



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

SOCIAL

LA TERRITORIALIDAD NAHUA: CONFLICTO,
DOMINACIÓN, RESISTENCIA Y SIGNIFICACIÓN
SOBRE LA MONTAÑA MALINTZI/ MATLALCUEYE

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE

MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

SOCIAL

PRESENTA

FÁTIMA ESTEFANÍA ZÚÑIGA SILVERIO

COMITÉ TUTORIAL

DIRECTOR: ERNESTO LICONA VALENCIA

DRA. ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA

DRA. OLIVIA DOMÍNGUEZ PRIETO



OCTUBRE, 2022



**Esta investigación fue realizada
gracias al apoyo del Consejo Nacional de
Ciencia y Tecnología**

Esta dedicatoria es

a ti Matlalcueye, mujer, madre, montaña, ancestral
y
a las mujeres en mi vida, a cada una de ustedes, a su esencia y
cuidados.

A la memoria de Mauricio

Agradezco a cada una de las personas que con cariño me arroparon durante este proceso tan significativo en mi vida.

A ti Estela, mujer, gracias por ser mi raíz, mi fuerza, a ti y a las mujeres de nuestra casa sea todo lo hermoso de la vida. Que tu nombre tan bello, como tu esencia, siempre me acompañe.

Isaac, gracias por tu asombro a la vida y sus cosas más pequeñas, que tu curiosidad nos recuerde la grandeza del conocimiento.

Agradezco a la Dra. Olivia y Alejandra Gámez, por su paciencia y lectura, su consejo y guía han sido fundamentales en cada parte de esta investigación.

Dr. Licon, a usted, mi maestro de vida y amigo, logramos un pasito más de muchos que daremos, gracias por compartirme el amor por esto tan bello que es la antropología, por formarme y confiar en mí, por brindarme un espacio seguro y cálido. Por muchos años más de aprendizaje y compañía. Mi admiración siempre a usted, mi gran maestro.

Agradezco a cada una de las persona que formaron parte de este trabajo, a mis amigos Teté Soni y Sebastián Licon, por escucharme y caminar este proceso conmigo. Teté, gracias por compartir y hacer equipo y a ti Sebastián por siempre estar.

Hace algunos años conocí a Matlalcueye, ella me cobijó, recibió y adoptó como una más de sus hijas; me convido de su agua, me permitió caminar en su casa, como buena madre no me dejó sola y cruzó los caminos de sus demás hijos con los míos. Desde ese día, encontré a “mi familia de la montaña”, con quienes he compartido tanto, gracias por no dejarme sola.

Socorro y Pilar, mis maestras, compañeras, amigas, cómplices de una misma lucha. Gracias por compartirme su realidad, su intimidad, por hacerme amar tanto a esta montaña, enamorarme de su territorio, que ahora ya también es mío. Agradezco su presencia, sus palabras siempre llenas de fuerza y sabiduría, el hacerme parte de sus proyectos, de su vida, de su familia. Gracias por los cuidados, las sobremesas, los secretos, las horas de pláticas que siempre terminaban motivándonos unas a otras para seguir defendiendo a nuestra montaña. Mujeres, guerreras, guardianas del bosque, les quiero y admiro. Sus nombres perdurarán en la montaña, que tanto las ama.

Pilar y Socorro siempre mencionan que “Matlalcueye, nos lleva a las personas con las que tenemos que estar”, y es cierto, estoy segura de que conocer a Artemali, no ha sido un hecho fortuito. Artemali, mi casa, mis amigas, mis maestras, con ustedes encontré mi lugar.

Artemali somos muchos corazones latiendo por nuestra montaña. Sin duda, ustedes ya forman parte de mi historia. Gracias por recibirme, por compartir el espacio, el tiempo, la comida, las historias, la vida.

Mary gracias por su frescura, su carácter alegre me hacía siempre salir contenta del taller, admiro su trayectoria y su entereza, es una mujer llena de energía, admiro su firmeza, es un ejemplo de lucha para las mujeres.

Mode, sin su carisma esto no habría sido lo mismo, admiro su experiencia y conocimientos, ha sabido llevar con gran fuerza el legado de su madre. Es el museo viviente de Artemali.

Doña Reyna, la atesoro en mi corazón, siempre llena de paz, contagiando los espacios de su temple y serenidad, le agradezco sus historias, su cobijo, gracias por su atención y amabilidad. Más años para usted en Artemali.

Doña Juanita, gracias por abrirme las puertas, compartirme su experiencia, hacerme parte de los planes del equipo, admiro su temple y fortaleza. Es usted una mujer llena de fuerza y un ejemplo de vida.

Doña Coquito, usted, siempre alegre, amable, risueña, gracias por los abrazos, la confianza, las historias. Llegar al taller y verla era garantía de que el día iba a estar lleno de risas y bromas.

Maestra Lulú, mi maestra, siempre tan paciente, amorosa, estar con usted es sentirse rodeada de amor y protección, su cariño a Artemali se encuentra en cada una de sus piezas, su sonrisa es tan llenadora.

Anita, la más joven del equipo, gracias por tu entrega al proyecto y tu paciencia, tu tiempo para estar conmigo, compartirme la frescura e inteligencia que te envuelve.

Y por último, Doña Robe, raíz y ancestralidad de Artemali, no deje de seguirnos enseñando que todo proyecto requiere entrega y pasión como la que usted imprime. Celebro su vida y lugar tan merecido en Artemali.

A todas ustedes, maestras, gracias por permitirme entrar y crecer, por cambiar mi forma de ver y hacer las cosas, por ser parte de sus vidas. Este trabajo, es de ustedes y para ustedes, sientan entre sus páginas todo el amor y admiración que les tengo. Gracias por incluirme en la familia, ya soy una “artemalosa”.

No menos importante es agradecerle a mi otro gran maestro, Don Felipe, pilar fundamental de este gran territorio que es Artemali. A usted todo mi cariño y admiración, gracias por los cuidados, las atenciones, las risas, las bromas. Gracias por la entereza de sus acciones, la perseverancia y pasión en cada una de ellas. Es usted un ejemplo de vida.

Agradezco especialmente a la Brigada Comunitaria de Tepatlaxco de Hidalgo, Orlando, Tomás, Silvestre, Abel, gracias por su trabajo y valentía, por la entrega para nuestra montaña, las risas y los aprendizajes.

Y Finalmente agradezco a Sergio, tu apoyo invaluable, que haya más metas por cumplir juntos, gracias por ser parte de mi vida en este momento.

**“La montaña y la resistencia tienen cara
de mujer”**

Artemali

INTRODUCCIÓN	9
1. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN MODELO DE ANÁLISIS PARA ENTENDER LA TERRITORIALIDAD NAHUA	22
1.1 El territorio y la territorialidad en las ciencias sociales y la antropología.....	23
1.1.1 El territorio y la territorialidad desde un enfoque relacional	25
1.1.2 El territorio y la territorialidad desde el enfoque simbólico	27
1.2 Los estudios territoriales y la antropología latinoamericana: Una revisión teórica.	30
1.2.1 El territorio: Un acercamiento desde la antropología mexicana.....	30
1.2.2 El territorio desde los estudios del Sur: Entre el conflicto y las ontologías.....	35
1.3 Una propuesta para entender la territorialidad nahua	39
1.3.1 Territorio/ Territorialización/ Territorialidad	40
1.3.2 La territorialización de la dominación y la territorialización de la resistencia en un contexto de conflicto.	44
1.3.3 Hacia la comprensión de la territorialidad nahua: Entre la territorialización de la resistencia y la dominación.....	50
2. SENTIPENSAR CON EL TERRITORIO. EXPRESIONES SIMBÓLICAS DE LA TERRITORIALIDAD NAHUA	53
2.1 Ancestralidad de una montaña sagrada.....	54
2.1.1 La Matlalcueye, centro de vida: Rituales y ofrendas.	62
2.2 Matlalcueye una mujer viva	65
2.2.1 Matlalcueye los cuatro ejes mitológicos de la representación.....	68
2.2.1.1 La sociomitología del Altépetl.	69
2.2.1.2 La sociomitología del territorio político	75
2.2.1.3 La sociomitología del territorio de los dones.....	78
2.2.1.4 La sociomitología de la producción agrícola y el agua de Matlalcueye	80
2.3 Artemali: Territorialidad y representación.	84
2.3.1 Artemali “Somos las hijas de la montaña”	85
2.3.2 “Matlalcueye nos recibe con los brazos abiertos y nos da el ocoxal”	87
2.3.3 “La montaña nos habla, hay que atender a su llamado”	88
2.3.4 Una geografía vivida	89
2.3.4.1 Lugares de trabajo, conflicto y defensa	91
2.3.4.2 Lugares de representación y frontera	93
2.4 La montaña un sistema sociomitológico.....	96
3.LA TERRITORIALIZACIÓN DE LA DOMINACIÓN EN LA MALINTZI / MATLALCUEYE.	99
3.1 La separación del hombre y la naturaleza: El origen de la dominación.....	101

3.1.1 El Conservacionismo y la Sustentabilidad	102
3.1.2 México, la influencia global y el Conservacionismo en su política ambiental.....	104
3.2 La Territorialización de las narrativas dominantes vs. las narrativas nahuas en la Malintzi/ Matlalcueye.	106
3.2.1 Momentos coyunturales de la territorialización de la dominación en la Malintzi/ Matlalcueye.	107
3.2.2 El Programa de Manejo: Un aparato de dominación.....	112
3.2.3 La geografía vivida vs. La geografía concebida.....	116
3.2.4 El aprovechamiento nahua vs. El conservacionismo	120
3.2.5 “Veo, pero no toco” Limitaciones de la territorialidad nahua en el Parque Nacional y la negación del cuidado al territorio.	123
3.2.6 El saber indígena campesino y el saber científico.....	126
3.3 La territorialización de las narrativas dominantes: El núcleo del conflicto en la Matlalcueye.....	128
4.LA TERRITORIALIZACIÓN DE LA RESISTENCIA NAHUA	131
4.1 La reproducción de un sistema de conflictos socioecológicos en la Matlalcueye	132
4.1.1 La Matlalcueye se está quedando pelona.	133
4.1.2 ¡Ya viene el incendio, Matlalcueye se está quemando!.....	138
4.1.2.1 Nuestro chuchito se va a acabar: Memorias del gran incendio.	140
4.1.2.2 ¿Cómo y dónde se originó el incendio?	142
4.1.3 A la Matlalcueye le dio covid.	144
4.1.4 Le están quitando su tierra a Matlalcueye	148
4.1.5 Matlalcueye está enojada y va a esconder el agua	151
4.1.5.1 Ya no se puede leer el clima.	152
4.1.5.2 La pérdida de los ameyales.	153
4.1.5.3 La escasez presente en los pueblos.	154
4.1.6 Los guardianes de la Matlalcueye están desnudos	156
4.2 "la Matlalcueye está pidiendo ayuda": Expresiones de resistencia nahua ante los conflictos socioecológicos y las narrativas dominantes.	159
4.2.1 La organización nahua	160
4.2.2 Matlalcueye, la mujer que unió a los pueblos	165
4.3 Artemali Ocoxal: las guardianas del bosque.....	174
4.3.1 Artemali, un territorio vivo en resistencia.....	176
4.3.1. 1 La fuerza nos la da la montaña.	178
4.3.1. 2 El Xialtonalli: un proyecto hermano de Artemali.	181
4.3.1. 3 Recorridos de guardia.	183
4.3.1. 4 Artemali, una construcción semántica en resistencia.....	186
4.4 La territorialización de la resistencia y la reproducción de la territorialidad nahua	188
CONCLUSIONES	193
REFERENCIAS.....	200

INTRODUCCIÓN

El objeto de estudio de esta investigación se centró en **la construcción social de la territorialidad nahua** como producto de un proceso relacional entre la territorialización de la resistencia, la territorialización de la dominación y la simbolización en torno a la montaña Malintzi/ Matlalcueye en un escenario de conflicto. Para lograr un acercamiento complejo al objeto de estudio propuse un modelo de análisis de corte simbólico territorial en el que opera como concepto central **la territorialidad** y tres categorías operativas: el conflicto, la territorialización de la dominación y la territorialización de la resistencia. A partir de estos elementos conceptuales, establecí tres ejes de investigación para comprender la territorialidad nahua:

1) La territorialidad nahua es una construcción social, simbólica e ideológica, producto de la relación dialéctica entre la territorialización de la dominación y la territorialización de la resistencia, conformando un sistema territorial complejo solo a partir del acto de simbolización.

2) La territorialidad nahua es configurada por la territorialización de la dominación que se objetiva a través de la construcción de un sistema de narrativas hegemónicas sobre la montaña.

3) La reproducción de la territorialidad nahua es posible por la territorialización de la resistencia, expresada a través de estrategias y tácticas que hacen frente y trasgreden a la territorialización de la dominación.

El modelo de análisis que propongo comprende al sistema territorial como un proceso de interacción entre el territorio, la territorialización y la territorialidad. Esta última se coloca como la objetivación de valores atribuidos al territorio, se desenvuelve disímbolamente y sustenta las acciones que devienen de la territorialización.

Este sistema es pluriterritorial, ya que permite el desarrollo de diferentes expresiones de territorialidad que atribuyen sentidos y significados específicos al territorio, expresados a través de formas de territorialización diferenciadas. Ejemplo de ello; es la montaña Malintzi / Matlalcueye comprendida dentro del Valle Puebla-Tlaxcala, misma que alberga múltiples territorialidades que la significan y representan de manera diferenciada.

Por una parte, se encuentra la territorialidad construida desde las instituciones gubernamentales que definen a la montaña como un Parque Nacional, perteneciente a las 184 áreas naturales protegidas del país, ejerciendo desde esta denominación un proceso de territorialización a través de múltiples prácticas y políticas hegemónicas sustentadas en una narrativa altamente conservacionista y estatocentrista.

