstruida la fachada en 1979, cuando la atendía el padre Jorge, es el edificio dominante en el centro de la comunidad. Es el espacio que permite la comunicación con otras realidades cósmicas; probablemente fue construida encima del corazón del “Talokan”, ambiguo inframundo, vivo aún entre los sanmigueleros. La campana ya no repica a las tres de la mañana para anunciar la hora prima, ni a las 12 del día para anunciar el *Angelus* como antaño, pero llama a misa cuando es el caso, la tocan cuando hay un sepelio o avisa las horas de llegada de las ánimas durante las fiestas de Todos Santos. Desde la torre no sólo la campana habla a los vecinos, también el tambor de la danza de “Los Santiagos” suena tres veces al día a partir del 15 de julio, recordando desde tres meses antes del 29 de septiembre que deben irse preparando para la fiesta patronal. Finalmente, un aparato de sonido expone sus bocinas que, cuando funcionan, se encargan de anunciar a la comunidad las reuniones de la cooperativa, las asambleas extraordinarias del agua potable, o que a algún vecino se le perdió un “totol”, ya crecido, con una cinta roja en el pescuezo. En el atrio de la iglesia suele colocarse el palo para la Danza de los Voladores. (Sánchez y Almeida, 2005:118-119).



Fotografía 34. Iglesia de San Miguel Arcángel en Tzinacapan, Cuetzalan
Referencia: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2018.

A un costado de la iglesia se encuentra la plaza principal rodeada por una balaustrada, al interior de ésta se encuentra un busto de Benito Juárez, unos juegos infantiles y unas bancas,

así como una explanada que funciona a veces como cancha de futbol o de basquetbol, y a un extremo de esta plaza se encuentra el edificio de la presidencia. Similar a otros poblados que funcionan como presidencias auxiliares, esta estructura se construyó a finales del siglo XIX, y tuvo una remodelación hacia mediados de los años 40 del siglo XX (ver fotografías 35 y 36).



Fotografía 35. Presidencia auxiliar de San Miguel Tzinacapan en 1910.
Referencia: SINAFO-INAH 77-20140827

A un costado de éste y en frente de la iglesia de encuentra una estructura a manera de gran galerón o granero, que similar a su contraparte de Tzicuilan, en un estilo “priista tardío” se construye lo que es auditorio o escenario de fiestas, o en su caso se destina para la liga de basquetbol o futbol que juega todos los martes, jueves y sábados por la noche. Cuando hay algún evento cívico, y principalmente por las inclemencias del clima, se utiliza para la repartición de despensas o para actos cívicos y políticos.



Fotografía 36. Presidencia auxiliar de San Miguel Tzinacapan, en la actualidad.
Referencia: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2019

En la parte posterior de la iglesia se encuentra la “pila de agua”, que tradicionalmente se le conoce como el punto de nacimiento simbólico de Tzinacapan (ver fotografía 37).

A unos 100 metros de la parte posterior de la iglesia y bajando una escalera de tierra y piedra, se llega a la “pila” de agua, el manantial que junto con sus murciélagos permitió la fundación de Tzinacapan. El lugar no es muy visible, pero todos saben que la vida de la comunidad ha dependido de esa pila durante muchos siglos. Hasta 1973, cuando se instaló el agua entubada, y 1983 cuando se amplió el sistema, las mujeres iban con sus cántaros de barro a traer agua, a platicar o ver al novio. Cada 3 de mayo, fiesta de la Santa Cruz, las autoridades colocan una cruz de madera en la pila en señal de veneración y de petición de que el agua nunca falte. Cuando en 1998 un antiguo acaparador cuetzalteco quiso tomar parte del agua de la pila para instalar un beneficio de café en las cercanías, 250 personas se arremolinaron en la plaza de la comunidad manifestando su oposición. (Sánchez y Almeida, 2005:119)



Fotografía 37. La pila de agua de Tzinacapan.
Referencia: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2022

Tzinacapan, más allá de sus características físicas, tiene un componente social y cultural muy ligado a los saberes y tradiciones *maseualmej* (o indígenas), que junto con la cosmovisión de la comunidad náhuat, es un lugar muy socorrido por sus parteras, curanderas y curanderos, y en algunos casos con algunos brujos, aunque la concepción puede ser errónea, pero así se hacen llamar. En todo Cuetzalan, hay pocas comunidades en las que se habla abiertamente sobre la práctica de la sanación o curandería, en el caso de San Miguel es una práctica habitual. Por otro lado, prevalece un ímpetu a la participación y organización colectiva de sus pobladores en diferentes ámbitos (Hieras, Mora y Diez Barroso, 2019). Tzinacapan, también como comunidad es un nodo fundacional de la Cooperativa Agropecuaria Regional *Tosepan Titataniskej*. Y por si fuera poco es de las juntas auxiliares en donde existen un mayor número de organizaciones indígenas o de grupos constituidos, en donde las actividades principales son la difusión y transmisión de su cultura, las artesanías, el transporte, el comercio. Por mencionar algunas de las organizaciones que más destacan son: Comisión *Takachiualis*, Taller de Tradición Oral, *Yankuik Siuat*, *Yankuik Xochitl*, *Maseual Pipil Momachtianij Sentakochitanij*, *Yankuik Maseual Nemilis*, Unión Antigua, Desarrollo *Xaltipan* A.C., Tradición Musical, Grupo de Danzantes, *Askamen* y Telesecundaria *Tetsijtsilin*.

“Las familias se dedican, además de la agricultura, la movilidad laboral y los oficios libres, al comercio artesanal tanto de textiles (que bien pueden elaborar ellos mismos o los compran a los

artesanos de otras juntas auxiliares), como de utensilios elaborados con la hoja de maíz y, en específico, de objetos elaborados manualmente con la corteza del jonote, con la cual elaboran cestos y canastas en distintos tamaños. Su fiesta patronal es la última semana de septiembre, el día 29, en honor a San Miguel.” (Hieras, Mora y Diez Barroso, 2019:29)

5.3 La Cooperativa de mujeres indígenas Maseual Siuamej Mosenyolchikauani.

A continuación, enarbolaré cuatro historias que se unen en lo que hoy es esta cooperativa de mujeres indígenas en la Sierra Norte de Puebla, y que ha servido como referente para otras organizaciones sociales en comunidades originarias. Mucho de lo que aquí contaré es el diálogo con cuatro mujeres con las que he pasado mucho tiempo en mis idas por la sierra, y en particular en las comunidades de Cuetzalan. Doña Rufina Villa y Doña Juana García de San Andrés Tzicuilan, Doña Pascuala Mejía de Cuauhtamazaco y Doña Antonia Carrillo de San Miguel Tzinacapan.

El hecho de que hayan surgido procesos de organización social entre las mujeres tiene un pasado enraizado en la forma tradicional (y hegemónica) en la que está conformada la sociedad náhuat en este territorio serrano, y que se ha dado a lo largo de mucho tiempo, pero que, a finales del siglo XX, poco a poco se fue modificando. Esta forma tradicional sitúa a “el hombre” (*takat* en náhuat) en la figura de “esposo” (*taknamij*), “padre” (*taskaltianij*), “padraastro” (*takpatat*) o “abuelo” (*ueyitat*), el cual rige o es el principal actor sobre la toma de decisiones familiares, y principalmente sobre lo que hacía “la mujer” (*siuat*), en la figura de madre (*Nan*), esposa (*siuanamij*), abuela (*ueyinan*), hija (*ixpokat* o *siuapil*), o nuera (*siuamontikej*). Aunque estos procesos familiares, poco a poco se han cambiado en algunas de las comunidades originarias en Cuetzalan. Y esto va muy ligado a la forma en la que antiguamente una o uno se convierte en adulto.

La vida de los niños cambia de manera bastante brusca a los 8 o 10 años. De pronto es como si se convirtieran en pequeños adultos. Las niñas empiezan a echar tortillas, a acarrear agua y a cuidar a los hermanitos más pequeños. Los niños irán con los adultos a traer leña. Tendrán que combinar estas actividades con la escuela, aunque los más pobres ni a la escuela van. Un coscorrón en la cabeza o un regaño será la manera de corregirlos por no obedecer las órdenes de los adultos, por no recoger un grano de maíz tirado en el suelo o por romper algún utensilio de la casa. El maltrato familiar ha ido disminuyendo lentamente, la mujer ya puede hablar y opinar más que antes, igual que los niños, pero la violencia era frecuente y aún existe. El instrumento privilegiado para golpear es la funda del machete o una vara. Lo harán los hombres a las

mujeres, sobre todo si llegan borrachos. Lo harán los adultos a los niños cuando no hacen lo que les ordenaron o cuando impacientan al adulto. Muchas mujeres y hombres recuerdan su infancia con tristeza porque veían cómo su papá golpeaba a su mamá por cualquier cosa. Y se asombran de saber que en la ciudad eso existe también, aún entre profesionistas y altas clases sociales, porque el maltrato físico y psíquico de los hombres hacia las mujeres se encuentra en todas partes. (Sánchez y Almeida, 2005:126)

A partir de este pasaje del libro titulado “Las veredas de la incertidumbre” de Ma. Eugenia Sánchez Díaz de Rivera y Eduardo Almeida Acosta (2005), da cuenta de las relaciones afectivas existente en los núcleos de muchas familias de población *maseual* (indígena), en particular en San Miguel *Tzinacapan*, pero que prácticamente es parte de una cotidianeidad en varios de los poblados y comunidades de Cuetzalan.

Ante este modelo hegemónico y patriarcal (muchas veces instaurado de diversos sectores como la propia religión o la vida política), es que muchas de las decisiones que se suscitaban en los núcleos familiares, eran decisiones de “los hombres”. A la falta de marido o esposo, ya sea por cuestiones de migración o por abandono, los otros hombres tomaban las decisiones para la familia, lo que complicaba que las mujeres pudiesen tomar las decisiones de sus familias.

La cooperativa náhuat *Maseual Siuamej Mosenyolchikauanij (Maseualsiuamej)*, que se traduce como Mujeres Indígenas que se Apoyan, surge de la escisión principalmente de una cooperativa más grande y que ha sido un semillero en toda la región, y que a lo largo de este documento se ha mencionado en varias ocasiones, y me refiero a la *Tosepan Titataniskej*. Ésta última se venía consolidando desde finales de los años 60, pero no fue sino hasta 1976 que surge como una cooperativa agropecuaria con carácter regional. Mucho del empuje que tuvo dicha cooperativa regional, viene instituido por dos grandes programas gubernamentales que tenían la idea de dotar al movimiento campesino de recursos necesarios a nivel estatal, en donde se incluía a las mujeres como productoras. Estos planes son el Puebla y posteriormente el Zacapoaxtla (Alberti, 1998). Pero uno de los grandes problemas que, en su momento, implicaron el fracaso de estos ha sido toda la tramitología que se tenía que llevar a cabo para acceder a los recursos. Aun con este declive los procesos de organización social que llevaron a que la población indígena de San Miguel *Tzinacapan*, los llevara a crear dicha cooperativa no se dieron por si solos, también había un componente *koyome* (fuereños) que estaban organizados y asociados a diversas instituciones de la sociedad civil y del gobierno, tal como El Colegio de Posgraduados, la

Universidad Autónoma Metropolitana de Xochimilco, la Universidad Iberoamericana de Puebla, Proyecto de Animación y Desarrollo A.C. (PRADE).

Las organizaciones actuales se arraigan en una vieja costumbre de cooperación, en la Sierra Norte como en el resto de Mesoamérica. Si bien la producción de subsistencia se realiza esencialmente en el marco de la familia, existe una tradición de trabajo colectivo. Esta puede tomar dos formas muy distintas... la “mano vuelta” (*momakepa*)... y la faena (*tisentekitnij*, “trabajamos juntos”). (Beaucage, 2012:83).

Uno de los preceptos con los que comenzó a funcionar la cooperativa regional, fue de índole productiva, principalmente para hacerse a un lado de los comerciantes (mestizos) que sólo acaparaban y terminaban devaluando las mercancías indígenas.

Uno de los rasgos característicos con los que funciona(ba) la *Tosepan Titataniskej*, es a partir de cargos cívico-religiosos, y en donde sólo eran ocupados por señores de la comunidad de *Tzinacapan*. Aunque la cooperativa en su afán de ayudar a diversas poblaciones se fue ramificando, y muchos de sus socios no sólo pertenecían a San Miguel, sino que provenían de otras comunidades en Cuetzalan y de la región, a parte de los asesores que podían ser mestizos o *koyome* (fuereños). Por lo tanto, la cooperativa regional se fue ramificando, en lo que hoy son 8 cooperativas: *Maseual Xicaualis* (Fuerza indígena) que se dedica a la producción de pimienta y cítricos; *Tosepan Siuamej* (mujeres unidas) en donde se operan y administran tortillerías, tiendas de abasto, panaderías, etc.; la *Tosepan Tomin* (dinero de todos), que ofrece servicios financieros para mejorar la calidad de vida de los agremiados; *Tosepan Tichanchiuaj* (juntos construimos nuestros hogares), cooperativa que se dedica a mejorar las condiciones de las viviendas; *Tosepan Ojta Sentikitinij* (juntos trabajamos el bambú), cooperativa formada en el 2009, que da empleo a jóvenes y en donde se producen muebles y se busca mejorar el tratamiento del bambú; *Tosepan Kalli* (Casa de todos) cooperativa dedicada al ecoturismo y sensibilización ambiental a partir de un hotel, cabañas y hostel; *Tosepan Pajti* (Salud para todos), cooperativa que se dedica al tema de la salud y abasto de medicamentos; *Tosepan Kajfé* (El café de todos), cooperativa dedicada a la producción y distribución del café. Además, a partir del 2003 y con la idea de no depender del exterior en cuanto a recursos formativos, se creó el Centro de Formación *Kaltaixpetaniloan* (Lugar dónde se abre el espíritu), la idea de este centro es generar las futuras generaciones de cooperativistas, y como parte esencial de dicho centro se construyó en el 2006 la Escuela *Tosepan Kalnemachtiloan* (Escuela de todos). Y por último en el 2012 se inauguró la radio comunitaria *Tosepan Limaxktum* (Universo de todos, y es la unión

del náhuat con el totonaco), y esta radio hace que los socios se escuchen bajo su misma lengua. (Sánchez y Almeida, 2005; Beaucage, 2012; Morales, 2012).

Es importante mencionar que aparte de las acciones por parte de la naciente cooperativa regional *Tosepan Titataniske*, una de las asociaciones civiles que comenzaba a tener presencia en la vida de la población *maseual* en *Tzinacapan*, fue PRADE, y mucho de lo que se hizo en dicha asociación generó a lo largo de los años, a grupos organizados hoy en día. Tal es el caso de la Telesecundaria *Tejtsijtsilin* (las piedras suenan), que nació del Centro de Estudios y Promoción Educativa para el Campo (CEPEC), la cual se consolidó a finales de los años 70, como una sociedad de solidaridad social (Sánchez y Almeida, 2005), en donde la población indígena principalmente de San Miguel buscaba que sus hijos fueran educados a partir de sus propios conocimientos y saberes. A finales de los años 70 y principios de los 80, la CEPEC lanzó el programa de Centros Rurales de Educación Básica Intensiva, para menores de edad que habían perdido la oportunidad de seguir estudiando en el sistema educativo tradicional. Así mismo conformó el grupo teatral *Nimayana* (tengo hambre), el jardín de niños *Inchankonemej* (La Casa de los Niños), y el Taller de Tradición Oral (Morales, 2012).

Más allá del sincretismo entre organizaciones sociales, los años 70 y 80, generaron una sinergia entre la vida pública, política, social y cultural de las comunidades indígenas en la región, y en el país. Aun cuando había escenarios de desigualdad social en la región, ésta no era una condición para una situación negativa entre las familias *maseualmej* (indígenas). La desigualdad y la falta de oportunidades se generó principalmente en la cooperativa semilla, al no dar oportunidad y equidad a la palabra de las mujeres, lo cual se acrecentaba por problemas derivados del alcoholismo y por ende el abandono de los núcleos familiares por parte de los maridos. Algunos de los socios de la *Tosepan Titataniskej* criticaban el papel de las mujeres que por la necesidad económica de sus familias se comenzaban a organizar, y eran no tomadas en cuenta en la organización de otras actividades, y eran relegadas a las actividades domésticas y del cuidado de “las niñas y niños”.

Desde el momento en que surge la cooperativa regional, el papel de las mujeres fue relegado principalmente al de hacedoras de artesanías. Por otro lado, uno de los pocos logros que se hicieron en dicha cooperativa, fue buscar una mejora en los precios para la venta de los productos que hacían. Por tal motivo, fue que se conformaron dos grupos artesanales. Uno en San Andrés *Tzicuilan*, el cual estaba conformado principalmente por mujeres indígenas que se dedicaban al telar de cintura y bordado, y por otro lado un grupo mixto en San Miguel *Tzinacapan*

que se dedicaba a la manufactura de artesanías realizadas con jonote (una corteza del árbol del mismo nombre, con la que se obtiene una fibra para hacer desde servilleteros, llaveros, cunas, y un largo etcétera de productos). Ambos grupos, a partir de sus representantes conformaron la Comisión Regional de Artesanías de la Cooperativa *Tosepan* (CRA). Dicha comisión que estaba conformada principalmente por mujeres fue rechazada por parte de la junta directiva de la Cooperativa Regional, principalmente por no haber sido elegidas para dicho cargo. De todas maneras, las mujeres que ocupaban el puesto de organizadoras hacían caso omiso de este rechazo, y muchas veces sin comprender el porqué de este (Mejía, 2010).

Doña Toñita (Antonia Carrillo de *Tzinacapan*, ver fotografía 38), cuenta que:

“Antes de que existiera la organización y el hotel, la situación era muy difícil, mi esposo me abandonó y se fue a vivir con otra, y yo tuve que sacar adelante a mis cinco hijos, además de uno de mis hermanos, y el dinero no alcanzaba, por eso fui a la Tosepan para ver como ellos me apoyaban, pero no nos dejaban participar por mi situación... ahí fue que conocí a otras mujeres que estaban en la misma situación que la mía, y empezamos a reunirnos a escondidas, para que no nos regañaran” (Entrevista realizada en febrero del 2017, en San Miguel *Tzinacapan*).