En contradicción a la representación expuesta desde el Estado, se encuentra la territorialidad desarrollada por los asentamientos en la montaña de origen prehispánico y colonial que denomino pueblos indígenas urbanos, caracterizados por albergar una compleja mixtura sociocultural que integra rasgos de la vida urbana y campesina – indígena,

observados a través de diferentes prácticas económicas, sociales, religiosas, políticas, etc. desarrolladas en el territorio. Además de los fuertes vínculos materiales y simbólicos en torno a la montaña, a pesar de su continua convivencia con el área metropolitana de la ciudad de Puebla y Tlaxcala.

La presencia en un mismo territorio de territorialidades construidas desde realidades distintas, dispone un escenario de conflicto y poder, debido a la sobreposición mutua y al dominio que se ejerce entre ambas. En la montaña Malintzi/Matlalcueye, claramente se puede ver este ejercicio de contradicción territorial a través del desarrollo de lo que defino la territorialización de la dominación y la resistencia. La primera, producto de la territorialidad establecida desde el Estado y la segunda resultado de la territorialidad construida por los pueblos de la montaña.

Expuesto lo anterior, la territorialización de la dominación es una construcción ideológica con la función de reproducir una narrativa hegemónica y normativa que permita la creación de un territorio concebido a partir del supuesto “deber ser territorial”, desplazando así; otras expresiones territoriales que contradicen o no encajan con esta abstracción del territorio. La territorialización de la dominación se estructura a partir de una serie de dispositivos de poder entre los que destacan: políticas públicas, documentos declaratorios y restrictivos, mapas y planes de manejo.

Al igual que la relación causa y efecto, en respuesta a la territorialización de la dominación emerge la territorialización de la resistencia. Esta representa un proceso estructurado por una serie de prácticas y estrategias con el objetivo de contener los dispositivos de poder que estructuran la dominación, y que niegan otras formas de hacer territorio. Desde este sentido, la resistencia en palabras de Forlani, Quiroga y Brizzio (2016) se define como “el derecho de existir” frente a los procesos contemporáneos de homogeneización.

Por paradójico que resulte, los procesos territoriales señalados previamente mantienen una relación dialéctica sumamente compleja, ya que la territorialización de la dominación incentiva la territorialización de la resistencia, debido a que desde ésta última se generan estrategias y tácticas que buscan dinamizar la estructura rígida que representa la dominación. Tal como señala Michael de Certeau (1996), se tejen disímbolas respuestas que permiten a los elementos que componen la resistencia expandirse dentro del sistema hegemónico dominante. Así como existen dispositivos de poder también se manifiestan dispositivos de resistencia.

Producto de esta relación dialéctica entre la territorialización de la dominación y la resistencia, emerge lo que defino como *la territorialidad nahua*, que se traduce como una representación territorial significativa constituida por un conjunto de prácticas cotidianas dotadas de sentido, valores y atributos, reproducidas dentro de una temporalidad específica, enunciando “lo propio” ante lo externo. Dicho lo anterior, propongo entender a la subregión Malintzi / Matlalcueye como un sistema territorial complejo en el que interactúan el territorio, la territorialización y la territorialidad en un contexto de conflicto.

La subregión representa un territorio en el que las expresiones propias de la modernidad creciente y la globalización expresadas a través de la alta movilidad espacial hacia los centros urbanos; la llegada de nuevos oficios y profesiones; arquitecturas contemporáneas; un gran flujo vial que conecta a estos pueblos con las ciudades; amplias redes de transporte; flujos migratorios; entre otros elementos, conviven con las prácticas tradicionales de los pueblos, con sus formas de organización socioreligiosa; el desarrollo de la agricultura; una profunda relación con la naturaleza en especial con la montaña y el agua; la lengua náhuatl y otomí; la cosmovisión y un amplio sistema socio mítico, exaltando en el territorio una compleja relación híbrida que envuelve lo diacrónico y sincrónico.

La subregión Matlalcueye se estructura por alrededor de 60 pueblos de origen nahua y uno otomí, conformando un sistema de territorialidades que comparten una serie de rasgos característicos. Entre los que destaco fundamentalmente: la representación en torno a la montaña; la cartografía propia; la lengua; la reproducción del sistema agrícola y la compleja organización socioreligiosa.

Una de las características principales de la subregión es la fuerte dependencia material y simbólica de los pueblos en torno a la montaña, que desde tiempos históricos han visto en ella una fuente de recursos, convirtiéndose en los primeros usuarios del bosque a través del aprovechamiento de plantas medicinales, madera, hongos, plantas comestibles y agua que llega hasta los pueblos a través de pozos y tuberías. Este aprovechamiento histórico de los pueblos ha llevado a establecer en torno a la montaña un vínculo sumamente estrecho, ya que desde su cosmovisión explican que aquí mora Matlalcueye, entidad hídrica encargada de dar los mantenimientos, con cualidades extraordinarias como manejar el clima.

Otro rasgo que subrayo es la construcción de una *cartografía montaña* reconocida por los pueblos que aquí habitan, y que les permite establecer los límites de su territorio; saber dónde termina un pueblo y comienza el otro; los lugares para sembrar; veredas que los “sacan a otros lugares”; los caminos para bajar si se pierden; etc. Esta forma de reconocer su territorio es expresada por los pueblos principalmente a través del conocimiento de barrancas, veredas y parajes, permitiendo que en la subregión exista una cartografía compartida y legitimada por los pueblos que comparten la montaña, esta es experiencial y significativa.

Un tercer elemento que distingue a la subregión Malintzi/ Matlalcueye es la persistencia de la lengua náhuatl y otomí, vigente hasta estos días entre los habitantes de la montaña. A partir de diferentes acercamientos etnográficos, pude distinguir tres escalas en las que se desarrolla el uso de la lengua actualmente. En la primer escala, se encuentran las personas que únicamente hablan náhuatl y otomí. En la segunda, se ubican aquellas generaciones que además de hablar la lengua materna también hablan el español, generándose en este nivel una compleja combinación del lenguaje. Por último, en la tercer escala, están principalmente los jóvenes quienes regularmente no hablan el náhuatl pero lo entienden, y además, tienen conocimiento de otros idiomas, volviéndose trilingües. A partir de lo expuesto, afirmo que la lengua dentro de la subregión es vigente, compleja y transformable, además de que convive cercanamente con otras expresiones idiomáticas.

Siguiendo con la descripción de los rasgos identitarios de la subregión Malintzi/Matlalcueye, destaco como cuarto elemento característico el desarrollo de las prácticas agrícolas y sus ciclos. A través de las que se exaltan los saberes ancestrales comunitarios expresados por medio del reconocimiento de temporalidades y el uso de técnicas de cultivo entre las que destacan: el arado a punta de bueyes o mulas; el *metepantle* para captar el agua y la “quema” para limpiar los terrenos, entre otras. De igual manera, como parte de las actividades agrícolas en la subregión, exalto la importancia de las prácticas rituales que indican el inicio de la época de siembra, tal es el caso de la bendición de semillas y petición de lluvias, cuya función para los nahuas de la montaña es asegurar que la cosecha del año sea buena; el recurso hídrico no falte; las víboras de agua no quiebren la milpa y sobre todo mantener a Matlalcueye contenta. Expuesto lo anterior, afirmo que en la subregión se establece un complejo sistema agrícola reproducido a partir de la experiencia espacial, los conocimientos ancestrales y la relacionalidad ontológica con la naturaleza.

Por último, un quinto elemento característico de la subregión Malintzi/ Matlalcueye, sin duda, es la compleja organización social y religiosa. A través de la que se conjugan elementos propios de la tradición católica y la tradición nahua, permitiéndome citar un complejo sistema festivo representado por un vasto sistema de cargos. De igual forma, dentro de estos pueblos se gestan otras formas de organización social que inciden directamente en la toma de decisiones, ejemplo de lo anterior, son los comités de agua y los comités de cuidado al territorio (brigadas contra incendios; comités de saneamiento; colectivos y grupos de reforestación), estas organizaciones sociales se ven legitimadas por los pueblos a través de los máximos órganos de decisión comunitaria y las autoridades mayores: las asambleas y *tiaxcas*.

Expuestas las características anteriores, afirmo que la subregión Malintzi/Matlalcueye no solo es una composición geográfica, es una estructura sistémica en la que conviven signos y elementos socioculturales, reproducidos por el sistema de pueblos indígenas urbanos que conviven en el territorio y conforman lo que los habitantes definen como: *el altépetl*.

Sin embargo, dentro de este gran *altépetl* se desarrolla un escenario de poder y conflicto, resultado de las contradicciones expresadas desde las diferenciadas formas de percibir el territorio, producto de la confluencia entre las territorialidades locales y las territorialidades externas. Estas últimas como mencioné en párrafos anteriores provienen principalmente de las instituciones estatales y federales a cargo de la montaña.

Desde la territorialización de las instituciones se desprende una narrativa dominante estructurada a partir de una visión estatocéntrica que determina geográficamente a la montaña; privilegia el cientificismo; establece planes de cuidado basados en el conservacionismo e impulsa el desarrollo de una monocultura civilizatoria que niega a los nahuas que habitan el territorio.

Para las instituciones encargadas de la conservación nacional de la naturaleza, la montaña, al igual que las demás áreas naturales protegidas del país, son territorios que pertenecen únicamente al Estado Nación, razón suficiente desde la visión de las instituciones,

para ser las únicas que tienen la facultad de incidir directamente en la toma de decisiones que impactan sobre estos espacios. Siguiendo con la narrativa institucional, los pueblos que habitan en estos reservorios naturales carecen de las facultades para intervenir de manera activa en el territorio, puesto que de acuerdo con lo establecido en los lineamientos federales, las áreas protegidas quedan a resguardo de la nación, solo el personal técnico designado por las instituciones con el respectivo cargo puede incidir en la construcción de políticas, proyectos y resolutivas.

La territorialización de la dominación ejercida desde las instituciones, además de narrativas hegemónicas, también se estructura por una serie de dispositivos dominantes que norman, sancionan y regulan las áreas naturales protegidas. En el caso de la montaña Malintzi/ Matlalcueye, este dispositivo se ve representado como el Programa de Manejo (PM) instaurado en el 2013. Este documento ha sido el detonante de diferentes conflictos, debido a la serie de políticas restrictivas que expone. Desde el enfoque del documento, los habitantes de la montaña representan agentes depredadores del bosque a los que hay que sancionar y regular, son los pueblos de la montaña los que deben adaptarse a lo que determina el Estado Nación, ya que de acuerdo con los estatus de este plan de ordenamiento los indígenas no están capacitados para incidir territorialmente en la montaña.

La territorialización de la dominación a causa de su visión poco flexible, ha generado grandes conflictos por la ocupación territorial entre las instituciones y los nahuas de la montaña. Los pueblos repetidamente mencionan “era nuestra montaña, ya no nos pertenece”, haciendo alusión al desplazamiento simbólico y físico que han vivido a través de estas políticas deterministas. Los indígenas nahuas, explican que su geografía comunitaria fue sustituida por el ordenamiento territorial propuesto desde el PM; sus saberes ancestrales fueron consignados como expresiones de atraso, ya que desde la narrativa dominante se privilegió el cientificismo; las propuestas y proyectos gestados desde la territorialidad nahua siguen siendo rechazados, puesto que solo el personal técnico capacitado puede incidir en el área natural protegida.

Además del sistema narrativo hegemónico y los dispositivos de poder, la territorialización de la dominación también se ve estructurada a partir de diferentes conflictos socioecológicos que se desarrollan de manera sincrónica en el territorio, colocando a la Malintzi/ Matlalcueye como una de las áreas naturales protegidas a nivel nacional con mayores problemas ambientales. De acuerdo con lo observado en campo, en la montaña convive cinco problemas estructurales: la tala inmoderada; la crisis por el agua; las plagas estacionales; la extracción de materiales pétreos y la presencia anual de incendios.

Originalmente, había propuesto trabajar exclusivamente en torno a la sistematización etnográfica de la crisis hídrica que se desarrolla en la montaña, sin embargo, el acercamiento en campo me permitió replantear la propuesta y reconocer que los cinco problemas antes mencionados ocurren de manera simultánea en el territorio, conformándose lo que defino como un sistema de crisis socioecológicas que actúan interconectadamente y se incentivan mutuamente.

Las crisis socioecológicas, se ven potenciadas por las narrativas dominantes reproducidas por las instituciones, ya que desde la visión de los operadores del Parque Nacional Malinche, ninguna acción está permitida dentro del área, ni siquiera aquellas que tengan que ver con su protección, por lo que los habitantes del territorio tienen prohibido incidir en el tratamiento de alguna de estas crisis. Desde esta narrativa, los indígenas carecen de las facultades técnicas e institucionales, tal como expresan los habitantes “veo, pero no toco”, ya que su participación en los proyectos y toma de decisiones sobre su montaña ha sido negada.

Ante el desarrollo de la territorialización de la dominación, los nahuas han logrado generar una serie de estrategias a través de las que buscan hacer frente a la dominación institucional y desarrollar un proyecto de vida basado en su territorialidad. Buscan que sus conocimientos y formas de representar la realidad sean respetados; ser parte de las decisiones y soluciones que en su territorio se desarrollan; su lengua y geografía sean reconocidas. Generándose por medio de estas demandas y estrategias la construcción de la territorialización de la resistencia.

La organización ha sido un elemento fundamental dentro de la estructura de la territorialización de la resistencia, los habitantes de los pueblos han optado por actuar de manera organizada, conjuntar ideas y reproducir una narrativa común que gira en torno al cuidado “digno” de la montaña y a la reivindicación de su identidad como indígenas. Actualmente, hay más de 20 organizaciones distribuidas alrededor de la subregión entre el Estado de Puebla y Tlaxcala, visibilizando los problemas en el territorio; narrando su experiencia; exponiendo burocratismos; faltas de atención y empatía por parte de las instituciones; altos niveles de corrupción e incluso escenas de discriminación y amenazas. Las organizaciones han buscado espacios de diálogo, desarrollando estrategias a partir de la incentivación comunitaria; manifestaciones en calles y zócalos; lectura de pronunciamientos; propuestas de trabajo para el cuidado de la montaña, basadas fundamentalmente en su experiencia y desde una visión integral; espacios de desarrollo biocultural; foros y talleres en los que comparten su experiencia y por su puesto la creación de redes de apoyo intercomunitario.

El trabajo de las organizaciones ha resultado un pilar fundamental para comprender la territorialidad nahua. Dicho esto, el presente trabajo sistematizó la experiencia de la empresa comunitaria de mujeres indígenas nahuas Artemali Ocoaxal, pertenecientes a municipio de Tepatlaxco de Hidalgo.

La decisión de realizar este proceso de investigación con Artemali Ocoaxal, surge a partir de acercamientos previos con la empresa comunitaria a través de espacios como foros y talleres de cuidado territorial, al igual que formar parte de la Red Malintzi/ Matlalcueye: Diálogos por la montaña. Las actividades señaladas, me llevaron a conocer el trabajo de Artemali; al igual que los diferentes conflictos y desafíos que el grupo ha enfrentado en su camino como defensoras del territorio. Estos elementos guiaron una fuerte curiosidad por querer explorar la experiencia y desarrollo de la organización.

De igual manera, decidí trabajar con la empresa impulsada por el género, ya que me interesaba fundamentalmente conocer la relación y papel de las mujeres indígenas en las áreas naturales protegidas, ya que tal como señalo a lo largo de esta investigación, las mujeres como principales usuarias de la montaña y encargadas de administrar los recursos, estructuran una relación sumamente compleja con el territorio.

Debo mencionar, que otro elemento que me llevó a sistematizar la experiencia de Artemali, fue la empatía que se estableció a partir de ser una empresa únicamente de mujeres, ya que como antropóloga consciente de los actuales peligros que en el territorio se viven, para realizar la investigación pensé en una unidad de estudio cercana que me brindara los medios y elementos para garantizar mi estancia y seguridad en campo. Ante lo anterior, Artemali, no solo fue un grupo de apoyo investigativo, también fue un soporte emocional, ya que cada una de las miembros me brindaron los cuidados que requería mi condición como mujer joven y foránea, permitiéndome crecer como profesionista y persona.

Artemali cuyo nombre significa arte de la Malintzi, es un grupo de mujeres que desde hace 13 años se ha dedicado a la elaboración de artesanías con acícula de pino, también conocida como *ocoxal*, material extraído de la montaña Matlalcueye, considerado como recurso forestal no maderable. El proyecto de Artemali emerge con el objetivo de promover la conservación, recuperación y aprovechamiento consciente de los recursos naturales en las zonas protegidas, particularmente en el bosque de la Matlalcueye.

Tras lo anterior, las miembros de Artemali guardan una relación muy profunda con la montaña, ya que además de ser la fuente de su trabajo, también es percibida por las integrantes como “la madre dadora de vida”, la cual, al igual que muchas mujeres, está siendo víctima de abusos y faltas de respeto a su cuerpo/ territorio, debido a la gran cantidad de recursos que son extraídos diariamente de ella, “le roban, la maltratan, la usan, ella sufre como cualquier mujer” cometa las mujeres de Artemali. Tras esta representación, el manejo del ocoxal ha sido un medio a través del que Artemali ha encontrado una oportunidad para sensibilizar sobre las problemáticas e importancia de la montaña.

En este sentido, los problemas que se viven en la Matlalcueye han llevado a las mujeres a combinar su actividad artesanal con el cuidado y defensa de la montaña, convirtiéndose en “las guardianas del territorio”, desarrollando diferentes actividades a través de las que buscan preservar el bosque; reconocer a la naturaleza como un agente de derecho y dignidad; reivindicar y visibilizar el papel de la mujer dentro del territorio y su labor en el ámbito forestal, mismo que en su mayoría ha sido representado por los hombres.

Las guardianas del bosque siguen trabajando por su montaña, impulsando acciones como protocolos y redes de apoyo entre las defensoras del territorio; pláticas de concientización y acercamiento al derecho indígena; recorridos de guardia en el bosque; promoviendo el uso responsable de los recursos; apoyando en la sofocación de incendios; compartiendo su conocimiento en torno a la gestión y manejo del ocoxal en talleres y capacitaciones impulsando a través de su experiencia el desarrollo de más grupos comunitarios liderados por mujeres.

Así como Artemali, dentro del territorio de la montaña existen diferentes organizaciones que se encuentran trabajando en la defensa y cuidado del bosque, mismas que han generado fuertes vínculos y redes intercomunitarias. A lo largo de la investigación pude desarrollar diferentes acercamientos etnográficos con: Grupo Tleyolohtli y Colectivo Xochitelpocame pertenecientes a San Miguel Canoa, Puebla; la Brigada Comunitaria Tepatlaxco de Hidalgo; Brigada contraincendios de Tepatlaxco de Hidalgo (periodo 2021).

En el Estado de Tlaxcala mantuve relación con organizaciones pertenecientes al movimiento Comunidades Unidas en Defensa de la Matlalcueye como lo son: La Brigada Comunitaria San Pedrito de San Pedro Muñoztla y el Comité de Saneamiento y Restauración de la Malintzi- Tlalcuapan. Cuya experiencia forma parte sustancial de lo descrito en esta investigación. Asimismo, estos acercamientos me llevaron a desarrollar un estudio desde un enfoque regional y sistémico, a través del que realicé un esfuerzo por sistematizar otras experiencias, problemáticas y significaciones en torno a la montaña, ampliando así mi estudio.

El enfoque regional anteriormente planteado me permitió postular la siguiente pregunta de investigación:

¿Cómo se objetivan e interrelacionan los elementos de la resistencia, la dominación, la simbolización del territorio y los conflictos territoriales que estructuran la territorialidad nahua dentro de la montaña Malintzi/Matlalcueye?

Este cuestionamiento, me concedió reconocer y ubicar los elementos que construyen la territorialidad nahua de la subregión Malintzi/ Matlalcueye y la interacción entre estos. Esta pregunta de investigación fue respondida mediante la siguiente hipótesis, es importante señalar, que debido a los hallazgos encontrados en campo, la hipótesis tuvo algunas modificaciones que no resultaron estructurales, quedando de la siguiente manera:

La territorialidad nahua es una construcción social, simbólica e ideológica estructurada a través de una serie de elementos como lo son la experiencia espacial; los saberes ancestrales; la relacionalidad ontológica con los elementos de la naturaleza; las formas de organización social y religiosa; la lengua; las representaciones en torno a la montaña; las prácticas rituales y escalas que conforman cartografías simbólicas en el territorio de la Malintzi/Matlalcueye. Asimismo, la territorialidad nahua, es producto de una relación dialéctica entre la territorialización de la dominación y la territorialización de la resistencia. La primera se expresa a través de un sistema narrativo dominante y diferenciadas formas de apropiar el territorio enunciadas por medio de contradicciones simbólicas y crisis socioecológicas, que impacta la territorialidad. Por su parte, la territorialización de la resistencia reproduce y expande la territorialidad nahua, mediante una serie de estrategias y prácticas objetivadas en el rechazo por los discursos hegemónicos dominantes y normativos sobre el territorio.

En atención a la pregunta de investigación y a la hipótesis pude plantear los siguientes objetivos de investigación:

Objetivo general

- Proponer un modelo de análisis con enfoque simbólico territorial que contribuya al campo de la reflexión en torno a la territorialidad indígena en dominación y resistencia dentro de los estudios antropológicos, desde una visión regional.

Particulares

- Comprender antropológicamente el proceso de construcción del conjunto de significaciones en torno a la montaña y la experiencia espacial como estructurantes de la territorialidad nahua.
- Describir etnográficamente la constitución de los elementos materiales y simbólicos que constituyen la resistencia y contribuyen en la construcción de la territorialidad nahua.
- Describir y comprender las narrativas dominantes y crisis socio ecológicas que estructuran la territorialización de la dominación.

Metodología

Los objetivos anteriormente señalados, lograron cumplirse gracias al desarrollo de una metodología pertinente, que además de abonar a las discusiones actuales de la ciencia antropológica, también me permitió aportar a la construcción de un diagnóstico comunitario, en el que se señalan las principales problemáticas que se viven en la montaña Malintzi/Matlalcueye, así como las posibles soluciones establecidas desde la perspectiva de sus habitantes, sirviendo lo aquí expuesto para el diseño de políticas públicas ambientales y programas sociales que resulten operativos de acuerdo a las necesidades y realidades que en el territorio se gestan.

Para lograr esta investigación, desarrollé el diseño de una propuesta metodológica a la que nombré *modelo dinámico de interacción*, que me permitió comprender como se construye la territorialidad nahua dentro de la subregión y estudiar el desarrollo e interconexión de diferentes organizaciones de defensa territorial en la montaña. El modelo dinámico de interacciones consistió en representar al territorio metodológicamente como un campo semántico y sistémico, entretejido por una serie de redes en convivencia. Desde este tratamiento, pude observar de manera compleja la territorialidad en la Malintzi/ Matlalcueye, comprender rasgos característicos y elementos compartidos dentro de la subregión, ampliando el panorama de estudio. Para lograrlo, desarrollé principalmente cuatro técnicas que fueron fundamentales para la investigación:

1) Cartografía social

Esta técnica, tuvo el objetivo de conocer los principales espacios de conflicto, significación y fronterización del territorio. El ejercicio se realizó con todas las integrantes de la empresa comunitaria Artemali Ocoxal, en su taller de trabajo en Tepatlaxco de Hidalgo. La actividad estuvo guiada a partir de cuatro preguntas rectoras: 1) ¿Qué es la montaña?; 2) ¿Cuáles son los lugares donde Matlalcueye esta herida?; 3) ¿Cuáles son los lugares más importantes para

Artemali? y 4) ¿Dónde empieza y termina el territorio de Artemali? A partir de las preguntas, pude comprender la representación que existe en torno al territorio y los vínculos simbólicos por parte de la organización comunitaria. El producto de este ejercicio fue un dibujo representacional titulado “El código Artemali”.

2) Entrevistas

El objetivo de las entrevistas planteadas, fue conocer la narrativa de distintos actores sociales que conviven de manera cotidiana con el territorio de la montaña. Las entrevistas, estuvieron diseñadas de acuerdo a un guión estructurado a partir de los siguientes temas: 1) representación en torno a la montaña; 2) mitos de Matlalcueye y de la montaña; 3) principales conflictos en el territorio; 4) formas de cuidar el territorio y 5) representaciones indígenas.

Durante la investigación se lograron realizar 13 entrevistas, nueve fueron a profundidad y cuatro ocasionales. En las entrevistas participaron diferentes actores clave en el territorio de la Matlalcueye, entre los que destacan: 1) representantes de organizaciones comunitarias del Estado de Puebla y Tlaxcala ; 2) campesinos y campesinas que son parte del ejido en la montaña; 3) artesanos y artesanas que aprovechan la naturaleza muerta del bosque; 4) brigadistas de monitoreo; 5) brigadistas contraincendios y 4) *Tiaxcas*.

Para lograr estas entrevistas, partí de la relación existente con los entrevistados, a los que conocí a través de mi papel como antropóloga voluntaria. Algunas veces, aprovechaba mi estancia con los actores, mientras hacía voluntariado en los recorridos de guardia o en los eventos en los que apoyaba en la logística y redacción de documentos, preguntaba cosas acerca de la investigación a las personas. Otras ocasiones, a modo de estrategia “bola de nieve”, eran las propias personas con las que colaboraba, las que me llevaban con actores que ellos mismos consideraban me podrían ayudar en mi investigación, ya que eran reconocidas por ser claves y sabedoras de diferentes temas relacionados con la montaña Matlalcueye.

3) La implementación de talleres con grupos focales

La realización de talleres fue una técnica que tuvo dos objetivos principales; el primero, proporcionar a las organizaciones de defensa al territorio herramientas útiles para la construcción de sus procesos como defensores de la montaña, al igual que contribuir de manera positiva en su formación política. El segundo, fue reconocer el funcionamiento interno de estas organizaciones.

Durante la investigación, realicé cinco talleres enfocados al reconocimiento de problemáticas territoriales. Tres de ellos, fueron en colaboración con la Red Malintzi/ Matlalcueye, y consistieron en desarrollar cartografías del conflicto. Estos fueron dirigidos a los pueblos de San Pedro Muñoztla, San Pedro Tlalcuapan y San Luis Teolocholco pertenecientes al Estado de Tlaxcala.

Por otra parte, realicé dos talleres con la empresa comunitaria Artemali. El primero nombrado “Ríos de vida”, consistió en fortalecer a la organización a través del reconocimiento de sus fortalezas, momentos de crisis y proyecciones. El segundo se tituló

“Artemali como territorio” y tuvo el objetivo de reconocer a la organización como un agente vivo con sentires y emociones, durante este taller se elaboró una cartografía social en la que se representa el territorio construido por el grupo de mujeres.

4) *Recorridos guiados*

Los recorridos tuvieron el objetivo de reconocer el territorio de la montaña en acompañamiento de los actores que conviven en el mismo, conocer veredas, caminos, parajes, zonas de conflicto, relatos, entre otros elementos significativos que surgen de la experiencia espacial de los pobladores de la montaña. Durante el trabajo de campo se realizaron 13 recorridos en la montaña, fundamentalmente con la empresa Artemali y la Brigada Comunitaria de Tepatlaxco de Hidalgo, en los que participé en actividades como recolección de basura, ocoxal y sofocación de incendios. También, tuve oportunidad de realizar recorridos con las brigadas comunitarias contra incendios pertenecientes al municipio de Acajete, Amozoc, Tepatlaxco de Hidalgo y la junta auxiliar de San Miguel Canoa.

A partir de este ejercicio pude comprender fundamentalmente las cartografías vividas de los habitantes; al igual que ver de cerca las problemáticas que se viven en el territorio; conocer las plagas; ver los espacios de crisis e incluso presenciar y participar en actividades que llevan a cabo las organizaciones de cuidado y defensa a la montaña.