Fotografía 38. Doña Antonia Carrillo Flores “Toñita” de San Miguel Tzinacapan.
Referencia: Trabajo de campo D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2017

Doña Antonia Carrillo Flores “Doña Toñita”, originaria de *Tzinacapan*, es una mujer de edad avanzada, que a sus 70 años de edad (1946), ha velado por la economía de sus hijos e hijas (Marta, Fernando, Filomena, Rubén e Isabel), proviene de una familia pobre, la casa donde vive antes vivía su abuela, la cual hereda, estudió hasta 2º de primaria, pero dicha situación no le ha impedido tener un cargo a nivel regional en la *Maseualsiuamej*, en algún tiempo fue responsable de los proyectos de granjas (*Piotekoloj*-Pollos y *Ueuejchoj*-Guajolotes), en San Miguel, y ella es una de las fundadores de dicha cooperativa en el poblado.

Hacia 1985 el grupo de mujeres organizadas bajo el nombre de Cooperativa Regional de Artesanas generó el antecedente de un movimiento sinigual de organización de mujeres indígenas en la región. Esto generó una serie de tensiones y conflictos de poder en contra de la cooperativa más grande, principalmente por el tema de los recursos.

Entre 1985 y 1990, surgen varios grupos que se van asociando a la CRA, y además de las dos comunidades que originalmente la formaron se adhieren mujeres de las comunidades de *Pepextha*, *Xiloxochico*, *Yohualichan* y *Chicueyaco*. El crecimiento organizativo y en la producción generó más conflictos con la *Tosepan*. Por otro lado, de ser un grupo 100 mujeres, paso a casi 300 en poco tiempo, y a su vez también forjó rupturas al interior de la CRA, lo que llevó a planteamientos diferentes de cómo llevar a cabo los procesos organizativos. Es importante mencionar que dichos procesos, también fueron acompañados por asesoras que originalmente trabajan para la cooperativa regional (entre ellas Susana Mejía Flores y Martha Mercado de la UAM-Xochimilco, y Ofelia Pastrana con Carmen Magallón de la Coordinación Interregional Feminista Rural “*Comaletzin*” A.C.), pero con dicho asesoramiento se planteaban ideas nuevas de cómo enfrentan el problema organizativo y a su vez del reconocimiento de sus derechos como mujeres indígenas organizadas.

Hacia finales de 1990, la junta directiva de la *Tosepan Titataniskej* (cooperativa regional agropecuaria), les plantearon a la CRA, que se ajustaban a sus reglas y por ende a sus métodos de trabajo, así como a la directiva que ellos (como señores) proponían para dirigir a la cooperativa. Esto llevo a que las mujeres agremiadas al CRA, tuvieran una serie de reuniones con sus asesoras, para analizar y discutir cuál sería el camino más importante para seguir. Uno de los puntos a discutir con mayor importancia, era el de la autonomía en cuanto a decisiones, y que éstas no tuvieran que pasar por la opinión de los hombres. Esto conllevó a que no se llegara a

ningún acuerdo con la *Tosepan*, y generó que, a finales de ese año, surgiera la cooperativa de mujeres *Maseualsiuamej* y su salida de dicha cooperativa regional.

Tal como expresa Susana Mejía:

“...la *Maseualsiuamej* tiene sus orígenes en el enfrentamiento a las tensiones y conflictos de género que se viven en las comunidades indígenas, a nivel familiar y comunitario, y que en este caso se recrudeció en el espacio organizativo. También se ve como este proceso estuvo unido a reflexiones sobre el porqué de estas situaciones, en diálogo con las ideas feministas de las asesoras, lo cual propició que esta organización de mujeres se conformara como sujeto, con una identidad como mujeres indígenas autónomas y que luchan por el respeto a sus derechos.” (Mejía, 2010:102).

Ya constituida como cooperativa de mujeres indígenas *Maseualsiuamej*, hacia 1992, la forma de gobierno se da a partir de una asamblea de socias, que se apoya en un consejo de mujeres (con asesoras internas y externas a la comunidad), y se distribuyen las actividades principalmente en proyectos de la organización (Hotel *Taselotzin*, artesanías, saberes y tradiciones, encuentro tejiendo vidas) y por otro lado los comités comunitarios (ver imagen 5).

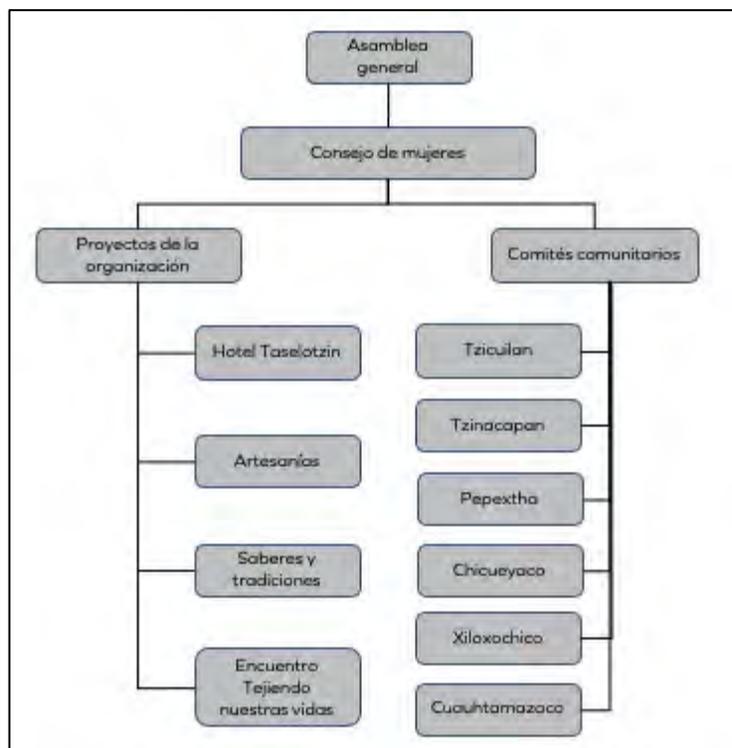


Imagen 5. Forma de gobierno de la Maseualsiuamej.
Fuente: Elaboración del autor con información de la cooperativa.

En palabras de Doña Rufina Villa:

“Nuestra forma de gobierno es a partir de una asamblea general, quien es la autoridad máxima en la organización...en ella se toman y se deciden los proyectos, las acciones y la forma de participación, que es voluntaria por cada una de las asociadas. La asamblea se reúne una vez al año y participan todas las socias, ya que en esta se informa, evalúa y planean las actividades, y también conocemos a las nuevas socias, y vemos los problemas. Cada comunidad tiene a una responsable, que es la consejera por cada comunidad, y este puesto es elegido cada dos años. En esta reunión, también se nombra a las responsables de cada proyecto... y se deben de reunir cada mes para evaluar y planear.” (Entrevista realizada en el Hotel Taselotzin, 3 de junio, 2017)

Doña Rufina Villa, tiene 64 años, se une a la *Maseualsiuamej* a los 10 meses de haber iniciado labores, ella es originaria de San Andrés Tzicuilan. Es una mujer que se ha convertido en fuente de inspiración para muchas de sus compañeras, ya que ha ocupado cargos cívicos y políticos, es reconocida como una líder y “dirigente” por académicos, y activistas indígenas y feministas urbanas. Ha sido regidora de usos y costumbres en el ayuntamiento de Cuetzalan en el 2002-2005, marcando un hito en la región, al ser la primera mujer indígena en ocupar un cargo en ese nivel. De hecho, en las pasadas elecciones para presidente municipal, ella fue la candidata por el partido de Morena para Cuetzalan. Ella es responsable de la parte de saberes y tradiciones en el hotel, elaborando jabones y la herbolaria. Doña Rufi en su diálogo cotidiano es una persona sencilla y humilde, y en mi caso como investigador, fue una de las personas que me abrió las puertas para conocer a la cooperativa (Ver fotografía 39).



Fotografía 39. Doña Rufina Villa en compañía de Emilia Arroyo y el Maestro —como soy conocido en la cooperativa— en las instalaciones de Taselotzin. Fuente: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2017.

A finales del 1995, la cooperativa de mujeres indígenas decide por asamblea general, comenzar con la tarea de construir un espacio en la cabecera municipal Cuetzalan, que sirviera a la vez de hotel, pero también un lugar para poder comercializar los diferentes productos artesanales que se producen en las diferentes comunidades. Es en este periodo, cuando las mujeres de la comunidad de *Yohualixan* deciden separarse de la cooperativa de mujeres y formar su propia organización, la cual se llama *Maseualsiuaxochit tejkitini* (Mujeres tejedoras en flor). Y a su vez, se anexan las compañeras de la comunidad de Cuauhtamazaco, conformando así el grupo actual.

Hacia 1996, había 200 mujeres que conformaban el grupo que había quedado, y que eran parte de la *Maseualsiuamej*, de este grupo sólo 45 socias decidieron participar en las actividades de tequio para la construcción del hotel, cuestión que no fue nada fácil.

Doña Toñita platica que:

“Cuando empezamos...aportamos a 200 pesos, como socias de aquí. Se pagó el lote, después empezamos a limpiar el terreno, a tumbar palos. Yo venía desde Tzinacapan, llevaba mi machete y mi mecapal. Fue mucho trabajo para que se comenzara a hacer el hotel, pero poquito después se comenzó a hacer. Ahí realizamos

nuestras reuniones, ahí nos llevan los apoyos, y también las despensas que a veces nos llegan a donar. Las que participamos en el hotel, somos asociadas, y participamos en las actividades que hay en el hotel. Chabe —hija de Doña Toñita— trabaja en lavandería y hace limpieza; yo antes iba a ayudar, ahora solo Chabe. (Entrevista realizada en abril del 2017, en San Miguel Tzinacapan).

El arduo trabajo en la venta de artesanías (telar de cintura, artículos de jonote, etcétera), no alcanzaba para poder cumplir con el presupuesto del proyecto, por lo que solicitaron un crédito al Fondo Nacional de Fomento Ejidal (FONAE)⁴⁰, quien les otorgó parte de la cantidad total del dinero que se requería, y se solicitó otro crédito que fue otorgado por lo que era el Instituto Nacional Indigenista (ahora Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas), con lo que se completó el dinero para el presupuesto.

Aquí un punto clave para poder llevar a cabo la realización de la obra, fue que la *Maseualsiuamej* se acercó al Arq. Oscar Hagerman, quien ya había participado en otras ocasiones haciendo el proyecto de la telesecundaria *Tetsijtsilin*⁴¹ en *Tzinacapan*, y del Centro de Estudios para el Desarrollo Social (CESDER)⁴² en Zautla. El Arquitecto Hagerman, realizó la asesoría técnica sin cobrar ningún sueldo, y con ello, se logró iniciar las actividades del Hotel Taselotzin, con 10 habitaciones, dos albergues, restaurante, oficinas, bodega y áreas de lavado y planchado (ver fotografías 40, 41 y 42).

⁴⁰ Ahora llamado Fideicomiso Fondo Nacional de Apoyo para Empresas en Solidaridad.

⁴¹ Telesecundaria intercultural Tetsijtsilin <https://www.facebook.com/tetsijtsilin.telesecundaria>

⁴² Promoción y Desarrollo Social A.C. es una organización sin fines de lucro ubicada en el municipio de Zautla, Puebla., también conocida como Centro de Estudios para el Desarrollo Rural o CESDER. <https://cesder-prodes.com>



Fotografía 40. Hotel Taselotzin, en el Barrio Zacatipan, en Cuetzalan, SNP.
Referencia: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2017.

Uno de los tantos problemas que se enfrentaron al inicio del proyecto productivo del hotel, era abrir el camino en la brecha que une al hotel con la parte sur de Cuetzalan, por lo que, durante varias semanas y meses, se trabajó arduamente con las socias y sus familias para poder abrir el mismo, y consolidarlo para llegar a *Taselotzin*, y así el turismo pudiese acceder de una manera fácil, cuestión que después fue aprovechada por la población koyomej que tienen sus casas en las cercanías del hotel.



Fotografía 41. Camino de acceso al Hotel Tazelotzin, se observan los dos Albergues construidos en la primera etapa, y que son obra del Arq. Oscar Hagerman. Fuente: Trabajo de campo, D.R.©Eduardo Torres Veytia 2017



Fotografía 42. Terraza de la zona de restaurante en el Hotel Tazelotzin, de la primera etapa de construcción. Fuente: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2017

Para la organización *Maseualsiuamej* como cooperativa y asociación, ha sido un proyecto que ha generado un cambio significativo en toda la región, cuestión que ha sido reconocida en varias ocasiones, tanto por universidades y grupos de la sociedad civil que visitan a la cooperativa y se hospedan en el hotel, principalmente porque es un proyecto administrado y dirigido por mujeres, lo que ha llevado a que se hiciera una extensión del mismo entre el 2005 y el 2015, lo que ha generado una mayor capacidad para el hospedaje y la organización de eventos en donde las compañeras de la cooperativa, y de otras organizaciones se reúnen para llevar a cabo sus eventos.

Doña Rufi comenta:

“Una gran mayoría de las mujeres que estamos en la Maseualsiuamej no asistimos a la escuela, o dejamos los estudios trunco, por lo que desde la cooperativa, en la organización nos hemos apoyado mutuamente para desarrollar nuestras capacidades como mujeres, así como nos enseñaron el telar de cintura, y la lengua nuestras madres o abuelas, así les enseñamos a las compañeras, y eso ha generado que haya una mejora en la producción de nuestras artesanías, o una mejora en las actividades que desarrollamos para la cooperativas, y para nuestras familias.”
(Entrevista realizada en el Hotel Taselotzin, el 3 de junio del 2017).

Tal como lo comentaba en líneas anteriores, en un momento en el que las compañeras de la comunidad de *Yohualixan*, se separan de la *Maseualsiuamej*, para crear su propia cooperativa, se adhiere la comunidad de *Cuauhtamazaco*. Muchas de las mujeres que pertenecen a dicha comunidad (como lo veremos en el siguiente subcapítulo), han ido a vivir a dicha comunidad por cuestiones del parentesco patrilineal, es decir, cuando se juntan o se casan, llegan a vivir a la casa de los suegros/suegras. Aunque hoy en día, en este punto, conozco el caso de una mujer muy joven, que decidió llevarse a su pareja varón a vivir a la casa de sus papás, principalmente por decisión de ella, lo cual conlleva un cambio contracultural en el orden establecido comúnmente en estas comunidades, cuestión que abordare más adelante.

En la experiencia de Doña Pascuala Mejía (63 años) quien es originaria de *Pepextha*, pero vive en *Cuauhtamazaco*, y ahí ha criado a sus seis hijos (Teodora, Gudelia, Herminia, Federico, José y Marili), la cooperativa ha generado cambios significativos en la vida de muchas mujeres, en su caso particular, sus cuatro hijas desde muy temprana edad han participado en diversas actividades con la cooperativa *Maseualsiuamej*, y en el caso de una de ellas, Gudelia participa activamente en la capacitación y acompañamiento de otras mujeres a partir de un grupo que se crea en acompañamiento en los derechos humanos de las mujeres indígenas rurales que viven

en la región. Este grupo, es parte fundamental en la creación de la cooperativa y es el Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres (CADEM), que surge a raíz de las reflexiones que se llevan a cabo entre las mujeres asesoras (Susana Mejía, Ofelia Pastrana y Cecilia Oyorzabal), y la *Maseualsiaumej*, y su tarea principal es la asesoría y capacitación en temas que van ligados el desarrollo social y sustentable, así como los derechos humanos. En el 2003, se forma La Casa de La Mujer Indígena (CAMI), con cuatro organizaciones de mujeres indígenas, entre ellas la *Maseualsiuamej*, la *Yankuik Siuat*, *Yankuik Maseualnemilis* y el grupo *Siuame Chikauka Tejkitini*. Esta iniciativa retoma aspectos principalmente de justicia indígena, asesoría y acompañamiento entre ellas mismas. En el caso de Gudelia (hija de Doña Pas), colabora estrechamente con el CAMI dando acompañamiento a mujeres de toda la región. (Ver fotografías 43 y 44).



Fotografía 43. Doña Pascuala Mejía con su nieta Valeria en su casa en Cuauhtamazaco, 2018. Fuente: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2018.



Fotografía 44. Sentadas: Gudelia y su mamá Doña Pas, parados: Antonio nieto de Doña Pas (hijo de Teodora), Doña Cote (vecina), y el Maestro, en la cocina de humo, Cuauhtamazaco, 2018. Fuente: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2018.

Todos los testimonios recogidos a lo largo de esta investigación han sido de mucha ayuda para comprender y entender el papel de la mujer rural indígena, y su conformación identitaria (etnoterritorio), y el papel importante que los saberes y tradiciones, que van muy ligados a la lengua (etnolingüística), y sirven para conformar lo que hoy conocemos en las diferentes comunidades que conforman todo Cuetzalan. Uno de estos testimonios es la experiencia de vida de Doña Juana García (Doña Juanita), quien es conocida y referida en la comunidad de *Tzicuilan*, como una “mujer de costumbre”, principalmente porque es una prestigiosa artesana del telar de cintura (ver página 118 fotografía 27 y 45), hablante del náhuat, humilde, y sencilla, que cuando comenzó a trabajar en la organización, ella como fundadora en Tzicuilan en compañía de otras tres mujeres indígenas excepcionales Doña Francisca Ramos, Doña Ocotlán Pinahuis y Doña Juana Vázquez, conformaron el grupo inicial en dicha comunidad, y fueron quienes en rebeldía se opusieron a lo que dictaba la *Tosepan*.



Fotografía 45. Doña Juana Vázquez, Doña Juana García y Doña Francisca Ramos de Tzicuilan, en una entrevista realizada en el verano del 2015. Fuente: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2015.

Doña Juanita, es en la actualidad considerada una mujer consejera en la organización (Mejía, 2010), principalmente porque ella en conjunto a otras tres mujeres fueron las iniciadoras en la comunidad de *Tzicuilan*. Una característica muy importante en estas cuatro mujeres iniciadoras es que todas eran madres solteras, principalmente por abandono del esposo.

Doña Juanita expresa lo siguiente:

“A mí me gustó toda la organización, me gusta que vienen koyomej o personas de otras partes para conocer nuestra experiencia, y nosotras conocemos su experiencia. A las mujeres nos gusta participar, y salir, si el marido no le alcanza nosotras tenemos que salir... y si se molesta, pues se tiene que aguantar, a veces por eso el marido se va.” (Entrevista realizada en la casa de Doña Francisca Ramos en agosto del 2017).

Hacia 1991, la *Maseualsiuamej* se constituye como una Sociedad de Solidaridad Social (SSS), en donde su principal objetivo es que las mujeres indígenas tengan acceso a una vida digna (ver fotografía 46), a través de la creación de fuentes de empleo, la difusión y conservación de la cultura indígena, así como la generación de recursos propios para poder cubrir gastos de la sociedad y mantenerse en autonomía (Maseual Siuamej Mosenyolchikauanij, 2016).

Los lineamientos que tiene la *Maseualsiamej* como SSS son (Maseual Siamej Mosenyolchikauanij, 2016:31-32):

- Creación de fuentes de empleo para las socias y sus familiares.
- Fortalecimiento de acciones de cuidado de la naturaleza.
- Reparto de utilidades en especie de acuerdo con la participación de cada una de las socias con respecto al proyecto Hotel *Taselotzin*.
- Proyectos de educación y capacitación.
- Proyectos para el conocimiento y la defensa de los derechos como mujeres indígenas y del pueblo *maseualmej*.
- Producción y comercialización de artesanías textiles (bordado a mano, telar de cintura) y cestería de jonote.
- Oferta de servicios turísticos de acuerdo con la identidad indígena.
- Pago con prestaciones a las y los trabajadores del Hotel *Taselotzin*.
- Asamblea anual de socias.



Fotografía 46. Socias de la cooperativa de mujeres indígenas Maseual Siamej Mosenyolchikauanij, en las instalaciones del Hotel Taselotzin en el espacio de usos múltiples, Cuetzalan, SNP. Fuente: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2019.

5.4 Las mujeres en la cooperativa: empoderamiento y feminismo rural e indígena.

El presente subcapítulo, versa sobre las actividades que realizan las mujeres al interior de la cooperativa Maseualsiuamej, pero haciendo énfasis en lo que implica el empoderamiento de género, y la formación de un feminismo rural e indígena, que difiere en mucho del que se gesta en la ciudad. Es importante mencionar, que no soy un especialista en el tema, pero que más bien a partir de esta investigación, me he ido involucrando en temas de desarrollo social de las mujeres indígenas, así como de las diferentes perspectivas teóricas que han acompañado esta temática, por lo tanto, mucho de lo que aquí se puede leer, ya ha sido planteado por dos especialistas en el tema, por un lado, Pilar Alberti Manzanares (1998, 2006), y por otro, Susana Mejía Flores (2008, 2010).

También es importante mencionar, que parto de un orden cultural ya gestado desde hace algún tiempo, y que ha sido relatado y escrito en varias ocasiones en los llamados “atlas etnográficos” de las comunidades nahuas en dicha región. Pero como nada es estático, y las sociedades, así como las comunidades tienen un dinamismo cultural, estas etnografías suelen cambiar o irse modificando con el tiempo. Y esta es una cuestión importante en las investigaciones que se realizan desde la geografía cultural, ya que nada es estático, y a partir de sucesos que pasan en dichos territorios, estas dinámicas se pueden modificar.

“Si partimos de la cultura como pautas de significados en constante construcción-transformación, y de que las identidades culturales se construyen históricamente en un horizonte de significados... es importante hablar del reconocimiento histórico de los elementos socioculturales, naturales y simbólicos que han influido en la conformación de las comunidades indígenas de Cuetzalan” (Mejía, 2010:23).

Susana Mejía Flores, especialista en el tema de género en estas comunidades rurales, en su tesis doctoral, plantea el acto de resistencia como un eje de cambio en la situación del empoderamiento social, cultural, y político de las mujeres indígenas nahuas, y en esta cita, refleja lo importante de adentrarse al mundo simbólico que esto representa en la cosmovisión náhuat, cuestión que no muchas veces se conversa externamente hacia las y los *koyomej*, pero que uno como investigador lo va preguntando para ir escudriñando su relación con la vida.

“Creemos en el *talokan*, *talokananan* y *talokantatat* (madre tierra y padre tierra), ambos residen a la par en el mismo *semanauak* (universo), que es fuente de vida que decide cuando saldremos a pisar su cara y decide cuando volveremos a su *miktanteko*. El *Talokan* es bueno, nos puede dar la vida, la fuerza, la alegría y la sangre. El *Talokan* es bueno, nos puede dar la vida, la fuerza, la alegría y la sangre. El *Talokan* también puede ser malo y quitarnos la vida, la alegría y la sangre. Creemos que es malo dañar las plantas porque nos estamos dañando a nosotros mismos. Si matamos una planta que nos da vida, pensamos que nos estamos quitando la vida nosotros mismos. El sol (*tonal*) nos da la vida a través de la luz de la mañana y nos devuelve el *tonal*. Los vientos son señal de lluvia cercana para lo cual hay que cobijarse. La naturaleza nos hace respetar a nuestros hermanos y a nuestra *Talokananan*, de no hacerlo nos quita el *tonal* a través de sus seres mitológicos. El *tonal* es una parte de nuestra alma, es nuestro espíritu. El At (*agua*) nos limpia, pero no sólo por encima, sino en nuestras entrañas. Nos organizamos en torno al *Talokan*, en torno al *taol* (maíz), al tiempo lento y a un poder vertical” (Extracto del artículo de Chávez, 2001, y de conversaciones con Don Juan Arroyo del Taller de Saberes y Tradiciones de *Cuauhtamazaco*).

La cosmogonía del pueblo nahua impregna todas las acciones que llevan a cabo los diversos miembros que componen una comunidad, desde cuestiones gregarias, hasta individuales en acción, como así también en las familias (Mejía, 2010). La cosmogonía se vincula directamente con aspectos de la religión cristiana en un sincretismo, que incluso en algunas de las mujeres entrevistadas para esta investigación, se tiene un peso importante, el cuál en su momento fue criticado y muy discutido por cuestiones de la división social del trabajo por género.

Pablo Pérez Alemán (en Pilar Alberti, 1998:190), menciona que:

“...es a partir de la organización social, que surge un proceso por el cual las mujeres comienzan a cuestionar los valores tradicionales que norman las relaciones entre mujeres y hombres; a la búsqueda de alternativas para construir relaciones más igualitarias y a que estas alternativas se lleven a cabo a través de acciones colectivas”

Tradicionalmente la estructura social de un grupo doméstico ha estado compuesta de 6 a 12 personas, y los componen: padre y madre, hijas e hijos, abuelas y abuelos, suegras o suegros, nueras y yernos, en algunos casos personas externas al núcleo familiar pueden anexarse al mismo. Aunque como lo comento, es una estructura tradicional, que por lo menos en algunas familias numerosas y tradicionales así ha sido. Por ejemplo, una de estas familias es la de Doña Juana García y la de Doña Rufina en *Tzicuilan*; mientras que la de Doña Toñita en *Tzinacapan*, su núcleo familiar hasta hace algún tiempo sólo eran ella y su esposo, aunque sus hijas e hijos

viven en la misma comunidad (Ver foto 47). Desde que falleció Don Juventino (Esposo de Doña Toñita en el 2018), ella vive sola en su casa, pero en el lote contiguo vive el mayor de sus hijos con su esposa (Doña Esperanza, quien también pertenece a la *Maseualsiuamej*) y uno de sus hijos casado con su esposa y dos hijos, conformando un núcleo de 6 personas



Fotografía 47. Doña María Antonia Carrillo Flores en la fila superior junto con su esposo Don Juventino, en la fila inferior Doña Esperanza (esposa de Fernando), Isabel Flores (la hija menor de Doña Toñita quien falleció recientemente en noviembre del 2021) y Fernando Flores (esposo de Doña Esperanza). Fuente: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, 2017.

Cada comunidad en Cuetzalan ha ido variando con el tiempo, lo que sí se puede observar es que en las que hay mujeres pertenecientes a la cooperativa *Maseualsiuamej*, el orden espacial familiar ha dejado de ser patrilocal, y se ha tornado más en una matrilocalidad, o en una equidad en la toma de decisiones y en la forma en que los núcleos familiares se desenvuelven.

Tradicionalmente la estructura social y familiar ha sido patrilocal, es decir cuando se casan los hijos, sus esposas se van a vivir a la casa de los padres de él, es decir de los suegros, o en algunos casos al lugar de donde es originario el esposo, cuando los padres no viven. La estadía en la casa de los padres se llega a prolongar de 4 a 8 años (en algunos casos, puede ser un tiempo mayor). Aunque son patrones que suelen ir modificándose con el tiempo. En el caso de muchas de las mujeres con las que se trabajó en la comunidad de *Tzicuilan* y de *Tzinacapan*, esta

ha sido su historia familiar, en la que va de por medio la reubicación de su persona a partir del matrimonio.

Es importante mencionar, que en el caso de una familia de *Cuauhtamazaco*, su hija mayor en vez de irse a vivir a la casa del novio, ella se lo llevó a vivir a la suya, y el muchacho ahora participa activamente en las actividades domésticas y laborales de su suegro. Casos como éste, suelen ser únicos, pero poco a poco se van replicando en otras comunidades, lo que conlleva que muchas familias “tradicionalistas” critiquen a estas. Lo importante de que suceda en *Cuauhtamazaco*, es que se le considera una de las comunidades, con un alto porcentaje del resguardo de sus tradiciones vinculadas al mundo indígena.

En la investigación se realizó un censo con las mujeres que participaron, y que corresponden a dos de las juntas auxiliares, de las que se ha venido escribiendo a lo largo de este estudio. El 46% (14 mujeres) corresponden a *Tzinacapan*, mientras que el 54% restante, son de Tzicuilan (10 mujeres son de *Cuauhtamazaco*, 1 de *Xochical* y 5 de la cabecera de *Tzicuilan*), y en relación con la jornada de trabajo, ésta es muy variada tomando en cuenta la edad y el ciclo de vida. Así mismo, en muchos de las investigaciones que relatan el nacimiento de la Maseualsiuamej, el peso que se le daba a las opiniones masculinas sobre la división del trabajo femenino, siempre fue muy peyorativo con expresiones típicas, como “la mujer nada más está en la casa”, “sólo está al cuidado de los hijos”, “debe de estar en la cocina”, y este discurso a lo largo de la existencia de la cooperativa en muchas de las parejas de las mujeres se ha ido transformando, ya que también mucha de la población masculina apoya el trabajo que realizan la mujeres, más allá de la división del trabajo que hay por género. No se conocen mujeres que se dediquen a la albañilería, pero los hombres desde muy temprana edad apoyan el trabajo de las artesanías, o del cuidado de los hijos, y esto se ha dado principalmente por un empoderamiento en el orden cultural en estas comunidades.

En el censo que se realizó, las mujeres niñas y jóvenes de 10 a 18-19 años, aparte de dedicarse al estudio, apoyan en las actividades domésticas, así como en el trabajo de las artesanías, y trabajan un promedio de 10 a 12 hrs., diarias; las mujeres de 20 a 35 años, su jornada puede ser de 12 a 14 hrs., diarias, y las mujeres de 35 a 70 años, esta puede llegar hasta las 15 horas diarias. Tal como expresa Susana Mejía (2010:60): “Su trabajo se puede caracterizar por una jornada intensa y extensa, ya que no se puede hablar de doble o triple jornada como en el caso de mujeres urbanas quienes tienen horario y lugares establecidos para su trabajo”.

*“Me despierto muy temprano antes de que aclare el cielo, y prendo el fogón, si Mari está conmigo (su hija), ella me ayuda en las actividades diarias, aparte ella tiene que atender a Valeria (la nieta), para que se vaya a la escuela. Vamos con el maíz a la casa de una vecina y molemos dos partes, una para la casa y hacer nuestras tortillas, y otra para llevar al centro del poblado (Cuauhtamazaco), y que es para vender principalmente. Preparamos comida, comemos, y yo me voy rumbo al centro, mientras Mari se queda en la casa haciendo labores de limpieza, y lavando ropa. En el centro, estoy con otra compañera, que me ayuda a hacer las tortillas, y preparamos comidas para las enfermeras y maestros de la primaria. Voy y les dejo su *itakate*, y regreso al centro para darle de comer a las personas que lleguen. Después de medio día voy a la casa, y me pongo hacer mi artesanía.”* (Entrevista realizada a Doña Pascuala Mejía en su casa y en el lugar donde vende tortillas en Cuauhtamazaco, en enero del 2020).

De las cuatro mujeres con las que más se tuvo contacto a lo largo de esta investigación, tanto Doña Antonia Carrillo “Doña Toñita” y Doña Pascuala Mejía “Doña Pas”, sus jornadas laborales son distintas y las tomo en cuenta como puntos a describirlas.

El trabajo se ha diversificado a lo largo del tiempo en la sierra, y se puede dividir en: trabajo doméstico es decir todas las tareas realizadas en la casa, desde la limpieza, el lavado, y la preparación de alimentos; el trabajo agrícola, que aunque muchas mujeres son participes en llevar la comida a los hombres, algunas de ellas siembran a la falta de esa figura masculina, o son recolectoras ya que en la milpa o el terreno se llega a tener árboles de mandarina (*xokot-clavo*), naranja (*xokot*), pimienta, canela, guayaba, quelites, quintoniles (aunque muchos de estos cultivos se han trasladado a las huertas de las casas); trabajo agrícola comercial, la cual implica la venta de la pimienta, la canela y el café (*kajfe*); y por último la actividad artesanal, que también lleva su tiempo de dedicación y a la cual se le puede dedicar desde una media hora hasta dos horas diarias, dependiendo de los encargos.

En el caso de Doña Toñita, debido a su avanzada edad, el hecho de ir al terreno, que se encuentra en la parte más baja de *Tzinacapan*, ha generado que tenga una serie de accidentes, ya que por lo general va por su leña o por alguna fruta que crece en el mismo. En los últimos años, su jornada laboral es simplemente para ella, es decir no hay un trabajo agrícola, o comercial, y se dedica más bien a sus gallinas, y a su casa, y destina una o dos horas al día para realizar cestería a base de jonote.

Muy diferente es el caso de Doña Pas, su jornada diaria comienza a muy temprana hora del día, por lo general antes de las cinco de la mañana, y va terminando alrededor de las 7 u 8 de la noche, acumulando una jornada de 14 a 15 hrs. Hay trabajo doméstico, trabajo comercial, y artesanía la cual puede ocupar un mayor tiempo, ya que lo que se hace es telar de cintura y bordar telas que se utilizarán para Huipiles, *kexkemit*, camisas, morrales, pulseras, fajas, rebozos, bufandas, y todo lo que un *koyomej* y su imaginación pueda pedir.

“En la experiencia de vida nahuat, los grupos domésticos, el matrimonio y el parentesco, son instituciones que han funcionado como normalizadoras de las conductas y deber ser de hombres y mujeres, así como de la reproducción de los modelos sexo-genéricos en la región. Actualmente estas instituciones están teniendo transformaciones notables a simple vista, por ejemplo, las alianzas matrimoniales se realizan más por elección, que por acuerdos entre familias, cuando la decisión del padre y del abuelo eran definitivas. Sin embargo existen aspectos, que todavía se conservan en el imaginario cultural tradicional, tanto de hombres como de mujeres, como el de la jefatura masculina y la obediencia que la mujer debe a su marido y a su familia” (Mejía, 2010:69-70).

Aun cuando la investigación de Susana Mejía es un referente en torno al feminismo rural indígena y nahuat, y en particular a lo que ha ido transformando a la *Maseualsiuamej*, poco a poco muchos de estos aspectos, como la obediencia, o el caso de rendir tributo al hombre, se ha ido modificando. En todo el trayecto de la investigación, me tocó ver cómo en el caso de la muerte de un “esposo” de una de las cooperativistas de *Tzinacapan*, en el caso Isabel Flores Carrillo “Chabe” (hija de Doña Toñita, quien lamentablemente falleció a finales del 2021, por complicaciones derivadas de un enfisema pulmonar) y su esposo Don Joaquín (el viejito como era conocido por las mujeres), cuando existe una diferencia de edad muy marcada, el hombre sigue con sus ideas y actitudes “machistas” muy marcadas (o como se dice en contextos urbanos “muy chapadas a la antigua”) y en este caso Chabe le tocó resistir y hacerse de acciones colectivas con su familia, con las amistades para poder resistir las ideas del señor, y el celo de las hijas de éste. Al final de su vida de Don Joaquín, Chabe se quedó sin casa, pero pudo establecerse junto a su hermana, y generar un espacio doméstico para ella, para su hija y sus nietos.

Lo que ha llevado a las mujeres de la *Maseualsiuamej* a hacer frente a este embate de las ideas a lo largo de su existencia, y así como vimos en el subcapítulo anterior, en la formación de lo que hoy es la cooperativa, ha sido la resistencia y el trabajo colectivo a nivel familiar, comunitario y regional, en pro de satisfacer sus necesidades humanas como individuales y como miembros de una familia, así como cuestiones que van de lo material a lo simbólico y la lucha por

sus derechos. Esto ha llevado a que muchas mujeres jóvenes, emprendan desde el cooperativismo acciones sociales que traen mejoras para ellas mismas, y sus familias. Es interesante como el discurso “machista” se ve opacado cuando los hijos, esposos y/o familiares varones apoyan el trabajo artesanal, debido a que éste genera una ganancia importante, más aún cuando mucho del trabajo agrícola es para supervivencia del propio grupo doméstico. Quien se ve beneficiado ya sea por la acción colectiva o por iniciativa personal de sembrar la tierra para la producción de café, y este trabajo agrícola comience a vincularse a lo comercial, a largo plazo genera un beneficio a la familia, pero también a las que trabajan de manera cooperativista.

Para la construcción de un feminismo rural e indígena, aun cuando hay algunas autoras que prefieren separarlo (Mohanty, 2008; Moller, 2000; Hernández, 2001-2008; y Mejía 2008-2010), se da un parteaguas en el momento de la insurrección zapatista en 1995. Esto no quiere decir que anteriormente no existiera un movimiento, pero el alzamiento armado y la reivindicación identitaria de una serie de grupos indígenas en el sur del país, y en la última década del milenio, vino a marcar y a señalar con mucho mayor profundidad las diferencias económicas y sociales, con las que muchas comunidades indígenas en nuestro país viven.

Para la *Maseualsiuamej*, esto significó un punto importante, también para hacer valer su palabra, su resistencia y sus acciones colectivas, ya que vieron también reflejada su lucha en el empoderamiento desde su propia perspectiva cultural, socioeconómica y política.

“Si feminista es que tengamos las mismas oportunidades, tanto de estudios, de tener un buen trabajo, ocupar un puesto, que no sea sólo para los hombres, que tengamos acceso a que nosotras podamos vivir de mejor manera, pues sí pudiese decir que soy feminista. A mí lo que sí me interesa es que nosotras las mujeres podamos vivir una vida más... no sé por decir más justa, que no seamos golpeadas, que no nos paguen menor por el trabajo, que no se aprovechen de nosotras porque somos mujeres, somos indígenas, o sea que no nos discriminen, que nos tomen en cuenta para todas las decisiones, que tengamos derecho, si es que hay herencia, a la tierra, a que nos sintamos apoyadas también”
(Entrevista a Doña Rufina Villa, en Mejía 2010:220).