El desarrollo de estas técnicas me permitieron ver que los problemas en el territorio actúan de manera sistémica y simultáneamente, además de reconocer que los grupos no se encuentran aislados, por el contrario, mantienen vínculos cercanos de comunicación que les han permitido establecer trabajos intercomunitarios, redes de apoyo, compartir experiencias y técnicas de cuidado, comprendiendo de esa forma que su lucha es común y compartida. Tal como ellos mencionan “los problemas no conocen de divisiones territoriales, no saben que aquí es Puebla y allá Tlaxcala”.

Es importante mencionar que estas técnicas fueron posibles, gracias al desarrollo epistemológico de mi papel como antropóloga voluntaria y estudiante, ya que dicho posicionamiento me permitió tener un acercamiento más profundo con los grupos de trabajo, logrando una metodología participativa que no solo enriqueció la investigación, también ayudó activamente en los procesos de las organizaciones, con algunas participé a través de la organización de foros; elaborando documentos; haciendo relatorías de eventos e incluso sistematizando las reuniones que sostenían con las instituciones a cargo del Parque Nacional.

En el caso de Artemali, el desarrollo de mi papel como voluntaria resultó fundamental para lograr un acercamiento óptimo con la organización, ya que es importante mencionar, ante el grupo previamente habían desfilado múltiples investigadores que poco cuidadosos habían generado un ambiente de hostilidad e incluso desilusión entre las compañeras de la empresa. Frente a este escenario tan complejo, opté por realizar un compromiso ético y metodológico con Artemali, ofreciéndoles la realización de un documento al que nombramos “Protocolo para la construcción de una investigación digna en los territorios indígenas”, que tiene como objetivo fundamental, establecer una línea de respeto y compromiso por parte de los investigadores con los colaboradores, así como mantener flujos de reciprocidad “yo te

colaboro, tú me colaboras” desarrollando un intercambio desde los saberes. Este protocolo fue llevado a la práctica por primera vez con mi propio ejercicio de investigación.

Asimismo, como parte de una apuesta metodológica, ética y responsable, se estableció el ejercicio que nombré “la escucha espejo”, que consistió en mostrarles detalladamente a la organización de Artemali, lo que en el documento se había escrito de ellas. Este ejercicio surgió de la necesidad e inconformidad del grupo ante el comportamiento poco ético y extractivismo de los investigadores que habían realizado estancias con ellas, que poco empáticos con las colaboradoras no entregaban los resultados del trabajo, o bien estos eran leídos por Artemali cuando ya estaban publicados, encontrando graves errores e incluso datos que comprometían la seguridad de las integrantes.

La escucha espejo, se realizó durante el último periodo de la investigación. Por casi cinco meses, durante sesiones constantes, me senté con las integrantes a leerles párrafo por párrafo lo escrito en este texto. Mientras ellas escuchaban atentas la lectura y atendiendo a las indicaciones y dinámica, levantaban la mano cuando escuchaban que había un error, no les quedaba claro lo que había señalado o me pedían leerlo de nuevo, generándose así un ambiente de confianza, aprendizaje y retroalimentación que llevaron al texto a crecer, modificarse e incluso evaluarse.

Puedo decir; que este ejercicio ayudó fundamentalmente a la construcción de un trabajo legitimado, apropiado y significado por Artemali, en el que se sintieron representadas, haciéndolas partícipes de la investigación de principio a fin. Bajo la premisa “el texto es suyo” se lograron alcances significativos que permitieron un trabajo participativo y horizontal, respaldado por la organización, quienes vieron sintetizado su trabajo en cada uno de estos párrafos.

Metodológicamente, considero que este aporte podría ayudar a construir investigaciones basadas en el compromiso ético y responsabilidad con los colaboradores, abriendo un campo de acción para el trabajo antropológico, fundamentado en la participación de los colaboradores, coadyuvando a un proceso reflexivo constante, permeado por el diálogo y la empatía, forjando así experiencias e investigaciones circulares.

Finalmente, la investigación se estructuró en cuatro capítulos y un apartado conclusivo. El capítulo 1 titulado “Hacia la construcción de un modelo de análisis para entender la territorialidad nahua” tiene como objetivo establecer una reflexión teórica en torno a la territorialidad. Para lograrlo, hago un recorrido en torno a las bases teóricas fundamentales que definen al concepto, mismas que me permitieron exponer la propuesta de un modelo de análisis desde un enfoque simbólico territorial para comprender lo que defino como la territorialidad nahua.

El capítulo dos “Sentipensar con el territorio. Expresiones simbólicas en la construcción de la territorialidad nahua”, está dedicado a comprender la relación simbólica y sociohistórica que los nahuas mantienen con la montaña Malintzi / Matlalcueye, para ello, a lo largo del capítulo recupero algunos relatos recogidos en campo en torno a la montaña y su

significación, para finalmente exponer lo que defino como un sistema sociomitológico de la subregión.

Por su parte, el capítulo tres titulado “La territorialización de la dominación en la Malintzi / Matlalcueye”, comprende una reflexión crítica en torno a las políticas que se desarrollan en la montaña a partir de su nombramiento como Parque Nacional. En este capítulo presento aquellas narrativas y dispositivos de poder objetivados en el territorio que estructuran a la territorialización de la dominación e impactan fuertemente la territorialidad nahua.

En relación con el apartado tres, el capítulo cuatro que lleva por nombre “La territorialización de la resistencia nahua” es un esfuerzo por sistematizar las estrategias y prácticas que las organizaciones de cuidado y defensa al territorio de la montaña han desarrollado con el objetivo de hacer frente a la territorialización de la dominación y reproducir la territorialidad nahua.

Finalmente, cierro esta investigación con un apartado conclusivo en el que expongo los principales hallazgos de este trabajo etnográfico.

Capítulo 1

1. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN MODELO DE ANÁLISIS PARA ENTENDER LA TERRITORIALIDAD NAHUA

El presente capítulo tiene como objetivo proponer un modelo de análisis de corte simbólico territorial que permita comprender antropológicamente a la territorialidad nahua. Para lograrlo, el texto está dividido en tres apartados, a través de los que realicé una revisión teórica en torno a los conceptos de territorio y territorialidad.

El primer apartado titulado “El territorio y la territorialidad en las ciencias sociales y la antropología” está dedicado a revisar las propuestas de los principales autores que han hecho aportes fundamentales para los estudios territoriales, especialmente desde el enfoque relacional y simbólico.

Posteriormente, en el segundo apartado del capítulo que lleva por nombre “El territorio y la territorialidad desde la antropología latinoamericana” recupero las propuestas de diferentes estudiosos del contexto latinoamericano. El apartado se encuentra dividido en dos secciones, la primera representa un esfuerzo por señalar cómo los estudios realizados desde la antropología mexicana, específicamente desde la rama de la etnohistoria y la antropología de las montañas resultan sumamente operativos para las reflexiones en torno al territorio. Por último, en la segunda sección del apartado sistematizo algunas propuestas para comprender el análisis de los territorios en conflicto y resistencia que han surgido desde los Estudios del Sur y el giro ontológico.

Finalmente después de una vasta revisión teórica, en la tercer y última parte del capítulo titulada “Hacia la comprensión de la territorialidad nahua: Entre la territorialización de la resistencia y la dominación” expongo el diseño de un modelo de análisis para comprender teórica y metodológicamente la territorialidad nahua a manera de construcción simbólica e ideológica, producto de un proceso dialéctico entre la territorialización de la resistencia y de la dominación.

1.1 El territorio y la territorialidad en las ciencias sociales y la antropología

El territorio es un concepto que ha adquirido bastante popularidad desde múltiples disciplinas que han visto en su desarrollo un ejercicio de análisis viable y propositivo. La ciencia a la que debemos los primeros acercamientos territoriales es a la geografía, que para principios del siglo XX cuestionó científicamente el impacto del medio geográfico en los grupos humanos. De esta manera, nació la discusión entre el *determinismo*, *posibilismo* y *probabilismo* (Capel, 2016) cuyos exponentes principales fueron Friedrich Ratzel y Vidal de La Blache.

Tal como refiere Alejandro Benedetti (2011), para Friedrich Ratzel precursor de las teorías deterministas del territorio, el comportamiento humano está condicionado por el medio geográfico, solo y a partir del medio físico se pueden establecer formas de organización que permiten el ejercicio de la acción política, así como la conformación de un Estado. A Ratzel se le debe mucho de la teoría territorial naturalista que imperó durante un gran tiempo en Alemania y parte de Francia.

Por su parte, desde la escuela francesa Vidal de La Blache, sostuvo que la relación entre sociedad y territorio es una construcción relacional, a diferencia de Ratzel, La Blache explicaba que existe un condicionamiento mutuo entre el espacio físico y las sociedades, expresando lo siguiente:

La historia de un pueblo es inseparable del territorio que habita [...]. Las relaciones entre territorio y el hombre están impregnadas de un carácter original de antigüedad, de continuidad [...]. El hombre ha sido durante mucho tiempo, discípulo fiel del terreno (1903, citado en Benedetti, 2011, p. 21).

Tanto Ratzel y La Blache establecieron fundamentos centrales para comprender el comportamiento de la *geografía clásica*, disciplina pionera en exponer la fuerte articulación entre los grupos sociales y el territorio. Sin embargo, como explica Benedetti (2011) los estudios de la geografía clásica no pudieron trascender más allá de su época, pues, a pesar de que dichos estudios adquirieron cierta relevancia y complejidad en algunos aspectos, el núcleo central de estos clásicos seguía reposando mayormente en los elementos materiales del territorio y no en el comportamiento de las sociedades en relación con este, principio que limitó fuertemente a los exponentes de la ciencia geográfica.

Durante el periodo de la posguerra diversas disciplinas fueron replanteadas, entre ellas la geografía y la antropología. Estas ciencias además de postular nuevos paradigmas, mostraron una revitalización que se expresaba a través de sus planteamientos teóricos y metodológicos que apostaban por la explotación de categorías basadas en hechos sociales contemporáneos, tal como describe Luis Llanos-Hernández (2010). El replanteamiento vertiginoso de dichas ciencias fundamentalmente fue a causa de las fuertes críticas hacia sus antecedentes al servicio de los grandes imperios expansionistas que vieron nacer y confortaron a estas disciplinas. En el caso de la antropología, con un enfoque revitalizado, apostó por una ciencia más consciente y sensible ante las situaciones de estudio, por su parte, la geografía clásica se transformó paulatinamente en lo que se conocería más tarde como *geografía crítica*.

Para la década de 1990 tanto la antropología como la geografía crítica se coronaban como las disciplinas que seguían produciendo y estudiando de manera compleja la noción de territorio, con el surgimiento de la geografía crítica y la apuesta de la antropología del territorio, las disciplinas desde este enfoque se hermanaban para explicar la relación hombre-territorio, dando apertura a su estudio desde diversas áreas de análisis y contextos. No obstante, el desafío permaneció, ya que, las expresiones sociales fundadas desde la modernidad y la aparición de nuevos fenómenos sociales contemporáneos, hicieron que los estudiosos se enfrentaran a nuevos retos teóricos y metodológicos, emergiendo de esa manera propuestas que versaban fundamentalmente en la explicación de los territorios y su relación en los procesos de globalización y modernidad, dando paso a los teóricos modernos del

territorio.

Uno de los teóricos modernos que formuló una propuesta sumamente compleja desde el enfoque nombrado como *geografía nueva* fue Milton Santos (1990), para quien el territorio representa una construcción total y compleja. También propuso el término *territorio usado* e introdujo la definición de *rugosidades* como expresiones y elementos espaciales para la construcción de territorios únicos definidos por temporalidades específicas. Siguiendo con la importancia de las temporalidades en la construcción del territorio, Doreen Massey (2014) una teórica de suma relevancia sugirió analizar a las temporalidades como coyunturas que permiten el ejercicio social de los actores y que a través de distintos ámbitos, se interconectan construyendo el territorio.

Por otra parte, Edwar Soja (2014), otro de los teóricos del territorio, planteó entender la dialéctica entre el territorio y las relaciones sociales, pues estas forman al territorio y este a ellas, generándose una producción mutua, es importante mencionar que uno de los grandes aportes de Soja es la definición de la *ciudad fractal* como una composición de relaciones territorializadas complejamente. Al igual que Soja, David Harvey (2013) es otro de los teóricos modernos que sugiere pensar en el territorio desde su complejidad, en la propuesta de Harvey los territorios homogenizados no existen, puesto, a lo absorbente que es la globalización, no se elimina la existencia de los espacios heterogéneos, cada uno con sus propias particularidades, quizá entre los aportes más importantes de Harvey es la definición de lo que se conoce como los *espacios de esperanza*.

Tanto la antropología como la geografía han generado un diálogo sumamente propositivo, a través del que se ha logrado establecer propuestas complejas que integran diferentes enfoques y permiten conceptualizar al territorio de manera sumamente integral y sistémica. En conclusión, los estudios territoriales son amplios y cada vez más complejos, a lo largo de este apartado mostré cómo el término ha evolucionado apartir de su estudio teórico y metodológico. En eso reside el encanto del territorio; su complejidad lo hace un tema inagotable en cuanto a su estudio. Dicho lo anterior, en el siguiente apartado me centraré en exponer como el concepto de territorio y territorialidad ha sido apropiado y explicado desde dos enfoques fundamentales dentro de los estudios territoriales: el simbólico y relacional.

1.1.1 El territorio y la territorialidad desde un enfoque relacional

El enfoque relacional surgió aproximadamente en la década de 1980 con la teoría de Claude Raffestin, precursor de una nueva lectura al territorio desde una visión con mayor atención en las relaciones de poder que se entretajan en él. Durante 1990 y la primera década del siglo XXI las aportaciones de Raffestin tomaron un gran auge, ya que marcaron el primer acercamiento para la definición de los territorios contemporáneos, globales y relacionales.