El feminismo rural e indígena, parte de la lucha y de las reivindicaciones de las necesidades materiales y simbólicas de las mujeres, es un feminismo de la necesidad y de la diferencia (Mejía, 2010). De las acciones colectivas, que llevan a una resistencia hacia los discursos patriarcales que muchas veces no sólo se reflejan en la vida cotidiana, sino en todo el

quehacer de la vida misma. El hecho de tener un propio local, en donde se ven el llamado “turismo alternativo”, o la “cocina tradicional”, el hecho de hacer su artesanía es una forma de resistir estos embates y de ser ellas mismas, ya que son las que van dirigiendo sus vidas y las de sus compañeras en la colectividad.



Prácticas socioespaciales, culturales y política en el territorio





Imagen 6. Tlazolteotl la diosa a la que se le atribuye la invención del tejido y del bordado. De lado izquierdo llevas tres husos con sus malacates para hilar, mientras que de lado derecho trae un telar de cintura. Fuente: Códice Laud.

Capítulo 6. Prácticas socioespaciales, culturales y políticas en el territorio y medio ambiente.

*Ketsallan
motokay kualtsin mokaki
uejkaua peuak
kemej in teskatatsilin tein kikakistiltiaj
in iluikatajpianij ne ueyialtepet Cuetlaxcoapa.
Valle Molina, Eugenio (2014:43)*

El siguiente capítulo trata principalmente de las acciones en el territorio, es decir de la territorialidad, observada principalmente desde los saberes y tradiciones, poniendo énfasis en una festividad en la comunidad indígena de *Cuauhtamazaco*.

Para muchas comunidades y sus pobladores, la forma en que se construye un territorio es a partir de la ocupación/apropiación de un espacio determinado, que implica una forma en particular de hacerlo suyo o de ellos. Es decir que les pertenece, ya sea en una forma individual o en una forma colectiva.

El mundo de hoy, a partir de los cambios tecnológicos en los cuáles estamos inmersos es más común el cambio constante a partir de ciertos embates, tal como la globalización económica ha venido generando cambios en la escala cultural. Y no es que sea algo nuevo, la globalización como tal ha existido desde que los primeros seres humanos comenzaron a tener contacto entre sí, ya sea por cuestiones comerciales o por el simple hecho de querer conocerse. Más allá de una lectura romántica, el contacto entre diferentes seres humanos generó una forma de intercambio social y cultural. Pero no siempre todos esos contactos han sido en un sentido armonioso. Por lo tanto, la realidad que nos ha tocado vivir, sufre esas irrupciones a partir del contacto con los otros, y pareciera que muchas veces la idea es borrar esos rasgos que nos identifican como un “yo” o un “nosotros”. El sentido del otro, parafraseando a lo que Marc Augé (1996), decía sobre la construcción del nosotros o del individuo se hace a partir de las relaciones, del contacto, y del (re)conocernos, como diferentes o propios.

Pareciera que cuando hacemos referencia a los saberes y tradiciones de una comunidad originaria, en términos de la globalización en la que estamos inmersos, dichos conocimientos se consideran como nada válidos o inciertos para ciertos sectores sociales. Los saberes y tradiciones son conocimientos instaurados por los pobladores originarios desde hace mucho tiempo, pero que en el caso de nuestro país o de Latinoamérica se han enfrentado a ese

menosprecio. Carlos Walter Porto Gonçalves (2009), dice que problematizar la relación entre saberes y territorios es, antes de todo, poner en cuestión la idea eurocéntrica de conocimiento universal.

6.1 Los saberes tradicionales.

Las comunidades originarias, han vuelto a tomar la batuta sobre su acontecer diario, más allá de una economía neoliberal, universal y globalizada en la que lo global hace un intento de borrar lo local, es el pensamiento de dichas comunidades que cómo fuerza de poder-político surgen de nueva cuenta. En el caso de nuestro país, el movimiento Zapatista de finales del siglo pasado (que surge en 1994), generó un empoderamiento y le dio voz no solo a las comunidades de los Altos de Chiapas, sino a toda una pluralidad, ya existente en México. En el caso Latinoamericano hay otras experiencias como Panamá, Bolivia y Ecuador.

En términos de un análisis geográfico, el territorio existe antes y después de una sociedad. No es algo inventado, aunque muchas veces sí recreado por otros, a partir de los intereses que se tienen en éste. Porto Gonçalves dice que:

“Territorio es espacio apropiado, espacio hecho cosa propia, en definitiva, el territorio es instituido por sujetos y grupos sociales que se afirman por medio de él. Así, hay, siempre, territorio y territorialidad, o sea, procesos sociales de territorialización. En un mismo territorio hay, siempre, múltiples territorialidades.” (2009:5).

Teniendo comprendido todo lo anterior, en estas tensiones entre pensamientos e ideologías, los saberes y tradiciones son un componente esencial que marca la vida cotidiana de muchas comunidades de población indígena, así como mestizas, que tienen ese componente de sentirse originarios.

Los saberes, así como las tradiciones, tal como lo expresa Friedberg (1999), dice que “los saberes y conocimientos indígenas son saberes populares. Estos saberes están constituidos por un corpus de conocimientos sobre la naturaleza con respecto a las concepciones que cada sociedad tiene del mundo y del rol que cumplen las personas. Por ejemplo, lo que se refiere a la naturaleza de dichos conocimientos que abarca desde la observación de las vías de migración de los animales, el movimiento del sol y de los vientos hasta la observación de las condiciones de germinación de las plantas se mezcla con las prácticas sociales ritualizadas que garantizan su eficacia. Situados en el tiempo y en el espacio, los saberes populares se mantienen en las

prácticas técnicas y también sociales y su eficacia depende de las relaciones entre las personas que participan” (citado en Quilaqueo, 2007:227).

Existe en Cuetzalan del Progreso (*Ketsallan* en Náhuat), un orden identitario que se sustenta por cuestiones de afiliación a un tipo de grupo social y cultural. Esta afiliación identitaria, hace que dos de estos grupos sean reconocidos como un “Pueblo” o una “Etnia”. Estos tres órdenes identitarios conviven a lo largo y ancho de todo el municipio de Cuetzalan, y en otros municipios que se encuentran alrededor de éste. Estos son la población originaria, denominada así mismo como los *maseualmej* (indígenas u originarios), los totonacos (una minoría en la SNP) y los *koyomej* (mestizos o extranjeros).

Hago un paréntesis en este punto, para comentar, que no todos los que de origen son mestizos son o pueden ser considerados como *koyomej* (Coyote, en el imaginario social de los maseualmej es el forastero, el que viene de fuera). Pareciera que hay una discrepancia en el discurso cotidiano de los habitantes, cuando se refieren a los que vienen de fuera.

Para el grupo (Pueblo o Etnia), mayoritario en el municipio de Cuetzalan, que serían los *maseualmej*, hay población que en algún momento fue española y que se asentó en lo que ahora es una de las Juntas Auxiliares del municipio, que es Xocoyolo, pero es muy raro que la población *maseual* se refiera a ellos como *koyomej*. En cambio, la población que viene de fuera del municipio ya sea como turista o unas personas que deciden quedarse por una larga temporada de tiempo, la categoría *koyomej*, les queda como anillo al dedo.

Miguel Alberto Bartolomé dice:

“Se puede entonces convenir entonces en que etnia es una categoría clasificatoria exógena utilizada para designar un variado tipo de agrupaciones lingüísticas o culturales, o ambas. Etnia no es un término que ningún grupo humano utilice para designarse a sí mismo (salvo por influencias externas), sino que es adjudicado a aquellas colectividades humanas diferenciadas por la lengua, la cultura o la organización política a los miembros de un Estado. Por lo general, se trata de configuraciones lingüísticas y culturales cuya lógica política no se relaciones con el desarrollo de estados unitarios y en cuyos sistemas organizativos juega un papel relevante el parentesco u otras formas asociativas, tales como las corporaciones o las jefaturas” (2006: 51).

Aunque en algunas ocasiones es el mismo Estado, el que otorga una categoría de “etnización”, principalmente para cuestiones de diferenciar lo que es disímil a ellos (Bartolomé, 2006). Pero así mismo, estas categorizaciones pasan por el mismo control de las poblaciones interétnicas. El hecho de clasificar a la otredad o alteridad marca una diferencia, no sólo por el uso de una vestimenta diferente, sino por el uso de la lengua, de la forma de expresarse o de decir las cosas. En el caso de la SNP, y en particular en Cuetzalan esta diferencia es muy marcada —tal como menciono en otra sección, debido al alto porcentaje de identificación étnica o lingüística—, lo que la hace un caso interesante para su estudio.

Por citar algunos ejemplos, los Nahuas en la SNP, no son los únicos en marcar estas diferencias en cuanto a la otredad, también en otras comunidades étnicas o etnolingüísticas se da este caso, como en el Pueblo Yaqui cuando hacen referencia al extranjero y llamarlo “Huacho” o en el caso de los Raramuris cuando hacen la denominación de “Chaboi” (sólo aplicado a la población masculina), o en el caso de Milpa Alta, en donde se les llama “avecindados”.

En Cuetzalan, existen diversas formas de categorizar esta diferenciación entre *maseualmej* y *koyomej*. La vestimenta tradicional en hombres (*takat*) y mujeres (*siuat*), es una diferencia puntual. Las mujeres adultas mayores como grupo etario, en su mayoría siguen usando la *istakueyit* (faldón), el *kueyit* (enagua), la *tajmatachken* (blusa blanca de manta o algodón bordado en su parte superior y en algunas ocasiones en los brazos), el *kechkemít* (Huipil que llega hasta el ombligo en forma de rombo), y la *ilpikat* (faja, que anteriormente marcaba una diferencia en cuanto al color, dependiendo de la comunidad de la que viniera la mujer), y huaraches o zapatillas bajas. Los hombres, usaban tradicionalmente un “calzón” en forma de taparrabo, que al parecer fue modificado en la conquista española, y se comenzó a usar el *kestaken* (pantalón de manta o de algodón que se puede llevar al tobillo o a la espinilla dependiendo del trabajo), una *pantaken* (blusa o camisa con una playera por debajo), un *kauyekauil* (sombrero), y los *tekak* (huaraches), comúnmente llamados como “patas de gallo”, que se componen de una suela de cuero y *mekatekak* (mecate de piel, que antiguamente era de la fibra del jonote), y en algunos casos no se usa, y los hombres andan descalzos (Ver fotografía 48).



Fotografía 48. Don Juan Arroyo y Doña Petra con vestimenta tradicional, Cuahtamazaco, 2018.
Referencia: D.R.©Eduardo Torres Veytia, 2018, Trabajo de Campo.

Mientras que las mujeres más jóvenes, así como también los hombres, poco a poco han ido cambiando su vestimenta, por la forma que algunos llaman como “occidental”, y se han ido adaptando a las modas que llegan a imponerse en la cabecera municipal, no dejando de lado que en algunas ocasiones especiales se use la vestimenta tradicional, tal como en las fiestas patronales o en reuniones familiares.

Uno de estos puntos de cambio o de modificación de costumbres, en relación con la vestimenta, es la entrada de la televisión en la mayor parte de los hogares en todo el municipio. Antes del “Programa Social Mover a México”, del expresidente Enrique Peña Nieto, la población *maseual* casi no tenía televisores en sus casas, eran muy pocas. Por eso han proliferado las radios rurales, como Radio Tsinaka (104.9 FM en la SNP). Pero después de dicho programa toda casa en el municipio de Cuetzalan tiene dicho medio tecnológico, así mismo la introducción del

teléfono celular (o móvil), también ido generando cambios en las actitudes y comportamiento de la población más joven del municipio.

Aun con esta variación en relación con la vestimenta, muchos jóvenes han sabido diferenciarse de la otredad, a partir de la incursión en algunos grupos sociales desde las escuelas, tal como la Telesecundaria Rural *Tetsijtsilin* en San Miguel Tzinacapan, o en la participación de las actividades que se organizan desde las Cooperativas.

Las relaciones interétnicas entre *maseualmej* y *koyomej*, no han sido nada fáciles, a finales los años 80 y 90, a partir de dos eventos meteorológicos, por un lado, el huracán Gilberto en 1988 y Mitch en 1998, la región de la SNP fue azotada por una larga racha de vientos y de lluvia lo cual genero muchas pérdidas materiales y de cosechas de temporada en la población *maseual*. Por lo que las compras para abastecerse de despensa se hacían en Cuetzalan (la cabecera) y los relatos de la época describen, como los *koyomej* subían los precios a los mismos. El encarecimiento de materia prima y mercancías abonó el terreno para que también existiera un cisma en los pobladores, ya que también generó una gran migración de población a las Ciudades de Puebla, Tlaxcala, y el Distrito Federal (ahora Ciudad de México), en busca de mejores condiciones (Castillo, 2004).

Un rasgo que es demasiado importante para hacer esta distinción entre las otredades que conviven en dicho municipio, radica principalmente en la lengua. Como experiencia personal, el hecho de ser mexicano de nacimiento, y que mis padres también lo sean, y uno llegue a dicha zona y le digan “*tú hablas caxtillantajtol* (castellano o español) y *nosotros hablamos mexicano*” [Relato de Doña Toñita, San Miguel *Tzinacapan*, enero del 2017], implica un empoderamiento étnico, de pertenencia —pero a su vez de resistencia—, y también lingüístico.

Yasnaya Aguilar Gil (2014, 2017), apunta que lo lingüístico también es político, dice:

“..todo acto lingüístico se convierte en un acto político. Los datos verbales están cargados aun cuando no estemos conscientes de eso, cuando elegimos pedir un boleto en el metro o escribir la reseña de un libro. De esto podemos estar muy conscientes cuando interactuamos en lenguas que el Estado no ha elegido como legítimas. En ese caso, los actos de habla están envueltos en una

red de significaciones que van siempre más allá de los significados lingüísticos.”⁴³

Aguilar Gil, apunta que la mayor parte de las lenguas conocidas como indígenas, están en una constantes resistencia ante los embates del Estado-Nación que es México, al predominar la alfabetización en español, en dónde las lenguas de los pueblos originarios pasan a segundo término, en dónde en muchas localidades de nuestro país, el hablar una lengua diferente implica un castigo. Bien apunta más adelante en dicho texto que:

“El uso de las lenguas, cualquiera de ellas, no es un acto aséptico en este contexto. Lo lingüístico es profundamente personal y cómo ya lo dijeron las mujeres del Women’s Liberation Movement de los años sesenta: lo personal es político. Se repite como un mantra del feminismo y explica que los comportamientos cotidianos, personales no escapan a la configuración de las relaciones de poder. En ese sentido, hablar una lengua es político, escribirla es político, ensayar en ella también.” (*ibid.*).

La reivindicación de la lengua “mexicana” con la que se definen como grupo social y cultural los *maseualmej*, les genera una empoderamiento en muchas escalas, que en la actualidad se ve reflejado en los movimientos cooperativistas, así mismo en el hecho de tener un Programa de Ordenamiento Territorial y Ecológico, de tener también una Telesecundria y Telebachillerato con un modelo educativo intercultural (aunque sólo es en la Junta Auxiliar de San Miguel *Tzinacapan*), o el rescate del territorio desde lo que son los *Taltikpak-Tajpianij* que surge de un proyecto generado en el Telebachillerato de *Tzinacapan* con la idea de empoderar a la población más joven sobre lo que en su territorio se puede hacer en temas ambientales y ecológicos. Todo esto marca una diferencia entre los que son y pertenecen a los *maseualmej*, y marca la diferencia con los *koyomej* (Ver fotografía 49).

⁴³ Aguilar Gil, Yasnaya E. (2014): “Lo lingüístico también es político”, en Revista Tierra Adentro, Ensayo, diciembre 2014. Consulta en línea en: <https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/lo-linguistico-es-politico-putsktuu-ja-putsk-jets-ja-tuu-2/> | Consultado en Diciembre del 2018.



Fotografía 49. Telesecundaria Tetsijsilin en la Comunidad Rural de Ayotzinapan, perteneciente a la Junta Auxiliar de San Miguel Tzinacapan.
Referencia: Trabajo de Campo | D.R. ©Eduardo Torres Veytia, enero 2017.

En una entrevista con la Mtra. María del Coral Morales Espinosa, quien fue su Directora de la Telesecundaria Tetsijsilin durante muchos años, comenta que en sus inicios la mayor parte de los estudiantes que asistían a dicho centro educativo eran originarios de las comunidades rurales que se encuentran en la Junta Auxiliar de *Tzinacapan* “...Vienen de los poblados de *Xaltipan, Xaltepec, Tecoltepec*, y unos vienen de *Yohualixan* y otros desde *Reyes Hogpan*; en años recientes hemos tenido presencia de población de *Cuetzalan*, que son *koyomej*, principalmente por el modelo educativo que tiene la escuela” [Entrevista realizada en Enero del 2017, en la Telesecundaria *Tetsijsilin, Ayotzinapan-Tzicuilan*).

Frida Jacobo apunta que:

“La relación de los nahuas con los hablantes del español ha sido compleja a lo largo de la historia. La separación es evidente a pesar que muchas veces se comparten actividades o creencias. Los hablantes del español luchan por diferenciarse de los nahuas, no hablan su idioma y como un legado lejano les siguen llamando gente sin razón, de calzón.” (2013: 68).

En mis incursiones en la Sierra Norte de Puebla, yo era un *koyomej* más que va y viene, pero que con el paso del tiempo, me he ganado un lugar en la vida de las personas con las cuales

he convivido y vivido cortas y largas temporadas de campo. Por lo que es muy común escuchar en *maseualtajtol* (lengua indígena): “*Ken itoka yeh koyomej?*” (¿Quién es el extraño que te acompaña?).

Existen diversas formas, que, en la lengua *Nahuat* —podrían considerarse como una falta de respeto—, pare referirse a la población que “viene de fuera”, se pueden usar palabras de manera despectiva entre los *maseualmej*, tal como expresarse acerca del *koyometajtol*, es decir, la lengua de los *koyomej*, que en este caso es el idioma español. Mientras que los *maseual*, su lengua preponderante es el *nauatajtoll* o *maseualtajtol* (la lengua Nahuat o la lengua del originario).

Dialogar con la población *maseual*, principalmente con los *Ueyitatzin* o *Ueyinantzin* (abuelitos o abuelitas), habla mucho de las costumbres, y de la forma en la que tradicionalmente se heredaba la cultura, es decir, de forma oral. Muchos de ellos consideran que, al referirse a la lengua mexicana, marca una diferencia con el que practica el español, pero reconocen que a veces hay ciertos préstamos lingüísticos que van él *Nahuat* hacia el español (Por ejemplo: Comal, Petate, Totopo, Mecate, Metate, y un largo etcétera, sólo en la SNP hay un total de 240 nahualismos o de palabras en Nahuat usadas en el castellano/español). En cambio, del español al Nahuat es muy poco común traducir las palabras, debido a que se formarían oraciones muy largas para describir a una palabra, por lo tanto, se le menciona en la lengua original, lo que para muchos no es la forma correcta de hablar el mexicano.

6.2 La fiesta la Virgen de Guadalupe en Cuauhtamazaco un ejemplo de la territorialización a partir de los saberes y tradiciones.

A diferencia de muchas de las festividades de la Virgen de Guadalupe, y sabiendo que en el Municipio de Cuetzalan, en muchas comunidades y en algunas juntas auxiliares conmemoran el “Día de *Tonantsin*” (Virgen de Guadalupe, Nuestra Madre), en el caso de Cuauhtamazaco la festividad se realiza un día antes del oficial en el Calendario, es decir el 11 de diciembre, aunque la peregrinación de la imagen y la figura se hace al anochecer del día 10 de diciembre.

La festividad no comienza el 11 de diciembre como tal, sino que diez días antes de la conmemoración, el regidor de costumbres se reúne con el/la mayordomía saliente y la entrante, para organizar las casas a dónde la figura de la Virgen y por otro lado la de la imagen estarán. De uno a cinco días antes de la conmemoración principal, la figura de la virgen va a la casa de la mayordomía en compañía del sargento de costumbres del poblado, el regidor de costumbres de

Tzicuilan y los mayores de la fiesta, así como sus diputados. En la casa de la mayordomía saliente se aloja la figura e imagen, se ofrece una comida para los que han llevado la misma.

A partir de ese día, la imagen y la figura, se encuentran cercano al altar de la casa de la mayordomía saliente, en plena comunicación dialéctica. Se adorna con flor *chamaki*, la cual se va a buscar al monte (Ver fotografía 50).



Fotografía 50. Recepción de la "cera" en la casa de la mayordomía saliente, Cuauhtamazaco, San Andrés Tzicuilan, Cuetzalan. Fuente: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia, diciembre 2018.

Constantemente los visitantes van a la casa de la mayordomía saliente a la oración, o a llevar algún tipo de tributo, principalmente para cuando la imagen y la figura se vayan a la iglesia. Mientras tanto la mayordomía entrante organiza toda la festividad, las comidas, los músicos, las danzas, las ceras, las banderas y las personas que irán en procesión desde la casa saliente a la iglesia.

En la víspera del 11 de diciembre, a las siete de la noche del día 10 de diciembre, se van reuniendo en la casa de la mayordomía saliente, músicos y danzantes, así como una gran parte de la población de la comunidad, entre niñas y niños, así como personas de otras edades, hasta abuelitos y abuelitas.

Previo a la salida de la imagen y de la figura, la mayordomía saliente y entrante dan comida a los asistentes, principalmente tamales de alverjas y atole de maíz. El aguardiente se hace presente y en algunas ocasiones la *Xolixpa* también. Se tiran cohetones, se toca música y se va preparando la escena.

Por un lado, se encuentra el regidor de costumbres, y la sargenta de costumbres de *Cuauhtamazaco*. En la casa se pide la asistencia de un *Ueyitajtsin*, quien ofrece una ofrenda y bendice a los presentes con copal a su entrada a la casa. Todo el ritual, se hace entre compadrazgos y se dialoga en lengua. Es importante mencionar el papel del sabedor, en este caso de una de las personas de mayor edad en la comunidad, que genera un ambiente de respeto y de identidad. Ataviado con su calzón blanco, sus huaraches de pata de gallo, su *takemit* blanco y sombrero, da la bienvenida a las mujeres jóvenes, y a todos los presentes para poder comenzar la peregrinación (Ver fotografía 51).



Figura 51. Peregrinación de la *Tonantzin* hacia la iglesia, es llevada por mujeres jóvenes ataviadas con su *kexkemit* y *takemit*. Fuente: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia diciembre 2018.

Para quien conoce la región, muy bien se sabe que los recorridos son difíciles, hay que caminar por calzadas de diferentes materiales, algunas fueron en su momento “caminos reales”, otras vías han sido “caminos de penetración” hacia los lotes. Ya comenzada la peregrinación,

durante todo el trayecto, se van lanzando cuetes, los músicos van alegrando el camino, y los danzantes van alejando los males. Cada danza tiene una función en particular en el espacio territorio. Ahora son la Danza de los Negritos, *Kuikuitskani* (Colibríes), y los conjuntos musicales los que van acompañando a la *Tonantsin* (Ver fotografía 52).



Fotografía 52. Los músicos y los danzantes van por el camino por donde anuncian el paso de la deidad, pero también protegen. Fuente: Trabajo de campo, D.R. ©Eduardo Torres Veytia diciembre 2018

Y aun cuando “llueva, truene o relampaguee”, la peregrinación sigue, hace sus pausas, se cambian las jóvenes que llevan la imagen, hasta que llegan al atrio de la iglesia, donde los danzantes entran primero, rinden tributo al espacio donde se situará la imagen y la figura. Todos los pobladores se sitúan atrás de la imagen y la figura, los músicos y danzantes salen por un lado, para poderle dar pie a la entrada de la *Tonantsin* (Ver fotografía 53).



Fotografía 53. La *Tonantsin* en las puertas de la iglesia, esperando la recepción por parte del sacerdote.
D.R. ©Eduardo Torres Veytia diciembre 2018.

En el atrio de la iglesia, se reúnen los caporales de las danzas y al unísono bailan por la recepción. Mientras tanto se prepara el castillo de fuegos artificiales con el que se cierra la festividad religiosa. Al finalizar todos podrán pasar a la iglesia a orar con la *Tonantsin*.

Aun cuando este relato, habla de una festividad del catolicismo, es de suma importancia el sincretismo que se ha generado a lo largo de los años, en dónde se vinculan una serie de costumbres, saberes y tradiciones, que acompañan a la festividad. En ningún momento se deja de hablar la lengua, solamente cuando el sacerdote, quien resulta ser un *koyomej* dicta la misa en *caxtillantajtol* (español).

Las festividades, así como una gran parte de la mayoría de las actividades que se desarrollan en dichas comunidades, conllevan una gran cohesión en la identidad colectiva. Los espacios de las casas, y de la estructura del poblado se territorializan a partir de lo etnolingüístico y de este vínculo que las pobladoras y pobladores de esta comunidad establecen con su historia como *maseualmej* (indígenas), y con la tierra, el taltikpak o territorio. Este territorio, el que se pisa,

es un sustento importante territorialmente en muchas comunidades originarias, ya que dota no sólo de paisaje, sino de alimentos, de casa, y de tradiciones que se viven cotidianamente. Y a su vez, es un escenario de reivindicaciones sociales, culturales y de empoderamiento por cada una de las personas que lo componen.

Reflexiones finales.

*En el Talokan, se resguardan las semillas,
las plantas, los animales, el agua, el fuego
y todo de cuanto se nos brinda a los maseualmej.
El Talokan se ubica espacialmente en el subsuelo,
en esa parte donde la constitución mexicana
dice que es "propiedad de la nación",
justo ese sitio que el gobierno ha concesionado
en forma de minas para la explotación a cielo abierto
o entubar ríos para hacer hidroeléctricas
o perforar el suelo para sacar petróleo de manera muy dañina.
González Álvarez, Aldegundo (2018:85)*

La investigación que dio lugar a esta tesis ha sido todo un viaje y una experiencia a lo largo de varios años, no puedo decir que comenzó en el momento en que se inició formalmente el doctorado, pero comenzó desde la primera vez que llegue a *Ketsallan*, y en el diálogo constante con la población maseual se fue consolidando.

Dentro de este viaje, hay vueltas que han sido muy interesantes, y otras pueden dejar a cualquiera con un sabor amargo acerca de lo que implica la vida y la investigación, y cómo ésta puede dar giros inesperados. Este viaje comenzó, originalmente con una crítica a la forma de hacer ordenamientos territoriales y ecológicos que vienen de la mano del Estado, y cómo desde la planificación tradicional muchos de estos órganos a veces pierden validez, al no encontrar un encono con la población de origen. La premura del tiempo es la moneda del Estado, y más cuando la gestión que se tiene desde el mismo puede ser muy a corto plazo, para tener resultados a futuro, pero pareciera que la realidad es otra, y que son pocos los instrumentos de planificación y de ordenamiento que llegan a dar frutos a futuro. Recuerdo que, en algún momento de mi vida escolar como maestrante, un profesor decía que la planificación no se hace con la gente, sino para la gente que ostenta el poder, y esa idea es muy errática. El "fast-track" pareciera que es la moneda de cambio de muchos gobiernos en nuestro país, sin darse cuenta de que la gestión, la negociación y la interculturalidad es lo más importante a futuro. No por nada, muchas comunidades en nuestro país, al tener un falso entendimiento de lo que el Estado, pretende hacer en el territorio, se pone en un acto de resistencia.

Por otro lado, vivimos en uno de los países más violentos de Latinoamérica, donde se persigue a las y los ambientalistas que están dispuestas y dispuestos a proteger su territorio a toda costa. Pero también tenemos escenarios de éxito a pequeña y mediana escala, en donde

las enseñanzas de comprender y proteger el territorio, y todo lo que ahí se suscita son experiencias pragmáticas a futuro.

Y una de las comunidades que resalta en este proceso de resistencia es Cuetzalan, en sus 12 años de haber generado un ordenamiento territorial desde sus propias bases sociales (lógico con la ayuda de los consultores del CUPREDER), pareciera que el compromiso generado desde las diversas asociaciones y grupos cooperativistas dan pauta de una enseñanza de cómo se defiende y debe de protegerse el territorio, no sólo en el plano físico, sino en el simbólico a partir de la cultura del grupo asentado en la región, considero que es importante mencionar no sólo a las grupos grandes, como el caso de la *Tosepan Titataniske* o de la propia *Maseualsiamej*, sino de otras pequeñas colectividades que han ido generando proyectos en pro de la salvaguarda de la territorialidad a partir de los saberes y tradiciones.

Hay *koyomej* que llegan a los lugares de varias comunidades originarias, a aportar desde sus propias ideas, pero a su vez, éstas se mezclan con las y los de sus pobladores, y generan un futuro que es promisorio, para las siguientes generaciones. Mientras que hay otros y otras que generan una estabilidad en varios aspectos (lo económico, social, religioso, etc.).

Para los fines de esta investigación y en relación con los propósitos planteados (objetivo general y particulares), quiero argumentar los siguientes puntos, a partir de lo que ha sido este recorrido:

La lengua y el territorio.

Aun cuando la lengua, nunca estuvo en el panorama original de la tesis, ésta se agregó como una categoría relevante al momento de comenzar la investigación. Y tal como la anécdota que contaba en el capítulo 1, la lengua es y debe ser considerada un componente que dota principalmente de identidad a una población, pero que también tiene un vínculo hacia la territorialidad, y por ende a lo que pasa en este.

Cuando están reunidos un grupo de *maseualmej* (mujeres u hombres), suele pasar que ante la presencia de un *koyomej* (extraño), se habla en la lengua como una forma reivindicación cultural y política, y en algunos casos, si el *koyomej* es conocido se puede alternar entre castellano y nahuatl; pero si no lo es, la mayor parte del diálogo se hace en lengua *nahuatl*. Si el *koyomej*, se emparenta con alguien de la región, puede optar por no aprender la lengua, pero la mayoría de

los habitantes que vienen de fuera, y que tienen un convivio mucho más amplio que otras personas, suelen aprender la lengua para poder comunicarse con las/los pobladores.

Otro punto importante que dota de identidad a las personas de la comunidad es el paisaje, y los lugares que están en el territorio, es decir los accidente topográficos o hitos que hay en el mismo, y que se les ha denominado como toponimios. Estos tienen un vínculo principalmente con la lengua, y el cómo se transmite, ya que se parte de lugares con un significado y con un simbolismo, en donde si uno no conoce el nahuatl como lengua, es fácil perderse, sin entender la raíz de dónde viene la palabra. Todo lo que hay en el territorio, tiene una denominación toponímica: los ríos, los árboles, los cerros, las casas, los caminos, etc. Así mismo, dentro de los conocimientos ancestrales, los seres del territorio tienen una denominación en la lengua nahuatl, y se refieren más a las características y beneficios que se pueden obtener a partir de ellos.

En este sentido, considerar a la lengua como otra categoría vinculada a una dicotomía territorio-identidad, es decir lo etnolingüístico, así como lo etnoterritorial dotan de mucho significado/significante a sus pobladores. Una niña o niño pequeño desde muy temprana edad, la madre le comienza a hablar en lengua, como una forma de acostumbrar al oído a partir de las expresiones fonéticas que el lenguaje puede tener. Así mismo, implica una acción de resistir ante los cambios. Los medios tecnológicos se adaptan a la lengua, y como todo se transmite oralmente, es un componente importante en el proceso de identidad de una comunidad.

Se podrá perder la vestimenta, se podrán cambiar los patrones de construcción de una zona, podría introducirse una tienda nueva; pero mientras la lengua no deje de existir, la cohesión social y comunitaria, los usos y costumbres, y los saberes y tradiciones seguirán teniendo una vigencia importante.

El territorio de estas comunidades nahuas está estrechamente vinculado con el trabajo que da la tierra, no por nada la derivación en nahuatl de *taltikpak*, contiene el prefijo *tal*, que como vimos en el capítulo 2, dicho prefijo denota muchas actividades que se dan en dicho espacio. El territorio para estas comunidades es una parte fundamental de su universo, y a su vez trasciende el paisaje que comúnmente se puede conocer, ya que esta categoría no sólo es lo que se encuentra sobre el suelo, sino que es multiescalar. En la cosmovisión nahuatl, los primeros seres en el territorio fueron una dualidad, dos dioses él y la *Ometeot* (*Ome* – dos, *Teot* – Dios/a), esto originó una presencia dual que inclusive tiene resonancia con la siembra del maíz, y su vínculo

con la tierra. En dónde el maíz es considerado un ser con sentimiento y voluntad, de la misma manera que la tierra también tiene dichos componentes, un cierto tipo de animismo. Y, por otro lado, hay una relación simbólica con la tierra y sus habitantes, a partir de los toponimios. Ya que estos expresan una relación íntima entre una comunidad y su territorio.

Es importante que a futuro se pueda analizar e interpretar la categoría territorio en otras comunidades originarias, así como en otras comunidades nahuas en el país, para encontrar estas derivaciones en cuanto a la forma de organizar y comprender su espacio de vida, conocer el valor simbólico de lo que se percibe sobre la tierra y en las diferentes escalas, así como en la toponimia de este.

La lengua y el territorio en muchas comunidades originarias, en completa distinción con el pensamiento eurocéntrico tiene una escalaridad diferente. El territorio en el mundo de la población *Nahuat* de la Sierra Norte de Puebla, es parte una envolvente formada por dos esencias, una física/material en dónde está el *taltikpak* y otra más en el mundo de lo espiritual que es el *talokan*, aun cuando muchas veces a éste se le ubica por debajo de la tierra, donde se llega al *miktan*, pero no tiene un punto definido, por ende, es conocido en los saberes y en la cosmovisión que hay seres conocidos como los *Talonkankayojmej* que viven en sus entrañas, y que tienen un papel importante en la vida de los seres humanos.

Autores de diversa formación (Fernández Lomelin 2013, Massieu Trigo, 2017, y Neurath 2000), coinciden en que las fuerzas de la naturaleza están íntimamente relacionadas con los seres humanos desde hace mucho tiempo, por lo que la humanidad y sus acciones tienen mucha relación de pertenencia con el mundo de lo natural. Fernández Lomelín (2013:102), dice que la ocupación del territorio ha generado un intercambio de procesos no sólo sociales sino bioculturales que han transformado el entorno (*taltikpak* y *talokan*), lo que deviene en un paisaje de diversidad biológica y cultural. Por ende, el territorio en el mundo nahuat de esta región, es un vocablo que implica muchos significados y simboliza muchas cosas para las y los *maseualmej* (indígenas). (Ver Imagen 7).

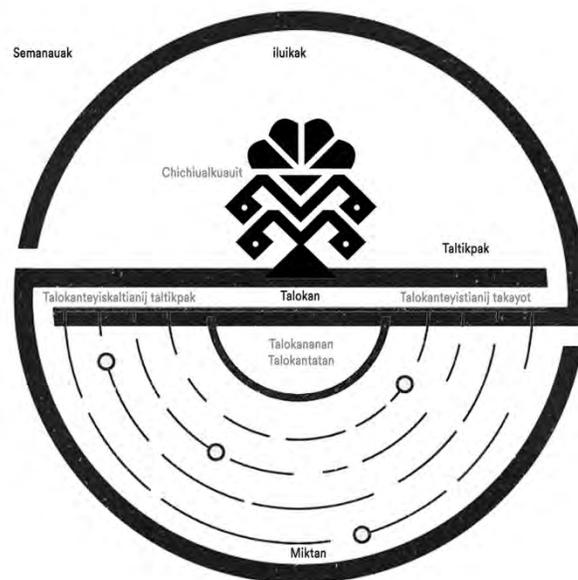


Imagen 7. Representación simbólica del Territorio (Taltikpak-Talokan), y sus elementos. Elaboración propia.

Cuando el territorio tiene estas dimensiones simbólicas y estas diferentes escalas, es muy complejo que, en los instrumentos de ordenamiento ecológico y territorial, se comprenda toda esta significación, tradicionalmente muchas de estas características no son tomadas en cuenta en el plano jurídico de dichos ordenamientos.

Los Ordenamientos ecológicos y territoriales.

Siguiendo la discusión planteada en líneas anteriores, el reto para que un ordenamiento ecológico y territorial como instrumento jurídico de salvaguarda, protección y prospectiva funcione para comunidades en dónde el mundo natural está imbricado con el social, generando una diversidad biológica y cultural, como en el caso de Cuetzalan, es que esa diversidad —valga la redundancia— cosmogónica sea representada o tomada en cuenta, para el beneficio de la población, y algo que ha funcionado muy bien en este tipo de ordenamientos territoriales, y que se puede tomar como experiencia y aporte es la creación de órganos que regulen el buen funcionamiento de dichos ordenamientos.