Desde la perspectiva relacional de Raffestin, el territorio debe analizarse a partir de sus distintas dimensiones operativas, multiescalares y relaciones de poder, presentes en todo tipo de relación social. Es decir, el territorio se construye solo y a partir de las relaciones establecidas por los grupos humanos, debe ser visto a manera de sistema con centralidades, nudos, redes, mallas, fronteras, divisiones, etc.

A partir de la década de 1990, el enfoque relacional se consolidó como uno de los más innovadores y complejos para dar respuesta a las nuevas construcciones territoriales devenidas de los procesos de globalización. Haesbaert (2011) al igual que Raffestin es uno de los mayores exponentes de este enfoque, pues aportó definiciones complejas basadas en las construcciones relacionales y sistémicas. Quizá una de las aportaciones más importantes de Haesbaert, fue el debate propuesto en torno al mito de la desterritorialización, ya que desde su perspectiva el territorio es un conjunto de múltiples relaciones en transformación, producto de la apropiación/valoración de los grupos en relación con su espacio vivido. Por lo tanto, pese a las actuales expresiones de homogenización propias de la modernidad y la globalización, el territorio sigue siendo una construcción sumamente compleja gracias a las relaciones que sobre él confluyen, mismas que lo transforman pero no lo clausuran.

Asociada a la postura contemporánea de Haesbaert y Raffestin se encuentra otro de los teóricos modernos más influyentes del siglo XXI, López de Souza, quien de igual forma explica al territorio como un espacio determinado por un conjunto de relaciones. Desde la definición de Souza (2011), el territorio es sistémico y solo puede comprenderse a partir de la interconexión de ámbitos, redes y signos, el territorio es integral y complejo, por lo que estudiar a sus elementos de manera atomizada representaría un estudio poco reflexivo.

Tanto Raffestin, Souza y Haesbaert nos permiten comprender a través de sus propuestas, la importancia de pensar a los territorios como composiciones sistémicas y relacionales, en los que la interconexión de elementos permite su funcionamiento, aun cuando estos se desarrollan dentro de un contexto de globalización.

Desde el enfoque relacional el territorio es producto de diferentes procesos territoriales en interacción. Uno de estos procesos es la territorialidad, a través de la que se simboliza y dota de sentido al espacio. El concepto territorialidad es un término que se acuñó aproximadamente en la segunda década del siglo XIX desde una postura naturalista. Su primer exponente fue H. E. Howard quien la define como “la conducta característica adoptada por un organismo para tomar posesión de un territorio y defenderlo contra los miembros de su propia especie” (1972, citado en Raffestin, 2011, p. 112).

Durante mucho tiempo, el término territorialidad pasó desapercibido definiéndose de manera simple como la forma en la que las especies animales se apropian y defienden su territorio. Fue hasta los planteamientos de Raffestin y Robert Sack que el concepto fue

repensado y utilizado para explicar el comportamiento humano sobre el territorio. Para Raffestin, la territorialidad “se inscribe en el contexto de la producción, del intercambio y del consumo de cosas” (2011, p. 114). Por su parte, para Sack (1986) la territorialidad es una expresión geográfica apropiada, es el medio por el cual el espacio, la sociedad y el tiempo se relacionan entre sí de manera funcional.

Raffestin y Sack expusieron una nueva forma de comprender la territorialidad, dejando un amplio análisis en la exploración del término para otros autores que de igual manera buscaron acercarse al concepto de manera compleja. Tal es el caso de Haesbaert (2011), quien desde el enfoque relacional explica que la territorialidad debe entenderse como un “territorio-red” con distintas dimensiones, dinámicas y escalas. Lo anterior permite pensar en la existencia de multiterritorialidades que son construidas por medio de distintos procesos de apropiación y redes interconectadas.

Así como Haesbaert, Marcelo Lopes de Souza (2001) enfatiza en la importancia de comprender las multiterritorialidades como disímiles expresiones de apropiación territorial por parte de los diferentes grupos sociales que en el espacio habitan simultáneamente y dotan de sentidos y valores particulares al territorio. Desde este sentido, el autor propone hablar de “territorialidades flexibles”. De manera parecida y con el objetivo de contribuir a la teoría territorial, Alejandro Benedetti (2011), propone la definición de *territorialidades móviles* o *territorialidades en red*, que suponen la idea de un espacio construido a través de diferentes formas de apropiación y significación territorial en vinculación a otras.

Como he señalado a lo largo de esta sección, el enfoque relacional ha permitido comprender al territorio y a la territorialidad desde su complejidad, separarlos de sus definiciones físicas y pensarlos como expresiones sociales apropiadas, valoradas y estructuradas relacionadamente. Desde este sentido, es importante pensar en el territorio y la territorialidad como construcciones simbólicas que permiten la objetivación de múltiples relaciones. Tal como veremos en el siguiente apartado, en el que exploraré cómo además de contener relaciones sociales, el territorio y la territorialidad son también depósitos de múltiples rasgos significativos.

1.1.2 El territorio y la territorialidad desde el enfoque simbólico

Un enfoque que ha resultado sumamente operativo para la construcción de una reflexión compleja en torno al territorio, ha sido el enfoque simbólico, debido a que pone especial atención en la construcción de sentidos y significados expresados sobre el espacio. Han sido numerosos los teóricos y teóricas que a lo largo de sus investigaciones han desarrollado propuestas sumamente interesantes para abordar el estudio de los procesos de significación y simbolización territorial.

Ejemplo de lo anterior, es el antropólogo José Luis García quien desde sus estudios propone entender al territorio como una construcción significada y apropiada a partir de la incidencia humana. En palabras del autor el territorio se explica como:

El sustrato espacial necesario de toda relación humana, y su problemática estriba en que el hombre nunca accede a ese sustrato directamente, sino a través de una elaboración significativa que en ningún caso está determinada por las supuestas condiciones físicas del territorio. Si como se ha escrito en más de una ocasión, entre el medio ambiente natural y la actividad humana hay siempre un término medio, una serie de objetivos y valores específicos, un cuerpo de conocimientos y creencias, en otras palabras, un patrón cultural (García, 1976, p. 13).

En el mismo sentido de la propuesta realizada por García, José Velasco otro de los exponentes más importantes del enfoque simbólico propone entender al territorio desde su composición multidimensional, misma que corresponde al plano físico y al cósmico, es decir; de acuerdo a Velasco (1988), en el territorio navegan una serie de signos que se crean a partir del habitar y su experiencia, estos logran una comunicación entre los elementos materiales y simbólicos.

Otro estudioso que concentró múltiples y laboriosos esfuerzos en realizar grandes aportaciones en torno a la noción de territorio, fue Joël Bonnemaïson, quien desafió a la geografía crítica a través de sus sugerentes postulados en los que explicó, que el territorio no únicamente es una extensión física, es una construcción cultural a travesada por una serie de mitologías, valores y significados expresados a través de las relaciones sociales. Para Bonnemaïson (2005), tal como lo expresa en su obra *culture and space*, el territorio es construido por los seres humanos y a través de él, se expresan sus necesidades más fuertes al igual que sus sentires.

De forma muy semejante a la definición de territorio hecha por Bonnemaïson y Velasco, el antropólogo Gilberto Giménez (1999) explica que, es gracias a las apropiaciones de los grupos sociales que se puede construir y hablar de un territorio propio, delimitado y fronterizado a través de una serie de signos y significados que lo particularizan, definidos por el autor como geosímbolos. En relación con lo expuesto por Gilberto Giménez y su definición sobre los territorios geosimbólicos, la antropóloga Alicia Barabas (2004) de manera muy semejante, plantea entender al territorio como un espacio culturalmente construido a partir de múltiples signos y significados atribuidos al espacio por los diferentes grupos humanos. En este sentido, la autora propone hablar de “territorios simbólicos”, que se construyen a través de una serie de códigos que dotan de sentido a los elementos físicos del espacio.

Siguiendo esta idea, Barabas expone que a partir de la apropiación y construcción del territorio, emergen las territorialidades simbólicas, definidas por la autora como el producto de estrechas vivencias que permiten singularizar la significación y atributos territoriales,

conformando de esa manera rasgos identitarios. Para Barabas, la territorialidad es una estructura importante que organiza la vida social, en donde el tiempo permite la cohesión entre lo individual y lo colectivo.

La relación conceptual que hace Alicia Barabas entre territorio y territorialidad, me da la oportunidad de traer a texto, algunas definiciones que se han realizado en torno al concepto de territorialidad desde el enfoque simbólico y que sin duda resultan sumamente pertinentes revisar para el crecimiento de la presente investigación. Ejemplo de lo anterior es José Velasco (1988), quien postula que el carácter de la territorialidad se expresa como un contenedor de la vida social que proporciona la subsistencia y reproducción de relaciones sociales, cuyos significados culturales son compartidos por el mismo grupo.

Expuesto lo anterior, otro de los grandes teóricos del territorio es Abilio Vergara, quien ha realizado múltiples esfuerzos intelectuales con la finalidad de desarrollar estudios complejos en torno a los diferentes fenómenos territoriales. Por su puesto, para el autor la territorialidad no es un concepto que pasa desapercibido, para Vergara (2003), las territorialidades se comprenden desde el orden social y el orden simbólico, estas se expresan a través de apropiaciones con fines específicos, construyendo una pauta importante para el comportamiento, identificación y pertenencia al territorio.

De manera semejante a lo expuesto por Vergara y su planteamiento que va de lo concreto a lo simbólico. Ariel Gravano, otro gran exponente de los estudios territoriales, propone comprender al territorio a partir del estudio de unidades concretas. Para Gravano (2008) las barrialidades son una expresión clara de territorialidad, las barrialidades representan organizaciones específicas que exaltan símbolos y valores, generan identidades dentro de otros campos territoriales como la ciudad. Visto a manera de territorialidad, el barrio, expresa una serie de elementos significativos que exaltan prácticas, conflictos y representaciones, en donde el ejercicio simbólico opera en la construcción de representaciones generadas a través de la pertenencia al espacio.

Por su parte, Marcos Saquet otro teórico de la territorialidad, propone entenderla como serie de componentes clave entre los que destacan las apropiaciones del espacio geográfico que van desde lo concreto a lo simbólico. Saquet (2015) propone entender a las territorialidades como deseos, metas, objetivos y necesidades, como espacios y prácticas temporales, pluridimensionales y afectivas en las relaciones sociedad-naturaleza: la territorialidad es procesual y relacional al mismo tiempo

A partir de lo expuesto en las líneas anteriores, puedo decir que, la construcción de la territorialidad es posible en gran sentido gracias a la dimensión simbólica que se concede al plano material del territorio. A partir de las propuestas hechas por los autores anteriormente nombrados, es posible apreciar cómo las territorialidades se pueden expresar desde los *lugares sagrados* como refieren Barabas y Velasco, a través de espacios específicos

de la Ciudad de México o Quebec como señala en sus trabajos Abilio Vergara e incluso la territorialidad se puede ver representada a través de unidades concretas como lo son los barrios de acuerdo con la propuesta de Ariel Gravano.

A lo largo de este apartado me dediqué a mostrar la lector, como se define el territorio y la territorialidad desde dos enfoques: el relacional y el simbólico, cada uno de estos con sus propias propuestas y modos de interpretar los fenómenos territoriales.

A partir de lo revisado, puedo decir que; el enfoque relacional y simbólico permiten entender al territorio de manera compleja y complementaria. En este sentido, el territorio se constituye a partir de relaciones e interacciones que funcionan como vínculos y activadores de múltiples prácticas y formas de apropiación, dotadas de sentido y significados diferenciados. Lo simbólico expresa y significa lo que las relaciones sociales desean comunicar, sin lo relacional no existen los elementos necesarios para construir expresiones simbólicas. Las relaciones fungen como materia prima e instrumentos para el ejercicio de simbolización, por tanto, dichas propuestas forman un ejercicio de interacción y correspondencia que favorecen la comprensión del territorio.

1.2 Los estudios territoriales y la antropología latinoamericana: Una revisión teórica

Tras el gran auge de la noción de territorio, en América Latina se consideró la necesidad de retomar al concepto y trabajarlo desde el contexto y realidades del Centro y Sur del continente, de esta forma, se dio paso a nuevas discusiones en las que el territorio se develó como una categoría clave para poder dar cuenta de las relaciones sociohistóricas y contemporáneas que tienen lugar en el pleno latinoamericano.

Por tal motivo, este subapartado tiene dos objetivos. El primero, es explorar algunos acercamientos a la noción de territorio propuestos desde la antropología mexicana, específicamente desde los estudios etnohistóricos, que aunque bien, no es una línea dedicada especialmente al estudio del territorio, sus propuestas resultan importantes para nutrir a las reflexiones territoriales y de manera particular a mi investigación. El segundo objetivo es reconocer los estudios contemporáneos sobre el territorio en América del Sur, fundamentalmente enfocados al conflicto y la resistencia territorial.

1.2.1 El territorio: Un acercamiento desde la antropología mexicana

Durante el periodo posguerra, dentro de las ciencias sociales emergieron complejos y nuevos fundamentos teóricos. El concepto de territorio tomó un lugar de importante enunciación para explicar los diferentes fenómenos sociales, caso de la antropología mexicana, para quien la

noción de territorio permitió la construcción de investigaciones que se han convertido en un referente obligado dentro de la disciplina en el país.

Tras lo anterior, a lo largo del siguiente apartado haré un esfuerzo por reflexionar en torno a algunas aportaciones a la antropología mexicana desde diferentes autores que si bien; su trabajo no está enfocado en los estudios territoriales, sus propuestas, uso de conceptos y análisis en torno a geografías específicas como es el caso de los cerros y montañas, me parecen sumamente pertinentes para pensar en la construcción social del territorio y la territorialidad en el contexto mexicano, particularmente en el de los grupos originarios del país. Considero que para lograr un planteamiento teórico complejo desde esta investigación, es obligada una revisión profunda a los autores que enseña expodré.