No todos los programas de ordenamiento ecológico y territorial llegan a tener dichos órganos de regulación, en los municipios y/o ayuntamientos, algunos quedan en manos de las direcciones de medio ambiente, o de servicios públicos, o de orden urbano, y pocas veces se sabe cómo llevar a cabo a largo plazo acciones en pro de los pobladores de toda una demarcación. En la historia que me antecede, y que comencé a enarbolar en la introducción, platicaba de mi experiencia en la hoy alcaldía Milpa Alta, cuando se hizo el programa delegacional de desarrollo urbano, y una de las figuras para el buen desempeño de este instrumento fue la creación del Consejo de Ordenamiento Territorial y Sustentable de Milpa Alta, en dónde se reunían los representantes auxiliares y principales de los bienes comunales de cada uno de los pueblos originarios, así como las autoridades ejidales, con las autoridades de la hoy alcaldía, funcionó muy bien el día de la inauguración, y mientras un delegado estuvo al frente del mismo, todo marchó bien, pero al día de hoy lo que ha faltado es voluntad política, y por otro lado, una visión integradora por parte de las autoridades de la Ciudad de México, y de la Secretaría de Desarrollo Urbano y de Vivienda de la Ciudad de México. Ahora la Ciudad de México, cuenta con el Instituto de Planeación Democráticas y Prospectiva, pero pareciera que se siguen cometiendo los mismos errores que se hacían en el pasado. En algunas ciudades del país, se han implementado los Institutos Municipales de Planeación, pero difieren mucho con relación al territorio que se maneja, ya que se basan principalmente en temas que aquejan a las ciudades, y se les trata de dar una resolución, pero funcionan.

El programa de ordenamiento ecológico y territorial de Cuetzalan es modelo (igual que otros programas que le han seguido en otros municipios del país), principalmente porque desde su aprobación, generó un órgano de regulación y mediación llamado Comité de Ordenamiento Territorial de Cuetzalan, hoy denominado como Comité de Ordenamiento Territorial Indígena (COTIC) de Cuetzalan, que con una visión a largo plazo, y sin distinción del partido gobernante en el poder, ha apuntalado y llevado a la práctica, el entendimiento y la gestión de lo que implica este territorio socio-bio-cultural, a partir de los saberes locales mediante la planificación, y se conforma por tres representantes ciudadanos de cada una de las juntas auxiliares (los cuales son elegidos en asambleas convocadas por el mismo comité); tres representantes del Consejo Municipal de Desarrollo Rural Sustentable, un representante de cada sector productivo elegido en asamblea del COTIC: turismo, cafecultora, ganadería, artesanía, agroindustria, madereros, y bienestar social; 18 representantes de las organizaciones sociales registradas en el COTIC; dos integrantes del Centro Universitario de Prevención de Desastres (CUPREDER-BUAP); 6 ciudadanos independientes elegidos en el COTIC; autoridades federales de la Secretaría de

Medio Ambiente y Recursos Naturales y de la Secretaría de Medio Ambiente estatal; del municipio de Cuetzalan los funcionarios de ecología y medio ambiente, turismo, obras públicas, educación, comercio y actividades agropecuarias, y dicho comité es encabezado por el presidente municipal en turno, y un secretario electo por el COTIC.

Por lo tanto, este modelo de planeación territorial que se basa principalmente en la resistencia y en dónde la participación y las propuestas desde abajo, han generado que se formen muchos grupos en pro del cuidado y del medio ambiente en Cuetzalan. Uno de estos grupos, es el colectivo “Tajpianij” (o Comité Juvenil del Ordenamiento Territorial de Cuetzalan), en el que jóvenes de origen náhuatl de 10 bachilleratos en el municipio, trabajan y realizan diversas acciones por el medio ambiente y el territorio, en el año 2012 recibieron el Premio Nacional a la Juventud, por la protección al ambiente.⁴⁴

Entonces, cuando el territorio es entendido como un todo, es decir una envolvente de muchas significaciones, y se tiene un ordenamiento completamente diferente a otros, en donde lo importante es la voz desde abajo, muchos de los planteamientos e instrumentos de planeación tienen un efecto positivo a futuro, y lo importante para este tipo de pobladores es el medio ambiente natural y social, ya que sin éste el grupo social y cultural prácticamente estaría perdido.

El empoderamiento.

El inicio de esta investigación implicaba analizar e interpretar como un grupo social y cultural, con características étnicas similares se adapta a un territorio determinado, lo hace suyo, lo interpreta y a la vez lo recrea. Aun cuando se dio un giro al inicio de la tesis, ya que se consideraba a toda la población como un caso de estudio, se terminó trabajando de la mano de la cooperativa de mujeres indígenas *Maseual Siuamej Mosenyolchikauanij*, principalmente con tres comunidades (*Tzinacapan, Tzicuilan y Cuauhtamazaco*), y este empoderamiento que se ha ido dando a lo largo de los años, no ha sido nada fácil. Por un lado, como comunidad indígena el nacimiento de una cooperativa semilla como la *Tosepan Titataniske*, trajo a Cuetzalan, y a toda la región una particularidad muy importante, a partir del origen indígena, y en cierto sentido el Estado, dejó por un libre camino, lo que pasara en las comunidades de la sierra, sin darse cuenta de los procesos organizativos que se estaban dando en el mismo, y que generaron a partir de proyectos productivos, principalmente para subsanar la cuestión económica, un resurgimiento de las

⁴⁴ Colectivo Juvenil Tajpianij: <https://tajpianij.wixsite.com/tajpianij>

tradiciones orales que han hecho de dicho grupo étnico y a la vez desde esta cooperativa semilla, ser un referente en el ámbito nacional.

En otro tenor, al interior de esta gran cooperativa semilla —me refiero a la *Tosepan*— comenzó a surgir la necesidad de un grupo de mujeres de poder ser independientes de las decisiones de sus esposos tenían sobre ellas, y que muchas veces en proceso de migración o de abandono, aun cuando ellas estaban agremiadas a la misma, pero que con un discurso “patriarcal” —machista—, se le denostaba a ocupar una serie de trabajos en los que habitualmente siempre se les han dado, el trabajo en la cocina, el cuidado de las y los niños, y la manufactura de las artesanía. Por lo tanto, en un acto de “resistencia” y de “acción colectiva” en pequeños grupos, ellas comenzaron a organizarse y a gestar sus ideas, que también hacia finales de los años 90, se vieron reflejadas en el movimiento zapatista que preponderaba el papel de la reivindicación de la mujer indígena como una actora importante en el desarrollo comunitario rural, por lo que también esa semilla se sembró en ellas, y ha generado que a partir de sus proyectos, primero a pequeña escala, y con el paso del tiempo comenzaran a trascender fronteras. Al grado de que hoy en día muchos de sus proyectos son reconocidos a nivel mundial. Por lo tanto, la acción de empoderamiento, a partir del espacio vivido y de la habitabilidad que se genera en el mismo es remarcable en toda la entidad, y que otros grupos originarios de mujeres en otras entidades las tomen como referente es algo importante y destacable.

En cuestiones de etnicidad, género y poder, hay acciones por parte de la *Maseualsiuamej* (cooperativa de mujeres indígenas), que se dan de manera diferenciada por cada comunidad. En *Tzinacapan*, que es el corazón de la *Tosepan Titataniske* ha servido para reivindicar el papel de la mujer en las acciones de toma de decisiones en el ámbito comunitario, de tener proyectos en pro de la comunidad y de sus respectivas familias; que la población masculina en muchos casos la familia extendida apoya el trabajo artesanal que realizan las jefas de familia, cuestión que hace 40 años era prácticamente impensable, y esto ha tenido un impacto en las relaciones sociales que se tiene en diversos sectores, cómo el educativo intercultural en la Telesecundaria *Tetsijtsilin*, la Radio *Tsinaka* (104.9 de Frecuencia Modulada), en dónde a partir del programa *Yautsin* se hacen escuchar las voces e historias de las mujeres que han generado un cambio a nivel comunitario.

En el caso de *Tzicuilan* y de *Cuauhtamazaco*, la organización social en cuanto a las prácticas de vida cotidiana ha generado que las mujeres aspiren a mejores posiciones a diferencia

de años anteriores. Esto se debe principalmente por el trabajo cooperativista, pero también de cohesión comunitaria que existe entre las mujeres de estas comunidades. Las actividades que antes eran destinadas al hombre, en muchas ocasiones ahora se hacen entre pares o por las propias mujeres. De igual manera el trabajo artesanal, que principalmente es de bordado y de telar de cintura, es una actividad meramente de las mujeres, aunque en algunas comunidades se han creado talleres artesanales que incurren en algunas prácticas por así decir las “machistas”, aun cuando su discurso hacia la otredad *koyome* sea el contrario. Pero a partir de esto, la organización de las mujeres ha ido ganando territorio en el comercio de las artesanías que se producen en toda la cooperativa y en particular en dichas comunidades. En cuestiones de etnicidad, Cuauhtamazaco es una de las que más valora su pasado, por ende, los saberes y tradiciones juegan un papel importante, y da el caso de que muchas de las funciones cívico-sociales en algunas temporadas han sido administradas por mujeres. De igual manera, en la parte del empoderamiento de género el hecho de que las relaciones socioafectivas se estén modificando en cuanto a costumbres que hace mucho tiempo se hacía, y que ahora las mujeres jóvenes reivindiquen su papel y su palabra, esto es herencia de los cambios de que la propia cooperativa a lo largo de los años ha generado. Y en el campo de lo político, este empoderamiento también es palpable principalmente por el involucramiento que existe de muchas de estas mujeres en la vida política del municipio, así como de las asociaciones que se dedican al empoderamiento de las mujeres.

La construcción social y cultural de un hábitat indígena, y las acciones político-ambientales e identitarias en el territorio.

Referirnos históricamente a las comunidades indígenas y/u originarias en nuestro país, sin tomar en cuenta lo que para ellas y ellos es la tierra-territorio y el vínculo que tienen hacia la misma, debe ser vista no como una mera acción económica en la producción y reproducción de sus bienes materiales, o con los fines extractivistas que muchas veces el estado tiende a realizar en sus territorios ancestrales.

Aun cuando en la tesis no se desarrolló el tema de las “nuevas ciudades rurales sustentables” que fueron muy publicitadas en el gobierno de Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012), y que la única intención de este proyecto urbanístico era borrar el vínculo simbólico que muchas comunidades indígenas en el estado de Chiapas tenían con el territorio, para venderlo y poder sustraer del mismo recursos que el Estado o la iniciativa privada podría utilizar, y que el simple hecho de vender la tierra o dejarla —abandonarla— tiene un significado muy profundo en

el desgaste de sus derechos sobre el territorio y en su memoria colectiva, que a su vez genera una pérdida de saberes y tradiciones vinculados a los aspectos rituales y a la propia identidad. Tomando como ejemplo, esta mala práctica, lo que hace llamativo a muchas comunidades en la Sierra Norte de Puebla, y en particular a las comunidades originarias en Cuetzalan, es que la construcción de su espacio habitable va muy vinculado a sus saberes y tradiciones, a su cosmovisión del mundo y del universo —el *semanauak*—, y de lo que implica el territorio. Recuerdo que cuando llegué a presentarme con la cooperativa de mujeres, en una asamblea en el Hotel *Taselotzin*, quien me traducía cuando expliqué que mi interés radica en lo que el territorio significa para ellas como grupo social y cultural, mi traductora me preguntó: “¿A cuál de los siete territorios se hace referencia profesor?”, y lógicamente me espanté. Pero eso implicó la necesidad de aprender la lengua, para poder entender y comprender sus acciones en lo que ellas y su grupo cultural construyen como territorio.

Para el Estado, el territorio tiene un mero significado económico, como forma de control y lógicamente de soberanía que sustenta un poder.

Para la academia, se tiene una polisemia entre lo económico/productivo, lo ecológico/ambiental, lo simbólico/ritual, pero deja de lado el papel activista, y lamentablemente generamos un cierto extractivismo académico que sólo sirve para hacer artículos e investigaciones, pero algo crucial que tenemos en nuestras manos —y de la mano también de nuestros alumnos—, es transformar nuestras investigaciones en algo más pragmático y que les sea de ayuda a las comunidades indígenas y originarias, necesitamos regresar a sus territorios y de la mano de ellas/ellos/elles, las/los *Maseualmej* y las/los *Koyomej* defender el territorio desde la producción de nuestros conocimientos, vinculados a lo que se puede denominar como un componente de identidad étnica con el territorio, es decir lo etnoterritorial (Barrabas, 2003).

Se necesita hacer replica de lo que la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989) dice sobre los “Pueblos indígenas y tribales en países independientes”. En dicho convenio se homologa la tierra con el territorio, lo que para los estados —y un poco en el discurso actual nacional de nuestro país, es la “soberanía”— les genera una incertidumbre, debido a los procesos de “soberanía” que pueden llevar a la autonomía de dichas comunidades, cuestión que es reconocida en dicha convención, y no por nada tenemos en nuestro país algunos ejemplos como Chenaló y Cherán en Michoacán, la comunidad Comca’ac en Sonora, San Francisco de las Tablas una comunidad Mazahua en el Estado de México, o lo que la propia

población nahuat en Cuetzalan llevó a cabo con el programa de ordenamiento ecológico y territorial en el 2010.

En términos de la habitabilidad, es importante como el espacio dedicado a la cocina de humo y al de elaboración de la artesanía ahora juega un papel importante en la tipología de una vivienda. En ciertas estructuras domésticas en Tzinacapan la cocina de humo está vinculada al espacio de trabajo artesanal, es una zona acogedora y que genera vida, no sólo en los alimentos sino en el sustento económico. Mientras que en Tzicuilan y Cuauhtamazaco, el cuarto de humo se encuentra adosado a la vivienda, pero juega un papel importante en la vida cotidiana, y el espacio de trabajo artesanal, es contiguo a éste.

El etnoterritorio, como categoría de análisis, recurre a un espacio que culturalmente se ha ido construyendo a través del tiempo por una comunidad. Así mismo, esta categoría permite reproducir a la comunidad en cuestiones socioespaciales y socioterritoriales, y por ende se conforma un orden político y a la vez ambiental vinculado con el conocimiento ancestral que se tiene del mismo, que permite manejarlo adecuadamente a partir de dichos saberes, que se van transmitiendo entre diversas generaciones. Es también un vínculo simbólico que denota pertenencia, y a la vez un carácter identitario.

Por consiguiente, la categoría de etnoterritorio desde una perspectiva de la geografía humana, debe de vincularse a los componentes de la lengua de cada una de las comunidades. Y en dónde no exista este componente originario, simbólicamente hay formas en las que se transmiten las ideas (me recuerda mucho el aspecto emic y etic), como el propio “slang” que las culturas y comunidades urbanas pueden tener, y que, aunado a las cuestiones de etnicidad o de pertenencia identitaria, el territorio puede ser descrito e interpretado de manera diferente, y aportar nuevos escenarios para dicho análisis.

Aportes de la investigación.

Considero que uno de los aportes más importantes en la investigación, es la dialéctica existente entre lo que es el “etnoterritorio” y la “etnolingüística”, principalmente porque generan cohesión social e identitaria, y apropiación/ocupación en el territorio.

Muchas de las acciones que se dan en el territorio, hablan de cómo este tiene un significado muy importante en la vida de las personas, no sólo en el aspecto ritual, sino en lo

cotidiano. Por ejemplo, la mayor parte de las casas de las cooperativistas están en un estado de construcción que se va consolidando poco a poco, el hecho de tener techo y piso de cemento implica un avance para ellas mismas en el hecho de ocupar el territorio. Pero la mayor parte de las cocinas de humo, que se encuentran adosadas a las casas, recurren principalmente al uso de la tierra, debido a un vínculo simbólico entre el fogón y lo que implica la preparación de los alimentos. Además de que genera un ambiente mucho más fresco que en toda la casa. Sólo en las casas de los koyomej o de la población mestiza que ya tiene mucho tiempo asentada en la demarcación se cuenta con piso de cemento, pero tiene más contras que beneficios.

A lo largo de los estudios en el doctorado en geografía, resulto siempre interesante exponer la idea principal de la tesis, a partir de esta triada “territorio-poblamiento-identidad”, y más cuando el trabajo de investigación se daba con una población de origen indígena. En este sentido, hay muy pocas investigaciones desde la geografía humana o social en dónde se vincule este componente comunitario, tenemos el caso Carlos W. Porto Gonçalves (2001), Inés Durán Matute (2019), o en el caso de la propia antropología cultural tomando en cuenta a Pierre Beaucage (2012), Miguel Alberto Bartolomé (1997, 2006), o Alicia Barabas (2003); por ende de considerarse las categorías del etnoterritorio, la etnolingüística, la toponimia y los saberes-tradiciones, se puede abonar a una geografía social de las comunidades indígenas o a una geografía de la etnicidad.

Así mismo, otro gran aporte, es abrir la discusión en términos geográficos sobre otras forma de hablar del territorio, y dónde el vínculo hacia las comunidades desde sus propias cosmogonías, cosmovisiones, saberes y tradiciones, son un punto muy importante para comprender el simbolismo y el significado que esta partícula tiene en el funcionamiento de la vida para estas comunidades, y que sin esa particularidad en la forma de entender al mismo, nuestro medio ambiente será cada vez más caótico.

Desafíos de la investigación.

Considero que el principal desafío para cualquier persona que trabaje con una comunidad originaria e/o indígena, es el conocimiento de la lengua, y más allá de conocerla, lo que implica hablarla y conocer los patrones de referencia en cuanto a significados, para poder comprender en su totalidad parte de su cosmovisión, usos y costumbres; y formas de llamarle a las actividades y a las cosas en una lengua particular.

Otro desafío importante que se debe de considerar es que los procesos de aceptación por parte de dichas comunidades, no se dan como se dice coloquialmente “de la noche a la mañana”, hay que tener una estrategia para poder entablar el diálogo con las y los habitantes, y contar con las herramientas necesarias para poder llevar a cabo todas las tareas que uno se proponga.

Otro desafío que es más bien un reto, es generar una retroalimentación a partir de lo que se reinterpreta y se describe de lo que uno ve en las comunidades. Es decir, hay que dejar algo a cambio, para que las personas y la comunidad puedan llevar a la practicidad lo que se investiga, y no generar lo que comúnmente se conoce como extractivismo académico. Por ende, lo realizado en esta investigación tiene un valor muy importante para la cooperativa de mujeres, principalmente porque toma en cuenta a las dos comunidades en dónde surgió la *Maseualsiuamej* como un grupo en resistencia, así mismo mucho de lo recolectado a lo largo del tiempo, como el censo realizado para conocer estas dos realidades son de mucha importancia para colaboraciones futuras, además de que abre un precedente para futuras investigaciones.