Paul Kirchhoff fue uno de los primeros investigadores en proponer estudios en los que el territorio se retomó como parte fundamental para explicar la vida social de los grupos prehispánicos, complejizando así la noción de área cultural y estableciendo el término de *Mesoamérica*. Categoría, que Kirchhoff expone como un intento por señalar las particularidades de los pueblos y las culturas de una determinada parte del continente americano. Tal como señala el autor “para lograr este propósito me impuse la limitación de enumerar sólo aquellos rasgos culturales que eran propiedad exclusiva de esos pueblos” (Kirchhoff, 2000, p. 15).

“Todo esto demuestra la realidad de Mesoamérica como una región cuyos habitantes, tanto los inmigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó como un conjunto a otras tribus del Continente” (Kirchhoff, 2000, p.19). Kirchhoff dio uno de los mayores aportes para la antropología, la comprensión de un territorio a través de la conjunción de elementos que daban cuenta de toda una organización compleja. Desde la antropología mexicana, el término *Mesoamérica* fue sumamente operativo para el enfoque que incluso llevaría como nombre *estudios mesoamericanistas*, generando un análisis que comprendía ahora una tríada entre: *territorio, cultura y tiempo*.

De igual forma, con el paso de los años surgieron nuevas categorías y debates nacidos de este tópico. Otro de los grandes aportes en el marco de la antropología territorial mexicana, fue la discusión en torno a la noción de región-refugio-intercultural. Uno de los impulsores de este concepto fue Aguirre Beltrán, quien definió estas áreas como *espacios geo culturales*. Poniendo especial énfasis en su construcción desde diferentes expresiones de territorialidad, tras lo anterior, el autor expone que:

La región de refugio además es un habitat en condición de equilibrio dinámico; en ella el ambiente no ha sido alterado por la tecnología al grado de poner en riesgo los recursos naturales. El paisaje, como ya se ha advertido, está en gran medida determinado por los conocimientos y habilidades técnicas; debido a ello, en las regiones de refugio los recursos tienen distintos significados para los grupos humanos (Aguirre, 1967, p. 72).

La propuesta de Aguirre Beltrán fue resultado de la teoría indigenista, por lo que en poco tiempo el concepto generó una serie de críticas a causa de sus usos políticos, ante esto Aguirre

Beltrán decía que las regiones de refugio o interculturales respondían a una lucha constante de los grupos indígenas por un reconocimiento y ocupación de los territorios.

Tanto la noción de área cultural y de región intercultural fueron términos con los que se antropologizó la noción de territorio. Posteriormente, con los avances en los estudios territoriales se reformularon desde la disciplina nuevos términos y conceptos, surgieron propuestas contemporáneas y vigentes como la de territorios simbólicos y cosmogónicos.

Ejemplo de lo anterior, ha sido la complejización de la definición de territorio desde el enfoque etnohistórico y lo que se definió como la antropología de las montañas. Desde la propuesta hecha por este enfoque, el territorio alberga nudos geográfico-simbólicos a través de los cuales, se objetiva la relación entre hombre y naturaleza. Estos estudios desde mi perspectiva, resultan sumamente pertinentes para comprender y explicar principalmente la relación de los grupos indígenas con sus territorios.

Una gran exponente de este enfoque, sin duda es Johanna Broda, para quien el territorio está revestido de fuertes significaciones expresadas por medio de elementos naturales como las montañas, cerros, cuevas, el agua y el maíz. Para Broda (2001), el territorio es una unidad conceptual que convive con la cosmovisión. Por ello, que la mayor parte de sus estudios se concentran en analizar los elementos geográfico-naturales que habitan en el territorio dotados por una fuerte carga simbólica expresada a través de diferentes procesos rituales. Broda, explica que los elementos naturales y simbólicos deben comprenderse de manera correlacionada dentro del territorio, pues en él existen asociaciones simbólicas. Ejemplo de ello; es la importante relación entre el agua, las montañas y el maíz, tal como señala la autora en su estudio realizado sobre el sacrificio de los niños *Nextlahualu* en los lugares sagrados de las cuencas en los cerros.

Siguiendo con esta línea de estudio en la que se exploran los nudos geográfico-simbólicos presentes en el territorio, Amalia Aréchiga, otra gran antropóloga especialista de los estudios etnoterritoriales expone que:

La valoración simbólica del paisaje ha estado presente desde la época prehispánica; tal es el caso de las montañas, las que tuvieron un papel fundamental en los rituales vinculados con la agricultura, ya que se creían portadoras y controladoras del temporal. Los cerros guardaban en su interior el agua de la lluvia para garantizar el desarrollo de la productividad agrícola (Aréchiga, 1999, p. 213).

Sin duda, para hablar de reflexiones en materia de etnohistoria, es necesarios citar a López Austin, uno de los teóricos más importantes de la antropología mexicana, quien desde sus primeros estudios, ya advertía la importancia de los paisajes y las montañas como expresiones y símbolos del territorio, pues las montañas resguardan riquezas del mundo, las nubes, el agua, los granos, las piedras, los animales, etc. El autor explica que:

La montaña-pirámide erigida simbólicamente como un gran contenedor de agua. Las construcciones artificiales o semiartificiales creaban réplicas de las cavidades sagradas de las cuevas, fuentes y túneles. Algunas pinturas y esculturas antiguas muestran, a través de la boca de la cueva del Monte Sagrado, el mundo acuático de riquezas subterráneas, a veces representado por un pez. Esta alusión a la riqueza de su interior tiene correspondencia entre los antiguos nahuas, que llamaban a la gran cueva Michatlauhco (Austin, 2009, p. 52).

En conjunto con la idea anterior:

En algunas comunidades indígenas consideran que en su paisaje circundante se encuentran distribuidos numerosos lugares sagrados —elevaciones, cuevas, manantiales, remolinos— que complementan la figura central del Monte Sagrado. En no pocas ocasiones la pluralidad de estos lugares y su culto se respaldan con mitos, entre los que sobresale el de la fractura y distribución del Monte Sagrado. En algunos relatos, dos pedazos del Monte forman las dos principales elevaciones geológicas de la región, y entre ellas se reparten las funciones cósmicas fundamentales, mismas que se distribuyen, además, en sus diferentes proyecciones (Austin, 2009, p. 36).

Otra autora que abona a estos estudios de manera compleja y se ha convertido en un referente de la antropología mexicana es Alejandra Gámez, quien desde sus investigaciones, explica la relación entre los elementos del territorio y sus procesos de significación. Ejemplo de ello, es el papel tan importante que se atribuye a los cerros y las montañas:

Los cerros son las figuras del paisaje más sobresalientes. Dentro de la cultura indígena históricamente han sido lugares cargados de diversos significados, creencias y explicaciones sobre su visión del mundo, expresiones que han coadyuvado a la apropiación del espacio. Generalmente son lugares complejos y polifacéticos que marcan, distinguen a los territorios, en ellos se producen mecanismos de interacción y articulación social (Gámez, 2011, p. 59).

En relación con lo anterior, para Fernández Christlieb y Urquijo Torres, las organizaciones sociales conformadas a partir de las condiciones y escenarios geográficos, como las montañas o los cerros, expresan un complejo ejercicio de territorialidad a la que le adscriben el término *Altépetl*. Este denota una comunidad que vincula su organización a su territorio, es un espacio donde se produce identidad, es una institución, organización social y representa un proceso histórico y geográfico:

Esa topografía montañosa y esa red de cuerpos de agua subterránea y superficial deben ser tomadas como parte de la definición del *Altépetl* y parte fundamental de la construcción de su identidad, pues los componentes físicos del paisaje también se

vinculaban con el mítico lugar de origen (Fernández & Urquijo, 2020, p. 225).

Estos dos teóricos nos permiten apreciar esta íntima relación entre el territorio, sus elementos como espacio físico natural y los procesos de simbolización como atributos construidos a partir de este. Esta base permite comprender la construcción de lo que Alicia Barabas define como *etnoterritorios*, los cuales son interceptados por fuertes cargas simbólicas que generan identidad:

Los elementos naturales no solo fungen como figuras geográficas, sino que, desde la construcción de los etnoterritorios, representan entidades anímicas complejas, se vuelven los *dueños* del territorio, hay dueños del agua, la montaña, la tierra, el maíz, etc.; estas entidades anímicas sagradas, que son espíritus, pero se pueden corporizar, están consustanciadas con los lugares que controlan; por ello pienso que la territorialidad es un componente tan básico en las cosmovisiones indígenas como en la corporalidad (Barabas, 2008, p. 6).

En relación con los estudios en torno a la representación de las montañas como estructuras territoriales significativas, destacan las investigaciones realizadas por Ernesto Licona, Alejandra Gámez y Rosalba Rodríguez en la montaña Malintzi/Matlalcueye en el Valle Puebla-Tlaxcala, quienes exponen un interesante resultado desde un enfoque territorial y conceden percibir la relación entre territorio y los elementos sociales expresados en su definición de la montaña Malinche:

Como una subregión, La Malinche representa un gran territorio humanizado que alberga una importante cantidad de recursos naturales, de los cuales, los pobladores de las localidades (principalmente campesinos nahuas, otomíes y mestizos) se han apropiado socioculturalmente a lo largo de varias generaciones creando rituales, concepciones, economías agrícolas y forestales, así como complejos procesos simbólicos en los que las plantas medicinales, los animales, la lluvia, el bosque, las barrancas y las cuevas, entre otros, constituyen elementos esenciales de la identidad edificada en relación con la montaña. Estas visiones del mundo y formas de apropiación del territorio convierten al área en un escenario biocultural muy complejo (Licona, Gámez & Rodríguez, 2013, p. 16).

A través del enfoque hasta aquí presentado del tratamiento del territorio desde la antropología de la montaña y la etnohistoria, se puede reflexionar cómo en el territorio converge una serie de elementos que nos permiten ver su complejidad a través de la atribución de signos y sentidos, además de resaltar que los elementos y superficialidades geográficas se representan en los entornos sociales por medio de su valorización y representaciones.

1.2.2 El territorio desde los estudios del Sur: Entre el conflicto y las ontologías

Una de las tesis centrales del giro ontológico es comprender que existen otras formas de pensar y relacionarse con el mundo, mismas que sobrepasan los esquemas de la ciencia moderna hegemónica, e invitan a superar estas relaciones contradictorias que sugieren lo concreto y lo abstracto, lo real y lo imaginario, la naturaleza y cultura. En su lugar, proponen pensar en la validez entre unas y otras, construyendo así; realidades complejas y múltiples.

Tras los actuales procesos de globalización que han convertido a América Latina en una fuente directa de extracción de recursos y entrada violenta a los territorios ancestrales, la propuesta de comprender “las otras formas de ser, sentir y pensar en el mundo”, no representan una posibilidad, sino una necesidad, sobre todo para los grupos que gestan sus luchas por la defensa de sus recursos y territorios.

Por tal motivo, diferentes autores en América Latina movidos por los crecientes proyectos de modernización, que no solo comprometen la seguridad ecológica, sino a los pueblos que habitan en el espacio, se sumaron desde el paradigma ontológico a los estudios territoriales y del conflicto a través de la construcción de categorías que dieran cuenta de las diferentes realidades; formas de concebir el territorio y hacer territorialidad. El objetivo de estas propuestas, es desdibujar la diferencia clásica entre lo humano y lo no humano; lo moderno y lo no moderno, producto de situaciones históricas y siglos de colonización que niegan a los grupos que no encajan con el actual sistema económico capitalista.

La antropología del territorio, desarrollada en países como Argentina, Chile, Perú, Colombia y México ha prestado especial atención a este tema, proponiendo desde sus estudiosos diferentes soluciones que coadyuven a la resolución de las problemáticas actuales. Tal como advierten María Ibarra y Wladimir Riquelme “la investigación en estos contextos está obligada a pensar en una metodología profunda y comprometida con los procesos sociales en los que se sitúa la ecología política, la forma de entablar relaciones con el territorio, desde la subalternidad de la tierra” (Ibarra y Riquelme, 2019, p. 70).

El territorio y la territorialidad desde este enfoque, resurgieron como conceptos con cualidades políticas clave para poder comprender el desarrollo de las ontologías construidas fundamentalmente por los grupos indígenas, para quienes el territorio, representa un agente con capacidades que forma parte de la vida social, política, económica y religiosa de los grupos sociales.

Por lo tanto, desde los estudios ontológicos se hace énfasis en reconocer la relación tan compleja que los grupos sociales mantienen con el territorio, siendo uno de los objetivos de este enfoque el reconocimiento de los territorios indígenas como agentes de derecho. Tal como señala Jofré: “adquiere mayor relevancia la comprensión de la dimensión política de la

ontología implicada en este actuar político no solo privativo de los seres humanos” (Jofré, 2019, p. 78), solo así se pueden comprender las problemáticas que acechan al territorio.

Como he señalado, a partir del emerger de las ontologías y la visibilidad de otros saberes, los estudios territoriales ligados al conflicto han logrado gran relevancia en América Latina. En Argentina, María Belén Bertoni es una de las antropólogas que ha retomado este enfoque crítico, postulando que “existen diferentes intereses en el territorio y ello se expresa cuando, al intentar legitimar discursivamente y materializar una determinada visión de lo que es el territorio, entran en juego disputas de intereses y luchas de poder” (Bertoni, 2013, p. 26).

De igual forma, Axel Lazzari, desde sus estudios realizados con la comunidad Rankülche, en la Pampa Argentina, propone que “existen conflictos ontopolíticos entre diferentes modos de *territorear*. Desde esta parte debemos pensar a los estudios territoriales con distintas evocaciones de realismo inminente a la relacionalidad el devenir y la acción, ya que la conformación de los territorios es multidimensional” (Lazzari, 2018, p. 3).

En la misma línea de trabajo, en Chile, los antropólogos Juan Carlos Skewes y Debbie Guerra, en sus estudios con grupos mapuches en Chile, expresan la importancia de comprender desde las ontologías la construcción de la geografía de los territorios indígenas, ya que solo así, podemos conocer de manera compleja la relación de la naturaleza con los humanos:

Los fenómenos sociales, entendidos como ensamblajes de seres humanos y no humanos, invitan a reconsiderar el papel que los materiales juegan en los procesos culturales. La asociación de las especies arbóreas con los volcanes, lagos, seres humanos y espirituales, revela la existencia de un complejo paisaje que contextualiza la actividad del presente y condiciona las reacciones de la comunidad frente a las intervenciones externas. En las poblaciones mapuche cordilleranas, los árboles intermedian su relación con las aguas y demás fuerzas naturales, constituyéndose no sólo en vehículos de la memoria sino también en puentes que unen lo natural con lo sobrenatural y lo cotidiano con lo sagrado (Skewes & Guerra, 2016, p. 63).

De manera muy similar y compleja, el antropólogo Bruce Albert (2004) con sus estudios en la Amazonía en Brasil propone entender la construcción de los territorios desde el desenvolvimiento de las etnopolíticas, únicamente de esta forma se podrá brindar el reconocimiento de las territorialidades compuestas de manera compleja por una serie de conjuntos identitarios y expresiones socio simbólicas, que a últimas fechas han sido profundamente impactadas y obligadas a construir sus propios procesos de *resistencia adaptativa*.

A la par, otro antropólogo que realiza trabajos de investigación en la Amazonía es Oscar Calavia Sáez quien, desde el estudio ontológico, se ha centrado en comprender los territorios imaginarios, aquellos que se construyen a partir de una serie de elementos significativos y, en gran sentido, han permitido a los territorios subsistir, ya que están condicionados por los cuidados de sus pobladores: “convengamos: eso no es solo un paisaje, sino una percepción del paisaje que, pese a todo el proceso colonial extendido sobre la Amazonía, depende aún de la mirada de sus primeros habitantes” (Calavia, 2004, p. 127).

Muy relacionado con la idea anterior, por medio de sus estudios, el antropólogo peruano Stefano Varese, expone que, tanto el territorio y la territorialidad indígena, atraviesan una crisis grave, pues explica lo siguiente:

Las cuestiones de la territorialidad, tierra y “recursos” –entendidos estos no como mercancías potenciales sino como parte integral del cosmos– y los derechos milenarios de los indígenas al ejercicio cultural y político de su plena jurisdicción, se tienen que entender a partir del paradigma indio de cosmologías relacionales y no desde la premisa de las ciencias biofísica-sociales occidentales que fragmentan, “taxonomizan” e instrumentalizan al universo separando a la persona de todos sus “parientes” cósmicos, de todas sus relaciones. En los pueblos indígenas, el lugar, el espacio, la memoria, la lengua y sobre todo el diálogo relacional con todos los organismos del mundo se constituyen en la cultura habitada (Varese, 2018, p. 18).

Marisol de la Cadena (2020), igualmente antropóloga peruana, ha sido una de las investigadoras que ha hecho grandes aportes desde la perspectiva otológica y del conflicto, de manera similar a la reflexión de Varese, expone que la inconciliación e incompreensión de las ontologías impactan fuertemente en los territorios indígenas y en su territorialidad, por tal motivo, los estudios antropológicos deben coadyuvar a pensar a los territorios ontológicamente, solo de esta forma, se comprenderá su importancia y significación. Asimismo, es importante pensar a la cosmopolítica como una posible vía alterna para que los territorios sean agentes de derecho, tal como lo exigen los indígenas. Marisol de la Cadena sugiere que:

Las indigeneidades pueden inaugurar políticas diferentes, plurales no porque sean promulgadas por cuerpos marcados por el género, la raza, el origen étnico o la sexualidad que exigen derechos, o por ambientalistas que representan la naturaleza, sino porque aceptan seres-tierra en la política y dan visibilidad al antagonismo que proscribió sus mundos (De la Cadena, 2020, p. 17).

Cuando los movimientos indígenas invocan la «cultura», esta noción tiene la capacidad de incluir tanto a la naturaleza (lo que nosotros llamamos naturaleza), como a los seres-tierra (que no sólo son lo que llamamos montañas, sino además ríos, rocas,

lagunas, arena...) que no tienen voz en el lenguaje político establecido (De la Cadena, 2020, p. 21).

En gran medida, las propuestas de los autores sugieren llevar las investigaciones a un plano participativo, en donde emerja el reconocimiento de los territorios, las prácticas, saberes y relaciones con los elementos naturales que los grupos imprimen, y que han sido disminuidos por la ciencia positiva y los efectos propios de los fenómenos de la globalización. Relacionado con lo expuesto por Varese y De la Cadena, una de las propuestas más sugerentes sobre el tratamiento de los territorios y sus conflictos desde el paradigma del giro ontológico es la realizada por el antropólogo colombiano Arturo Escobar.

Escobar (2016) ha realizado propuestas sumamente complejas y comprometidas con el reconocimiento de los territorios y saberes indígenas. Motivado por el lema zapatista “un mundo donde quepan muchos mundos”, sugiere la necesidad de pensar en los “otros territorios” y “otros saberes” para lograr el buen vivir mediado por una reconciliación ontológica, dando pie a la construcción del *pluriverso*: un mundo en donde hay un lugar para todas las formas de habitar. Para lograrlo, propone una *ontología política* que otorgue valor y derecho al territorio, que sea percibida y reconocida a través de los sentipensares de los grupos. De esta manera, con el reconocimiento y la construcción de una ontología política, se podrá dar paso a lo que Escobar define como los *territorios de diferencia* y frenar la crisis social y ecológica a la que nos hemos encaminado por la ausencia del respeto a otras formas de ser y estar en el mundo.

Además de Escobar, hay otros trabajos que destacan por sus propuestas contundentes. Por ejemplo; Daniel Luis Ruiz Serna quien realiza estudios con las comunidades indígenas y negras en Colombia, específicamente con wiwa en la Sierra Nevada de Santa Marta. Tras el conflicto armado, junto con los indígenas wiwa, el autor propuso reconocer al territorio como una víctima más del conflicto armado:

Al adoptar una perspectiva de ontología política, veo en la inclusión del territorio como víctima una oportunidad que tienen las organizaciones de comunidades indígenas y negras para hacer visible una variedad de daños ocasionando a un conjunto disímil de seres donde lo humano es apenas una instancia más, y no siempre la más importante. Dicha inclusión es también una oportunidad que tiene el Estado colombiano para diseñar políticas de atención y reparación que sean consecuentes con tal diversidad de existencias (Ruiz, 2017, p. 88-89).

En relación con lo expuesto por Serna, Astrid Ulloa, antropóloga de origen colombiano, a través de su investigación sobre el impacto ambiental y los derechos territoriales indígenas, expone que “las demandas globales de recursos (oro, petróleo, coltán, biodiversidad o tierras) confrontan las lógicas territoriales locales y generan o profundizan desigualdades

socioambientales” (Ulloa, 2015, p. 39). Con esta afirmación y en el mismo sentido que Escobar y Serna, Ulloa propone pensar en el territorio desde las ontologías relacionales como un agente de derecho, pues “estos procesos conllevan a una política local territorial que implica ver el territorio como un proceso de relación y apropiación cultural y política, en el cual el territorio es un ser vivo con capacidad de acción y actor social” (Ulloa, 2015, p. 39).

A la par de estos estudios, Juan Álvaro Echeverri, también de Colombia, con sus propuestas territoriales nos permite ver la diferencia entre las formas de percibir al territorio desde las instituciones y las representaciones indígenas. A estas últimas, el autor propone comprenderlas bajo la noción de no-areolar:

Lo no-areolar (“indígena”) de territorio se concibe en un modelo relacional: como tejido, no como áreas. Si la noción areolar de territorio se ajusta bien a la representación en mapas bidimensionales, la noción no-areolar se ajusta mejor a una representación modelada como un cuerpo viviente que se alimenta, se reproduce y teje relaciones con otros cuerpos. De aquí resulta coherente que el “territorio” sea frecuentemente representado, en las versiones “indígenas”, por ejemplo, como una maloca (cuerpo de mujer) o que los rituales y ceremonias (intercambios entre grupos, curación) sean entendidos como manejo (ordenamiento) territorial (Echeverri, 2004, p. 263).

Como podemos ver, los autores anteriormente expuestos hacen un llamado desde la antropología latinoamericana, a pensar el territorio, no solo desde su concepción geográfica, sino, desde la conexión con sus significaciones y sentires expresados mediante los grupos que en él habitan, de esta forma, se puede contribuir a la soluciones de las actuales problemáticas y conflictos que se circunscriben territorialmente y que comprometen a las ontologías territoriales.

1.3 Una propuesta para entender la territorialidad nahua

El presente apartado tiene como objetivo proponer un modelo de análisis, con un enfoque simbólico territorial que ayude a comprender la territorialidad nahua desarrollada en la subregión Malintzi/Matlalcueye, como producto de un proceso en el que intervienen la territorialización de la dominación y la resistencia en un contexto de conflicto.

Este modelo de análisis, ha sido estructurado a partir de tres apartados principales. El primero está dedicado a explicar al territorio Malintzi/ Matlalcueye como un sistema territorial complejo conformado a partir de tres procesos íntimamente relacionados: el territorio, la territorialización y la territorialidad. En el segundo momento del texto expongo cómo el territorio de la montaña se ve apropiado a partir de la territorialización de la

dominación y la resistencia, desarrollándose un escenario de contradicción y conflicto dentro del sistema territorial Malintzi/ Matlalcueye. A manera de cierre, explico como la territorialidad nahua es una construcción simbólica e ideológica producto de la compleja relación existente entre la territorialidad de la dominación y la resistencia.

1.3.1 Territorio/ Territorialización/ Territorialidad

El territorio representa un hecho social complejo, que se construye a partir de una serie de signos y valores, que se despliegan a través de prácticas significativas expresadas por medio de actores sociales posicionados que se apropian del espacio, construyendo sentidos, escalas, narrativas, conflictos, etc. El territorio es la construcción de un escenario en el que se desarrollan diferentes tramas sociales, es un campo social apropiado a partir de diversos ordenes mentales que interaccionan condicionadamente por la temporalidad, el género, lo político, económico, cosmovisivo, etc.

Tal como Gilberto Gimenez señala:

El territorio resulta de la apropiación y valoración de un espacio determinado. La apropiación-valoración puede ser de carácter instrumental-funcional o simbólico-expresivo. En el primer caso se enfatiza la relación utilitaria con el espacio (por ejemplo, en términos de explotación económica o de ventajas geopolíticas); mientras que en el segundo se destaca el papel del territorio como espacio de sedimentación simbólico-cultural, como objeto de inversiones estético-afectivas o como soporte de identidades individuales y colectivas. Dicho de otro modo: como organización del espacio, se puede decir que el territorio responde en primera instancia a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad, y bajo este aspecto su producción está sustentada por las relaciones sociales que lo atraviesan; pero su función no se reduce a esta dimensión instrumental: el territorio es también objeto de operaciones simbólicas y una especie de pantalla sobre la que los actores sociales (individuales o colectivos) proyectan sus concepciones del mundo. Por eso el territorio puede ser considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, etc.; pero también como paisaje, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva y, en fin, como “geosímbolo”(Giménez, 1999: 29).

El territorio es fundamentalmente producto de un proceso de interacción y desarrollo de dos operaciones denominadas territorialización y territorialidad. El territorio, la territorialización y la territorialidad se encuentran complejamente relacionados conformando lo que se define

como un *sistema territorial*, en el que dichos elementos interactúan y se producen mutuamente a través de diferentes procesos de semiosis.

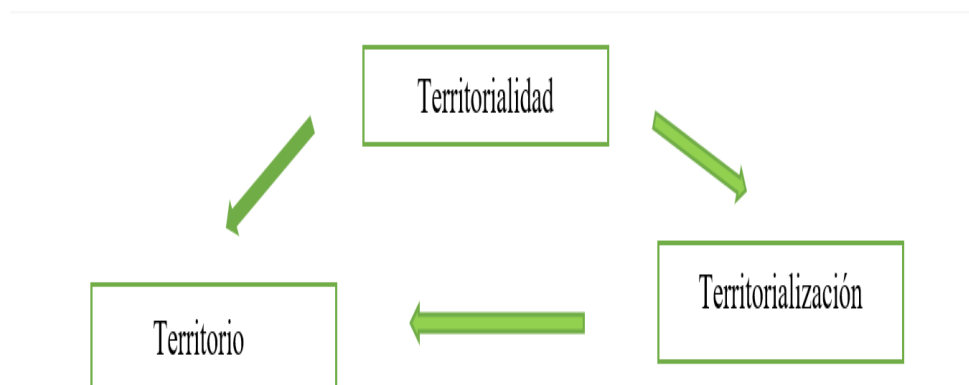


Figura 1. Sistema territorial. Elaboración propia

Siguiendo a Jerome Monette (2013), cada uno de estos procesos ocupa un lugar específico dentro del sistema. El territorio representa la parte material, la territorialización son las acciones sobre el espacio motivadas por la territorialidad, mientras que esta última debe comprenderse como los valores atribuidos que definen los significados y representaciones sobre el territorio.

La territorialización desde la perspectiva de Monet, representa aquellas acciones de apropiación expuestas sobre el territorio sustentadas por la territorialidad, es la secuencia de operaciones ejercidas por los actores sociales para justificar su pertenencia a un espacio concreto, la territorialización permite la reproducción de la territorialidad.

Por su parte, la territorialidad es un proceso complejo que estimula la territorialización, ya que representa un conjunto de valores atribuidos al territorio, y estructura las representaciones y significados de éste. La territorialidad representa esquemas mentales que se ven objetivados en el territorio a través de la territorialización. Es un proceso subjetivo que remite a lecturas semánticas y lógicas de pensamiento particulares que singularizan el espacio territorial.

Dicho lo anterior, la base que sustenta este modelo de análisis retoma esta composición triádica entre territorio, territorialización y territorialidad, a fin de explicar cómo se estructura la montaña Malintzi Matlalcueye a manera de sistema territorial complejo.