Y un último desafío es la protección del territorio desde los saberes y tradiciones, considero que, como cualquier grupo social y cultural, este puede mutar, habría que preguntarse ¿Qué tanto puede mutar la identidad originaria para preservar hacia el futuro lo que en la actualidad se protege? Uno de los aciertos importantes que la comunidad ha hecho, por un lado, la *Tosepan Titataniske* y la *Maseual Siuamej Mosenyolchikauanij* es comenzar a preservar por medios gráficos sus conocimientos, y que la batuta de la conservación territorial y ambiental está en las generaciones venideras. Y ya lo decía al inicio de estas reflexiones, se podrá perder la vestimenta tradicional, así como en algún momento se perdió la vivienda, pero lo importante es la lengua y la identidad, ya que sin estos dos componentes el territorio pierde un valor significativo en cuanto a valores simbólicos para toda una comunidad.

Lo que trascenderá de esta investigación es considerar nuevas líneas de generación de conocimiento, en dónde se trabaje: territorio, etnicidad y género, o lengua, historia y paisaje; o el valor que tiene el territorio desde una perspectiva de la educación intercultural. Ya seremos los futuros *taltikpak tajpianik* (curanderos/conocedores del territorio) que en nuestro andar y en nuestro diálogo protejamos y valoremos lo que tenemos por delante.

Bibliografía.

- Alberti, Pilar (1994): La identidad de género en tres generaciones de mujeres indígenas. Tesis de Maestría en Antropología Social, INAH-ENAH-SEP, México.
- Alcalá C., Raúl (2015): Pluralismo y diversidad cultural. UNAM, México págs. 168. ISBN-978-607-02-6425-2
- Alcántara Berumen, Armando (1998): Entre trama y urdimbre. Simbolismo mítico y ritual en San Andrés Tzicuilan, Pue. Tesis de licenciatura en Etnohistoria, ENAH-INAH-SEP, México, págs. 201. s/ISBN.
- Alto Comisionado de la Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2013): La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Foro de Instituciones Nacionales de Derechos Humanos Asia y el Pacífico-ACNUDH, Ginebra, 154 págs. s/ISBN
- Aramoni, María Elena (1990): Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones-INAH, México. Págs. 283. ISBN- 968-29-28-338
- Augé, Marc (2015): ¿Qué paso con la confianza en el Futuro? Edit. Siglo XXI, Buenos Aires-Argentina, págs. 141. ISBN-978-987-629-555-0
- Azuela de la Cueva, Antonio (2013): “El Ordenamiento Territorial en la Legislación Mexicana”, en Sánchez S., M. Teresa; Bocco V., Gerardo y Casado I., J. María (2013): La política de ordenamiento territorial en México de la teoría a la práctica. CIGA-IG-UNAM, México, 47-77 págs. ISBN-978-607-02-4848-1
- Báez, Lourdes (2004): Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. CDI-PNUD, México, págs. 39. ISBN-970-753-021-9
- Barabas, Alicia (2003): Diálogos con el Territorio. Tomo I. CONACULTA-INAH, México.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1997): Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México. Siglo XXI Editores, México, págs. 214. ISBN-978-968-23-2096-8
- Bartolomé, Miguel Alberto (2006): Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina. Siglo XXI Editores, México, págs. 366. ISBN-978-968-23-2623-3
- Beaucage, Pierre (2012): Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura antropológica. Edit. Plaza y Valdés-IIA-UNAM, México, págs. 325. ISBN-978-607-402-533-0
- Beaucage, Pierre y Cortés O., Pedro (2012): “De la encuesta clásica a la investigación participativa en la Sierra Norte de Puebla (1969-2009)”, en Oehmichen B., Cristina (2014): La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales. IIA-UNAM, México, 27-54 pp. ISBN-978-607-02-5632-5
- Bensa, Alban (2016): El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica. El Colegio de Michoacán, Zamora, págs. 271. ISBN-978-607-9470-44-9
- Cardoso de Oliveira, Roberto (2007): Etnicidad y estructura social. CIESAS-UAM-Iztapalapa, Ciudad de México, págs. 236. ISBN-978-968-496-545-9
- Castillo Hernández, Mario Alberto (2004): Mismo mexicano pero diferente idioma: identidades y actitudes lingüísticas en los maseualmej de Cuetzalan. Tesis de Doctorado, Instituto de Investigación Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, págs. 269. s/ISBN

- Cortez Ocotlán, Pedro (2017): Diccionarios Nahuat-Español de la Sierra Nororiental del Estado de Puebla. Tetsijtsilin, Tzinacapan-Puebla, págs. 293. s/ISBN
- Delaney, D. (2005): Territory. A Short Introduction. Blackwell Publications, India.
- Durán M., Inés (2019): Los pueblos indígenas y las geografías del poder. Narrativas de Mezcala sobre la gobernanza neoliberal. Siglo XXI, México, págs. 331, ISBN-978-607-03-1007-2
- Fernández H., Patricia, Tuirán G., Alejandro *et al* (2006): Informe sobre el Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México, págs. 295. s/ISBN (versión electrónica).
- Fernández, Francisco: (2011): Etnografías contemporáneas: Anclajes, métodos y claves para el futuro. Edit. Anthropos/SigloXXI-UAM-Iztapalapa, México. Págs. 271. ISBN-978-84-7658-994-6
- Foucault, Michel (2006): Seguridad, Territorio y Población. Edit. FCE, México, págs. 484. ISBN-978-950-557-671-5
- García Canclini, Néstor (2009): Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Edit. De Bolsillo, México, págs. 365. ISBN-978-607-429-615-0
- Gardner, Katy y Lewis, David (2003): Antropología, desarrollo y el desafío posmoderno. Colegio Mexiquense, Zinacantepec-Edo de México, págs. 267. ISBN-970-669-053-0
- Geertz, Clifford (2005): La interpretación de las culturas. Edit. Gedisa, Barcelona, 387 págs. ISBN-84-7432-333-9
- Giglia, Angela (2012): El Habitar y la Cultura. Perspectivas teóricas y de investigación. Edit. Anthropos-S.XXI-UAM-Iztapalapa, Barcelona, págs. 159. ISBN-978-84-15260-42-4
- Grimson, A., Merenson, S., y Noel, G. (2011): Antropología ahora. Debates sobre alteridad. Edit. Siglo XXI, Buenos Aires-Argentina, págs. 175. ISBN-978-987-629-1866
- Gómez M., Arturo (2009): Diseño e iconografía. Puebla, geometrías de la imaginación. Dirección General de Culturas Populares-CONACULTA, México, 166 págs. ISBN-978-607-455-292-8
- Gómez O., Domingo y Gómez V., Alejandro (2013): Ordenación Territorial. Ediciones Mundi-Prensa, Madrid, págs. 545. ISBN- 978-84-8476-660-5
- Guber, Rosana (2012): La etnografía. Método, campo y reflexibilidad. Edit. Siglo XXI, Buenos Aires-Argentina, págs. 160. ISBN-978-987-629-157-6
- Gutiérrez S., Javier (2013): Construcciones de espacios, poderes y fronteras. IIA-UNAM, México, págs. 310. ISBN-978-607-02-4138-3
- Haesbaert, Rogério (2009): “Dilema de conceitos: espaço-território e contenção territorial”, en Saquet, M. Aurelio y Sposito, E. Savério (2008): Territórios e Territorialidades: Teorias, Processos e conflitos. Universidad Estadual Paulista-Expressao Popular, Sao Paulo-Brasil, 95-119 pp. ISBN-978-85-7743-XXX-X
- Haesbaert, Rogério (2011): El mito de la desterritorialización. Del “Fin de los Territorios” a la multiterritorialidad. Siglo XXI Editores, México, págs. 328. ISBN-978-607-03-0308-1
- Harvey, David (2012): El enigma del capital y las crisis del capitalismo. Ediciones Akal, Madrid, págs. 239. ISBN-978-84-460-3544-2

- Harvey, David (2014): Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo. Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador-Traficantes de Sueños, Quito-Ecuador, Págs. 299. ISBN-978-84-96453-50-0
- Hernández C., Rosalva A. (2008): Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas. CIESAS-UNAM, México, págs. 516. ISBN-978-968-496-669-7
- Hieras R., Carlos; Mora M., Libertad y Diez-Barroso R., Alberto (2019): Las Gasas. Arte textil nahua. Dirección General de Culturas Populares, Indígenas y Urbanas, México, 143 págs. ISBN-978-607-631-041-0
- Hobsbawm, Eric (2012): Naciones y Nacionalismos desde 1780. Crítica-Edit. Planeta, Barcelona, págs. 212. ISBN-978-987-9317-40-2
- Jacobo Herrera, Frida Erika (2013): Hacia una antropología de las emociones. La atención de la envidia entre los Nahuas de Cuetzalan, Puebla. Tesis Doctoral, CIESAS-CONACyT, México, págs. 218. s/ISBN
- Jameson, Frederic y Žižek, Slavoj (2008): Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Paidós, Buenos Aires. Pp. 137-188
- Krotz, Esteban (2002): La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología. Edit. FCE, México, págs. 495. ISBN-978-9681-659-684
- Lefebvre, Henri (1983): La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones. FCE, México.
- Lefebvre, Henri (2013): La Producción del Espacio. Edit. Capitán Swing, Madrid, págs. 451. ISBN-978-84-94-169052
- Leff, Enrique [coord.] (2000): La complejidad ambiental. Edit. Siglo XXI, México, págs. 328. ISBN- 978-968-23-2212-9
- Leff, Enrique (2004): Racionalidad ambiental, la reapropiación social de la naturaleza. Edit. Siglo XXI, México, págs. 536. ISBN- 978-968-23-2560-1
- Lemke, Thomas (2017): Introducción a la biopolítica. Fondo de Cultura Económica, México, págs. 167. ISBN-978*607-16-5129-7
- López Austin, Alfredo (1980): Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas. (2 vols.), IIA-UNAM, México. págs. 334. ISBN-968-58-2805-9
- López Gómez, Pedro S. (2015): Saberes de los pueblos indígenas: una aproximación desde el SnopilKuxlejaj (saber) de la etnia Tseltal, en la comunidad K'aketeal, Chanal, Chiapas. Tesis de grado de maestría en desarrollo rural, UAM-Xochimilco, México, 190 págs. s/ISBN
- López L., Liliana y Ramírez V., Blanca R. (2015): Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo. Instituto de Geografía, UAM-Xochimilco, UNAM, México, págs. 205. ISBN-978-607-02-7615-6
- López L., Liliana, Valverde V., Carmen, *et al* (2015): Pueblos Mágicos: Una visión interdisciplinaria. Vol. I, UAM-Xochimilco-Facultad de Arquitectura-UNAM, México, págs. 462. ISBN-978-607-027-585-2
- Lopes de Souza, Marcelo (2009): "Território da divergencia (e da confusáo): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental", en Saquet, M. Aurelio y Sposito, E. Savério (2008): Territórios e Territorialidades: Teorias, Processos e conflitos. Universidad Estadual Paulista-Expressao Popular, Sao Paulo-Brasil, 57-72 pp. ISBN-978-85-7743-XXX-X

- Lupo, Alessandro (1995): La tierra nos escucha. La cosmología de los Nahuas a través de las súplicas rituales. Dirección General de Publicaciones-INI, México. Págs. 320. ISBN- 968-29-7441-0
- Luque A., Diana y Robles T., Antonio (2006): Naturaleza, saberes y territorios Comcáac (Seris): Diversidad cultural y sustentabilidad ambiental. INE-SEMARNAT, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo A.C., Hermosillo-Son, México, págs. 343. ISBN-968-817-806
- Mançano F., Bernardo (2009): “Sobre a tipologia de territórios” en Saquet, M. Aurelio y Sposito, E. Savério (2008): Territórios e Territorialidades: Teorias, Processos e conflitos. Universidad Estadual Paulista-Expressao Popular, Sao Paulo-Brasil, 197-215 pp. ISBN-978-85-7743-XXX-X
- Masehual Sihuamej Mosenyolchicahuanij (2016): Hilando nuestras vidas: El camino recorrido hacia una vida digna. Masehual Sihuamej Mosenyolchicahuanij, México, págs. 118. s/ISBN
- Massiris C., Ángel (2012): Gestión territorial y desarrollo. Hacia una política de desarrollo territorial en América Latina. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja-Colombia, págs. 134. ISBN-978-958-660-7
- Medrano de Luna, Gabriel y Rangel G., Efraín (2017): Hacedores de danza. Danzas tradicionales en México. Universidad de Guanajuato-Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México, 165 págs. ISBN-978-607-441-508-7
- Mejía Flores, Susana (2008): “Los derechos de las mujeres nahuas de Cuetzalan. La construcción de un feminismo indígena desde la necesidad”, en Hernández C., Rosalva A. (2008): Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas. CIESAS-UNAM, México, 453-502 pp. ISBN-978-968-496-669-7
- Mejía Flores, Susana (2010): Resistencia y acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan: ¿Construcción de un feminismo indígena? Tesis de Doctorado, Posgrado en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco, México, 249 págs.
- Meza V., Alejandra (2013): “Maseuales y coyomes de Cuetzalan. Respuesta social: Construcción de procesos de defensa del territorio”, en: El México Bárbaro del Siglo XXI. UAM-Xochimilco, México, 169-181 pp. ISBN- 9786072801172
- Moller, Mary (2000): Feminismo y ecología. Siglo XXI, México, 269 págs. ISBN-968-23-2227-8
- Mohanty T., Chandra (2003): Feminism without borders. Edit. Duke University Press, 300 págs. ISBN-978-0-8223-3021-9
- Morales B., Federico y Jiménez L., Fredy (2018): Fundamentos del enfoque territorial: actores, dimensiones, escalas espaciales y sus niveles. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, México, 92 págs. ISBN-978-607-30-0946-1
- Nahmad Sittón, Salomón (2014): La antropología aplicada en México: ensayos y reflexiones. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Ediciones de la Casa Chata, México, págs. 240. ISBN-978-607-486-287-4
- Oehmichen B., Cristina (2014): La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales. IIA-UNAM, México, págs. 376. ISBN-978-607-02-5632-5
- Organización Internacional del Trabajo (2014): Convenio No. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Oficina Regional de la Organización Internacional del Trabajo, Lima-Perú, 130 págs. ISBN 978-92-2-322580-3

- Paulino B., Juan C. (2016): El proceso de construcción del territorio de la policía comunitaria en el Estado de Guerrero. De una posición defensiva a la proyección de un poder colectivo (1995-2007). Tesis de Maestría en Geografía, Posgrado de Geografía-FFyL-UNAM, págs. 149. s/ISBN.
- Pensado Leglise, Patricia (2004): El espacio generador de identidades locales. Análisis comparativo de dos comunidades: San Pedro de los Pinos y El Ocotito. Instituto Mora, México, págs. 190. ISBN-978-970-6840875
- Pereira, Hugo; da Silva, Eraldo y Herrera, Angelina [coord.] (2022): Defensa del territorio, la cultura y la vida ante el avance extractivista: una perspectiva desde América Latina. Grupo de trabajo Estudios Críticos del Desarrollo Rural-CLACSO, Cd de Buenos Aires-Argentina, 193 págs. ISBN-978-98-813-187-0
- Porto Gonçalves, Carlos Walter (2001): Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad. Edit. Siglo XXI, México, págs. 298. ISBN-968-23-2303-7
- Raffestin, Claude (2009): “A produção das estruturas territoriais e sua representação”, en Saquet, M. Aurelio y Sposito, E. Savério (2008): Territórios e Territorialidades: Teorias, Processos e conflitos. Universidad Estadual Paulista-Expressao Popular, Sao Paulo-Brasil, 17-35 pp. ISBN-978-85-7743-XXX-X
- Rodríguez W., Carlos (2020): Defender los territorios frente al despojo. Luchas socioambientales y disputa de proyectos de sociedad en México. UAM-Xochimilco, México, 234 págs. ISBN-978-607-28-2053-1
- Ruiz M., Estela, Barrera G., Claudio, y Barrera G., Florencio (2012): La lucha por la tierra. Los tributos primordiales y los pueblos indios en México, siglos XIX y XX. Edit. FCE, México, págs. 133. ISBN-978-607-16-11-048
- Salas Q., Hernán, Rivermar P., Ma Leticia, y Velasco S., Paola (2011): Nuevas ruralidades. Expresiones de la transformación social en México. IIA-UNAM, México, págs. 219. ISBN-978-607-022-3938
- Sánchez S., M. Teresa; Bocco V., Gerardo y Casado I., J. María (2013): La política de ordenamiento territorial en México de la teoría a la práctica. CIGA-IG-UNAM, México, págs. 752. ISBN-978-607-02-4848-1
- Sánchez Díaz de R., Ma. Eugenia y Almeida A., Eduardo (2005): Las Veredas de la Incertidumbre: Relaciones interculturales y supervivencia digna. Centro de Difusión Universitaria-UIA-Puebla-El Colegio de Puebla, Puebla, págs. 490. ISBN-978-970-972-200-44
- Santos, Boaventura de Sousa (2009): Una epistemología del sur. Edit. Siglo XXI-CLACSO, Buenos Aires, págs. 368. ISBN-978-607-0056-1
- Santos, Boaventura de Sousa (2010): Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur. Edit. Siglo XXI-Univ de los Andes, México, págs. 186. ISBN-978-607-03-0242-8
- Saquet, M. Aurelio y Sposito, E. Savério (2008): Territorios e Territorialidades: Teorias, Processos e conflitos. Universidad Estadual Paulista-Expressao Popular, Sao Paulo-Brasil, págs. 368. ISBN-978-85-7743-XXX-X
- Secretaria de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (2013): Guía Metodológica para la Elaboración de Programas Estatales de Ordenamiento Territorial. SEDATU, México, págs. 141. s/ISBN

- Secretaria de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (2014): Términos de referencia para la elaboración de programas regionales en ordenamiento territorial (PROT). SEDATU, México, págs. 43. s/ISBN
- Secretaria de Medio Ambiente y Recursos Naturales (2006): Manual del Proceso de Ordenamiento Ecológico. SEMARNAT, México, págs. 335. ISBN- 968-817-828-4
- Svampa, Maristella (2012): Cambio de época. Movimientos sociales y poder político. Edit. Siglo XXI-CLACSO, Buenos Aires, págs. 240. ISBN-978-987-629-052-4
- Tiedje, Kristina (2016): “Naturaleza y sociedad: la cosmovisión entre los nahuas de la Huasteca Potosina”, en Nuevas coordenadas del territorio Huasteco desde la historia, la arqueología, el arte y los rituales. El Colegio de San Luis Potosí, México, ISBN-978-607-8500-20-8
- Tuan, Yi-Fu (2007): Topofilia: Un estudio sobre percepciones, actitudes y valores medioambientales. Edit. Melusina, Barcelona, págs. 351. ISBN- 978-84-966-14-17-8
- Turner, Víctor (1980): La selva de los símbolos. Edit. Siglo XXI, México, págs. 455. ISBN-968-23-2074-7
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) (2009): Nomination for inscription on the representative list in 2009: Ritual ceremony of the Voladores. Reference No. 00175/Mexico, Abu Dhabi: Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, Intergovernmental Committee.
- Uzeta, Jorge [editor] (2013): Identidades diversas, ciudadanías particulares. El Colegio de Michoacán, Zamora, págs. 218. ISBN-978-607-8257-40-9
- Valle Molina, Eugenio (2014): Cantares de Cuetzalan: Nekuikatilmej tein Cuetzalan. CDI-Gobierno de México, 92 págs. ISBN-978-6078-1500-14
- Velasco T., José (1985): Fuentes para la historia del Totonacapan, Veracruz. IIESES-Universidad Veracruzana, Xalapa-Veracruz, págs. 22. s/ISBN
- Vergara Figueroa, Abilio (2015): Etnografía de los lugares: una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad. Ediciones Navarra, México, págs. 199. ISBN-978-6079-700-355
- Zamora I., Eliseo (2014): Diccionario Maseualtajtol de la Sierra Nororiental del Estado de Puebla. Escuela Secundaria Tetsijtsilin-Fundación Sertull A.C., Tzinacapan-Puebla, págs. 150. s/ISBN
- Zamora I., Eliseo (2016): Estudio de la gramática Nahuat de la Sierra Norte de Puebla. Escuela Secundaria Tetsijtsilin-Fundación Sertull A.C., Tzinacapan-Puebla, págs. 102. s/ISBN
- Žižek, Slavoj (2011): En defensa de causas perdidas. Ediciones Akal, Madrid, págs. 479. ISBN-978-84-460-2957-1

Hemerografía.

- Aguilar Gil, Yásnaya E. (2017): “Algunos apuntes sobre la identidad indígena”, en Revista Universidad Nacional. UNAM, México, pp. 17-23
- Alberti M., Pilar (1998): “La organización de mujeres indígenas como instrumento de cambio en el desarrollo rural con perspectiva de género”, en Revista Española de Antropología Americana, No. 28, UCM, Madrid, pp. 189-213

- Alberti M., Pilar (2006): “Los aportes de las mujeres rurales al conocimiento de plantas medicinales en México”, en Revista Agricultura, Sociedad y Desarrollo, Vol. 3, Núm. 2, pp. 139-153. ISSN-1870-5472
- Arreola M., Arturo y Saldívar M., Antonio (2017): “De Reclus a Harvey, la resignificación del territorio en la construcción de la sustentabilidad”, en Región y Sociedad, El Colegio de Sonora, México, Año XXIX, No. 68, pp. 223-257.
- Barabas, Alicia (2010): “El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas en México”, en Avá-Revista de Antropología, No. 17, Julio-diciembre, Universidad Nacional de Misiones, Argentina, pp. 11-22. ISSN- 1851-1694
- Barabas, Alicia (2014): “La territorialidad indígena en el México contemporáneo”, en Revista de Antropología Chilena Chungará, Universidad de Tarapacá, Arica-Chile, Vol. 46, No. 3, pp. 437-452.
- Barrabas, Alicia (2021): “Acerca de los pueblos originarios”, en Revista Arqueología Mexicana, Edit. Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, No. 171, nov-dic, pp. 28-34. ISSN-0188-8218
- Beaucage, Pierre y Cortés O., Pedro (2014): “De la encuesta clásica a la investigación participativa en la Sierra Norte de Puebla (1969-2009)”, en La Etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales, Cristina Oemichem B., (editora), UNAM, México, pp. 27-54. ISBN-978-607-0256325
- Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral Totamachilis (2017): “Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los maseualmej de la Sierra Nororiental de Puebla (1984-2015)”, en Revista Anales de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, marzo, p.p. 1-10.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972): “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en Revista Anales de Antropología, Vol. 9, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, pp. 105-124.
- Castillo Ramírez, Guillermo (2020): “El territorio como apropiación sociopolítica del espacio. Entre la desterritorialización y la multiterritorialidad”, en Revista Investigaciones Geográficas, Instituto de Geografía-UNAM, págs. 13. ISSN: 2448-7279, DOI: dx.doi.org/10.14350/rig.60127
- Chávez, Ismael (2001): “Xaltotot: Cultura e identidad en San Miguel Tzinacapan”, en Almeida, Eduardo y Sánchez María Eugenia (coords.), Conocimiento y acción en Tzinacapan. Autobiografías razonadas. UIACG-UV-UAEM, Puebla, pp. 45-62.
- Concheiro B., Luciano y Grajales V., Sergio (2005): “Movimientos campesinos e indígenas en México: la lucha por la tierra”, en Observatorio Social de América Latina. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Año VI, No. 16, enero-abril, Buenos Aires-Argentina, 47-58 pp. ISSN- 1515-3282
- Durán O., Leonardo (2014): “El Ordenamiento Territorial Ecológico de Cuetzalan, una herramienta para la defensa del territorio ante megaproyectos”, en Koujtakiloyan-Revista del Comité del Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan. Comité del Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan, Puebla. s/ISSN
- Durand, Jorge (2014): “Coordenadas metodológicas: De cómo armar el rompecabezas”, en La Etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales, Cristina Oemichem B., (editora), UNAM, México, pp. 261-284. ISBN-978-607-0256325

- Duquesnoy, Michel (2005): "El Miktan en Tzinacapan. Análisis de discurso de dos chamanes", en Revista Diario de Campo. Boletín de los investigadores del área de antropología, No. 75-abril, pp. 56-61. ISSN-2007-6851
- Duquesnoy, Michel (2016): "Talokan: Matriz de la Cosmovisión chamánica de los nahuas en la Sierra Norte de Puebla", en Revista Andes Antropología e Historia, Universidad Nacional de Salta, Argentina, Vol. 26, Num. 1, pp. 1-22. ISSN-0327-1676.
- Florescano, Enrique (2000): "La visión del cosmos de los indígenas actuales", en Desacatos Revista de Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México, 15-29 pp. ISSN-2448-5144
- Gimenez, Gilberto (2005): "Territorio e identidad: Breve introducción a la geografía cultural", en: Revista Trayectorias, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, México, Vol. II, No. 17, pp. 8-24.
- González Álvarez, Aldegundo (2018): "*Koujpapataniij*. La Danza de los Voladores, el tiempo y el territorio *maseual*", en Revista Anales de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, Vol. 52, No. 1, 85-88 pp.
- Hernández C., Aída (2001): "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", en Revista Racismo y Mestizaje. Debate Feminista, año 12, Vol. 24.
- Hernández C., Aída (2008): "Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo", en Suárez, Liliana y Hernández, Aída [edit] Descolonizando el feminismo, teorías y prácticas desde los márgenes. Edit. Catedra, Barcelona, 472 págs. ISBN-978-84-376-2469-3
- Holly, Ladislav (1984): "Theory, Methodology and Research Process", en Roy Ellen (ed.) Ethnographic Research. A guide for general conduct. Londres, Academic Press, pp. 13-34. s/ISSN
- Mançano F., Bernardo (2005): "Movimentos Socioterriotriais e movimentos socioespaciais", Observatorio Social de América Latina. Consejo Latinoamericano de Ciencias Social, Año VI, No. 16, enero-abril, Buenos Aires-Argentina, 273-283 pp. ISSN-1515-3282
- Mantilla Gálvez, Diana Karina (2018): "El impacto de la educación telesecundaria en México y su relación con la educación intercultural: el caso de la telesecundaria Tetsijtsilin en la Sierra Norte de Puebla", en Revista de Ciencias Sociales Tla-Melaua, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, año 12, No. 44, abril-septiembre, pp.164-180, ISSN-1870-6916
- Massieu T., Yolanda (2017): "Movimiento indígena, ordenamiento territorial y biodiversidad en Cuetzalan, Puebla", en Revistas Argumentos. Estudios críticos de la sociedad, UAM-Xochimilco, México, 119-145 pp. ISSN-0187-5795
- Massiris C., Ángel (2002): "Ordenación del Territorio en América Latina", en Revista Electrónica en Geografía y Ciencias Sociales "Scripta Nova". Vol. VI, No. 125, Universidad de Barcelona, 1-33 pp. ISSN-1138-9788
- Milanezi, Gabriela (2016): "El diablo en la cosmovisión de los nahuas de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla", en la revista Dimensión antropológica, año 23, vol. 66, ene-abr, 38-63 pp.
- Montemayor, Carlos (2000): "La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales", en Desacatos Revista de Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México, 95-106 pp. ISSN-2448-5144
- Morales Espinosa, M. C. (2012): "Hacia una comunidad de práctica con enfoque intercultural: la escuela telesecundaria Tetsijtsilin en Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla", en CPU-e, Revista

- de Investigación Educativa, No. 14, enero-junio, Instituto de Investigaciones en Educación, Veracruz, pp.18-43, ISSN: 1870-5308
- Morante López, Rubén B. (2000): “El universo mesoamericano: conceptos integradores”, en Desacatos Revista de Ciencias Sociales. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México, 31-44 pp. ISSN-2448-514
 - Neurath, Johannes (2014): “El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola”, en Revista Deacatos, No. 5, invierno, 57-77.
 - Quilaqueo R., Daniel (2007): “Saberes y conocimientos indígenas en la formación de profesores de educación intercultural”, en Educar em Revista, No. 29, Universidade Federal do Paraná, Brasil, 223-239 pp. ISSN-0104-4060
 - Rodríguez Blanco, Eugenia (2011): “Las mujeres que vuelan: género y cambio cultural en Cuetzalan”, en Revista Perfiles Latinoamericanos, FLACSO, Méxicio Vol. 19, No. 38, 115-143 pp. ISSN-2309-4982
 - Santos, Milton (2005): “O retorno do território”, en Observatorio Social de América Latina. Consejo Latinoamericano de Ciencias Social, Año VI, No. 16, enero-abril, Buenos Aires-Argentina, 251-261 pp. ISSN-1515-3282
 - Saquet, M. Aurelio (2013): “El desarrollo en una perspectiva territorial multidimensional”, en Revista Movimentos Sociais e Dinamicas Espaciais, Vol. 2, No. 1, Universidade Federal de Pernambuco-Brasil, 111-123 pp. ISSN-2238-8052
 - Toledo, Víctor M. (1992): “What is ethnoecology. Origins, Scope, and implications of rising discipline”, en Revista Etnoecológica, No. 1, pp. 5-21.
 - Tuan, Yi-Fu (1974): “Space and place: humanistic perspective”, en Progress in Human Geography, SAGE, No. 6 pp. 233-246.

Mediografía.

- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2017), “Atlas de los Pueblos Indígenas en México. <http://atlas.cdi.gob.mx/>
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2015), “Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 2015. <https://www.gob.mx/cdi/articulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-2015-116128?idiom=es>
- Procuraduría Ambiental y de Ordenamiento Territorial (2012), Convenio http://centro.paot.org.mx/documentos/paot/convenios/MilpaAlta_270612.pdf
- Procuraduría Ambiental y de Ordenamiento Territorial (2013), Convenio. http://centro.paot.org.mx/documentos/paot/convenios/MilpaAlta_020913.pdf
- Real Academia de la Lengua Española <http://www.rae.es/>
- Revista Tierra Adentro: <https://www.tierraadentro.cultura.gob.mx/lo-linguistico-es-politico-putsktuu-ja-putsk-jets-ja-tuu-2/>

Ax

Anexos





**TALTIKPAK-TALMANIK, KALYETOK IUAN MASEUAL: TERRITORIALIDAD Y ORDENAMIENTOS EN DISPUTA
 CEDULA SOCIO-ESPACIAL**

Fecha

No.	TPiM	2018	CUETZALAN				
	PROYECTO	EJERCICIO	MUNICIPIO	POBLADO	LOCALIDAD	CÉDULA	

1. CARACTERÍSTICAS DEL HOGAR. (Marcar con un color que resalte al o la entrevistada)

No. de Familias Viviendo en el Predio:

NOMBRE DE CADA INTEGRANTE DE LA FAMILIA	POSICIÓN 1	SEXO	EDAD	ESCOLARIDAD 2	OCUPACIÓN 3	ESTADO CIVIL 4	INGRESO	S.S. 5	PROG SOC 6

- 1. Padre, Madre, Hijo, Hija, Abuelo, Tío, etcétera.
- 2. PRIMARIA P, SECUNDARIA S, BACHILLERATO B, UNIVERSIDAD U, SIN ESTUDIOS SE, ANALFABETA AF, TRUNCO TR
- 3. Anotar Ocupación al Detalle.
- 4. Casado C, Soltero S, Viud@ V, Unión Libre UL, Madre Soltera MS, Padre Soltero PS.
- 5. IMSS, ISSSTE, Seguro Popular SP, Médico Particular MP, Remedios Caseros RC
- 6. Anotar el nombre del programa y especificar si es del GDF, Delegación o Federal.

2. CARACTERÍSTICAS DEL POBLAMIENTO.

Nombre del Paraje

Originario Desdoblamiento Natural No Originario

Año de llegada al paraje

Año en que comenzaron a construir

Lugar de nacimiento entrevistado

Lugar de origen entrevistado

¿Cómo se entero del terreno?

Motivo de la adquisición del terreno

¿Quién le vendió?

3. CARACTERÍSTICAS FISICO-CONSTRUCTIVAS DE LA VIVIENDA.

m ² del Predio / Costo del m2	Tipo de Suelo del Predio	Tipo de Construcción	m ² construidos	Estado Actual de la Construcción	Características Rurales	Agua Potable	Regularidad del Servicio	Energía Eléctrica	Contrato de Compre-Venta

Tipo de Suelo: Lomerío, Transición, Lacustre o Especificar
 Tipo de Construcción: Vivienda Progresiva, Vivienda Multifamiliar Vertical, VMf Horizontal, Pie de Casa, Lote Baldío
 Características Rurales: Área Sembrada, Animales de Corral, Especificar.
 Agua Potable: Red, Pipa, Tandeo, Especificar
 Regularidad: Especificar
 Energía Eléctrica: Con Medidor, Sin Medidor, Especificar.
 Contrato de CompraVenta: SÍ, NO, Doc. Notarial, Recibo

4. CONFORTABILIDAD EN LA VIVIENDA.

APARATOS ELECTRO-DOMÉSTICOS	¿CUÁNTOS?	ESPACIO(S) DÓNDE SE ENCUENTRAN (1)
TELEVISIÓN		
REFRIGERADOR		
BOILER		
LAVADORA		
COMPUTADORA		
APARATO DE SONIDO		

(1) CO-COCINA, CM-COMEDOR, ES-ESTANCIA, ESC-ESTANCIA COMEDOR, RE-RECÁMARA, LA-LAVADERO, BÑ-BAÑO, PC-PATIO, AZ-AZOTEA.

5. CARACTERÍSTICAS ANTROPOGÉNICAS-HUELLA ECOLÓGICA EN EL PARAJE ¿Qué hacen y cómo lo tratan?

Desechos Sanitarios (Drenaje)	Desechos Orgánicos	Desechos Inorgánicos	Aprovechamiento de Recursos Naturales

Desechos Sanitarios: Hoyo negro, resumidero, fosa séptica, biodigestor.
 Desechos orgánicos: papel, sobras de comida, abono animal
 Desechos inorgánicos: Plástico, latas, metal, focos, etc.
 Aprovechamiento de Recursos Naturales: Agua, Tierra, etc

Problemas comunes en el paraje:

--

Soluciones:

--

6. CARACTERÍSTICAS AMBIENTALES y TERRITORIALES EN EL PARAJE.

¿Ha variado la flora y las plantas del lugar donde vive y en sus alrededores?

--

Utiliza algún tipo de planta o flor como remedios

--

¿Cuándo usted llegó al paraje había animales silvestres?

--

¿Qué tipo de animales silvestres existen en la actualidad?

--

7. ACCESIBILIDAD Y VIALIDAD AL EXTERIOR E INTERIOR DEL PARAJE.

¿Se accede al paraje por medio de? 1	
¿Cómo es la vialidad al interior del paraje? 2	
¿Cuáles son los materiales que se utilizan en la vialidad? 3	
¿Existe alumbrado en la vialidad? 4	
Acceso: Camino transitado, no transitado, pavimentado, terracería Vialidad al interior: Vereda, Terracería, Camino empedrado, camino compactado, concreto, pavimento. Materiales: Asfalto, Concreto, Piedras, tierra. Alumbrado. Muchas veces instalado por los habitantes.	

8. XENOFOBÍA Y PROBLEMAS DE ORIGEN DEL POBLADOR ORIGINARIO y NO-ORIGINARIO.

Ha tenido problemas con alguna persona en relación a su origen étnico

--

Ha tenido problemas con alguna persona del pueblo, ejido o zona comunal

--

Ha tenido algún problema por ocupar el terreno con alguna autoridad

--

9. MAPA MENTAL DE LA CASA DEL POBLADOR EN RELACIÓN DEL PARAJE.

A large, empty rectangular box with a thin black border, occupying most of the page. It is intended for the student to draw a mental map of the house in relation to the plot.

**ENTREVISTA A PROFUNDIDAD
MASEHUAL SIUAMEJ MOSENYOLCHICAUANI**

1. EL TERRITORIO.

¿Qué importancia tiene el territorio para las poblaciones y comunidades del Municipio de Cuetzalan?

¿Cómo es que se comienza la protección del territorio?

¿El Ordenamiento Territorial implicó la protección de los Territorios en Cuetzalan? ¿Y qué pasa con los otros municipios?

¿De qué manera se bajan o se trabajan las acciones del Ordenamiento Ecológico en el Territorio de Cuetzalan?

¿Estas acciones sólo se limitan al Municipio o el Territorio es también todo lo que rodea a Cuetzalan?

2. LA LENGUA.

¿En Mexicano (Nahuatl) existe una forma para decir Territorio? ¿Y que implicaciones tiene este vocablo?

¿Si uno quiere construir su casa en alguna parte del Territorio (Región), hay algo que no se le permita hacer por cuestiones de los seres del bosque o el territorio?

¿Cada lugar tiene una denominación, así como reconocemos los lugares de Cuetzalan como la Farmacia "Fulanita", La Panadería "Estrella", los lugares en el territorio tienen una denominación como es que se pueden comprender a partir de la lengua?