El sistema territorial Malintzi / Matlalcueye se conforma de una serie de elementos significativos que lo estructuran y complejizan. Es un sistema simbólico y material, construido a partir de un conjunto de significados y significantes, de temporalidades y escalas, con afluencia de relaciones, es un espacio practicado y habitado, representa una construcción dialéctica entre lo diacrónico y lo sincrónico.

Este complejo sistema territorial se estructura geo simbólicamente a partir de su núcleo de representación: la montaña Malintzi / Matlalcueye, extensa elevación volcánica con atributos y sentidos particulares. Dentro de este sistema, la montaña representa un espacio material (territorio) representado y apropiado sobre el que reposan una serie de significados, es un sistema de signos y valores (territorialidad) que se expresan a través de diferentes prácticas y formas de apropiación (territorialización).

En el sistema Malintzi / Matlalcueye, confluyen diferenciadas territorialidades que significan y construyen al territorio disímbolamente. Para el caso de estudio destacamos fundamentalmente dos expresiones de territorialidad; por una parte se encuentra la expresión que defino como territorialidad de la dominación, construida desde las instituciones para quienes la montaña es representada bajo la figura normativa de Parque Nacional, nombramiento decretado desde 1938. A partir de la territorialidad dominante, se han establecido prácticas e implementado una serie de dispositivos determinados por el Estado a través de los que se busca construir un espacio normado de acuerdo con los establecimientos y estatutos que determina la política aplicada a las áreas naturales protegidas. Estas estrategias se objetivan en expresiones de apropiación a las que desde este modelo de análisis he definido como territorialización de la dominación.

Por otra parte, coexistiendo dentro de este sistema territorial, se encuentra la representación que defino como la *territorialidad nahua*, construida desde los habitantes de los pueblos de la montaña. La territorialidad nahua, es una construcción simbólica e ideológica a través de la que a diferencia de la territorialidad dominante, la montaña es representada como Matlalcueye, mujer madre de los pueblos; proveedora de los recursos y entidad del agua. Desde esta percepción significada y sentida, los habitantes del territorio se apropian de la montaña, desarrollando diferentes prácticas por ejemplo; celebraciones para Matlalcueye en las cuevas y ameyales o los rituales petitorios de agua y maíz; entre otros. Estas expresiones de apropiación que he definido como territorialización de la resistencia.

Dentro del sistema territorial Malintzi/ Matlalcueye conviven diferentes expresiones de territorialidad y territorialización que construyen de manera disímil al territorio atribuyéndole sentidos y significados exclusivos. Tras lo anterior, podemos definir a la montaña Malintzi / Matlalcueye como un sistema en el que se desarrollan diferentes territorialidades, con sus respectivos procesos de territorialización entre los que destaco fundamentalmente dos: la territorialización de la resistencia y la territorialización de la dominación, tal como se señala en el siguiente esquema:

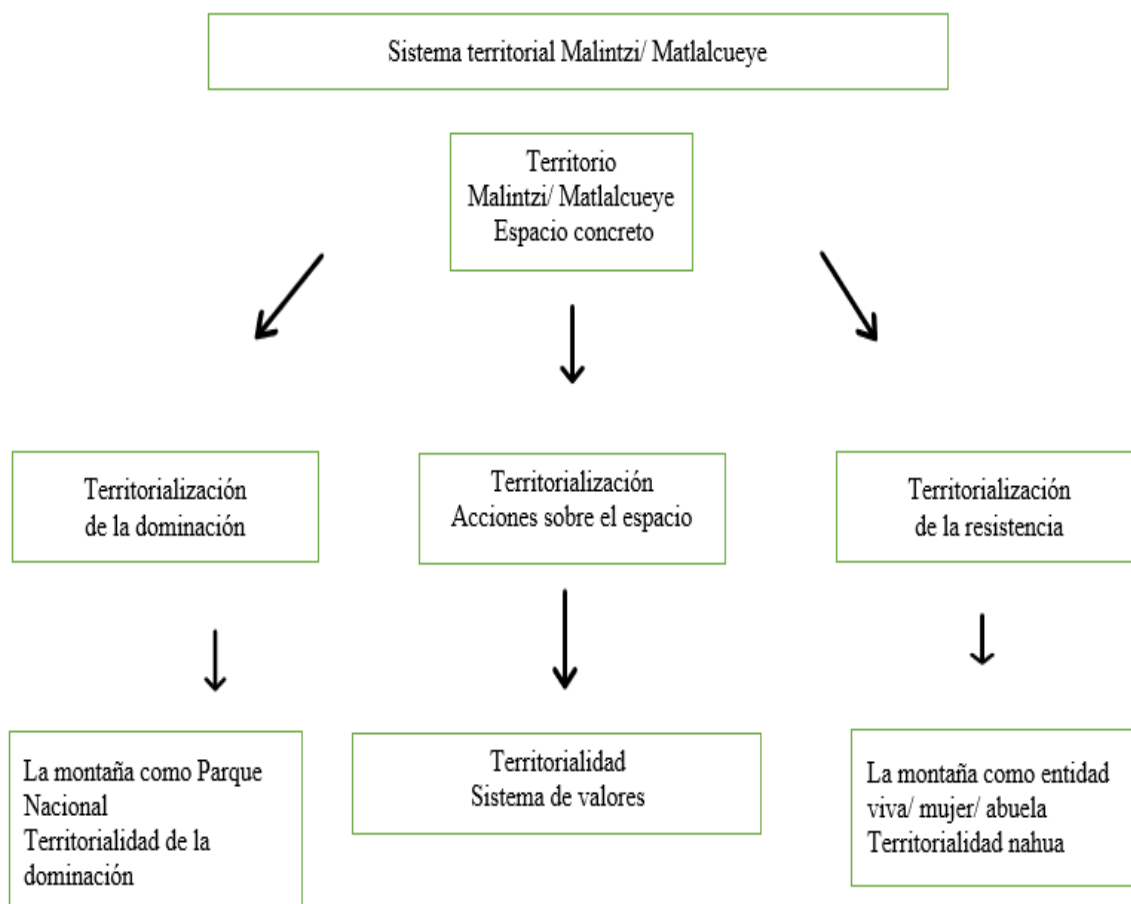


Figura 2. Sistema territorial Malintzi/ Matlalcueye . Elaboración propia

En el sistema territorial Malintzi/ Matlalcueye, la territorialidad se expresa principalmente como un proceso de representación que coadyuva a la construcción del territorio. Dentro de esta estructura conviven la territorialidad de la dominación y la territorialidad nahua (objeto principal de este modelo) evocando cada uno de estos procesos significados definidos y valores concretos, representando singularidades y modos de estar territorialmente en la montaña Malintzi/ Matlalcueye, expresados a través de la territorialización de la dominación y la resistencia, respectivamente.

La coacción de estas territorialidades y el ejercicio de sus procesos de territorialización, genera fuertes contradicciones territoriales que llevan al sistema territorial Malintzi/ Matlalcueye a desenvolverse en un escenario de conflicto y tensión. Tal como

veremos en el siguiente apartado, en el que me dedico a explicar cómo se desarrolla esta contradicción entre la territorialización y la dominación, embrague fundamental para comprender el desarrollo de la territorialidad nahua.

1.3.2 La territorialización de la dominación y la territorialización de la resistencia en un contexto de conflicto

El sistema territorial Malintzi/ Matlalcueye, se desarrolla en un contexto de conflicto fundamentalmente a causa de las diferenciadas formas de representar al territorio producto de las disímiles territorialidades que sobre de esta confluyen, cuya interacción genera un escenario de contradicción sobre el que se desarrolla la territorialidad nahua. Para comprender esta interacción, comenzaré por explicar lo que defino como territorialización de la dominación y la resistencia.

Territorialización de la dominación.

Los estados de dominación tal como lo define Foucault (1999), representan un campo en el que interactúan las relaciones de poder sustentadas en visiones hegemónicas que históricamente han imperado en la toma de decisiones y representaciones objetivas de la realidad. Se explican como bloqueos que norman y regulan el existir de otras expresiones sociales; determinan la construcción de subjetividades, las reducen y moldean, definiendo interacciones asimétricas y territorios normados a partir del “deber ser” erigido fundamentalmente desde la visión de la Modernidad y el Estado.

Desde este modelo de análisis, retomo la definición de Foucault para explicar a la territorialidad de la dominación, ejercida en un tiempo y espacio específico condicionado por el ejercicio del poder institutivo. La territorialización de la dominación, se explica como un conjunto de prácticas y estrategias establecidas por el Estado con el objetivo de construir un territorio normado, sustentado fundamentalmente en el desarrollo de narrativas ideológicas dominantes que buscan homologar el sentido, las formas de estar y representar el mundo, tal como señala Escobar hacernos ciudadanos del “mundo mundial” en el que se unifican las formas del habitar.

Siguiendo con esta idea, un claro ejemplo de estas territorialidades dominantes o estados de dominación como lo explica Foucault, es la construcción de las áreas naturales protegidas, definidas desde el Estado como espacios museísticos por su alto valor natural y belleza. Debido a esta concepción, estas áreas albergan fuertes restricciones y normativas que regulan el habitar de los grupos que conviven con estos espacios, quienes tienen prohibido desarrollar algún tipo de acción que se encuentre por fuera de lo permitido.

La territorialización de la dominación en las zonas protegidas se ejerce a través de diferentes instrumentos y dispositivos que coadyuvan a la construcción de “áreas perfectas”,

sustentados fundamentalmente en narrativas hegemónicas como lo son: el cientificismo, estatocentrismo, geocentrismo, la monocultura y por su puesto el conservacionismo.

La montaña Malintzi/ Matlalcueye es una de las 184 áreas naturales protegidas del país denominada bajo la categoría de Parque Nacional. En este sentido, desde la territorialidad de la dominación, la montaña es percibida como un reservorio natural en el que se establece un amplio ejercicio de regulación, dirigido principalmente a los grupos sociales que habitan en el territorio. Por lo anterior, sobre la montaña se ha establecido el desarrollo de un complejo proceso de territorialización de la dominación objetivado a través de múltiples instrumentos y aparatos dominantes, de los que destaco fundamentalmente al denominado como Plan de Manejo, documento en el que se establece lo que está permitido y lo que no dentro del territorio del Parque Nacional.

El Plan de Manejo representa un organismo a través del que se establecen una serie de normativas ejercidas en las áreas protegidas con el objetivo de asegurar la preservación de los ecosistemas y su biodiversidad. Sin embargo, el conservacionismo con el que ha sido escrito el PM, lo ha llevado al fracaso inmediato una vez que este es expuesto a la realidad de los territorios en donde “el no toco”, “no hago”, “no debo” se confrontan con las dinámicas sociales de los grupos que dependen física y simbólicamente de la montaña.

El PM por su naturaleza conservacionista representan un instrumento que permite la territorialización de la dominación, sustentado en la construcción de una narrativa dominante que se ha encargado de oponer las visiones: cultura- naturaleza; racional- irracional; conocimiento científico – conocimiento comunitario, privilegiando los saberes hegemónicos, emitiendo a través de sus páginas un discurso de dominación y negación del territorio expresada a través del “hacer y no hacer”, generándose así una serie de conflictos.

La territorialización de la dominación objetivada a través de los PM ha develado grandes vacíos de comunicación e integración de los pueblos indígenas que habitan en el territorio a su planeación. Mismos que expresan una serie de inconformidades ante dicho instrumento, algunos testimonios cometen “no nos consultaron nada, solo llegaron y lo implementaron, cuando en realidad todo ese programa vulnera nuestros territorios, no representa lo que es la montaña, desde el nombre hay un grave error, no se debería llamar Programa de Manejo, no incluye nuestra lengua, nuestros conocimientos y a los pobladores nos pone como unos depredadores”. Lo anterior, ha generado un grave problema principalmente para los nahuas que habitan en el territorio, quienes han tenido que enfrentar la dureza de esta normativa, ya que toda acción que realicen debe pasar por una serie de permisos y revisión de las normas federales.

Otro de los grandes conflictos expresados a través de los programas de manejo es la implementación de una visión geocéntrica en el territorio, que contradice a la geografía vivida de los nahuas de la montaña. La implementación de una estricta zonificación por parte del Estado ha generado múltiples conflictos entre los pueblos de la montaña, para quienes, el

reconocimiento y demarcación de sus territorios basado en su experiencia espacial no se concibe de acuerdo con lo señalado en el Programa de Manejo.

Para estos pueblos resulta una geografía impositiva que no representa su territorio, además de los diferentes problemas que han experimentado a raíz de esta demarcación ya que cada una de estas zonas cuenta con una serie de restricciones. Este problema ha sido agudo sobre todo para los campesinos, ya que es importante mencionar, que dentro de la montaña existe aún una gran cantidad de zonas de cultivo y el sistema ejidal se extiende alrededor de la montaña y al implementarse esta subzonificación a través de los PM muchos de los terrenos ejidales quedaron por dentro de las zonas de protección, lo que ha llevado a graves problemas por el uso de la tierra a causa de las diferentes restricciones.

De acuerdo con los pobladores los Programas de Manejo representan una herramienta que no cumple con los fines de su promulgación, ya que su normativa resulta contradictoria a la realidad que se vive en los territorios, ha sido un órgano determinista en el que la territorialidad de los pueblos se ha dejado por fuera de su planeación y sus conocimientos no son partícipes de la construcción de este documento.

Como podemos ver, el Programa de Manejo y sus efectos expuestos a través de lo descrito, es un ejemplo de cómo se ejerce la territorialización de la dominación, desplazando a la territorialidad de los grupos que habitan en la montaña, desarrollando violencias territoriales ante las que emerge como respuesta, la territorialización de la resistencia, misma que exploraré en el siguiente apartado.

Territorialización de la resistencia.

La territorialización de la resistencia, representa un proceso colectivo conformado por la externalización de un conjunto de prácticas y estrategias que tienen como objetivo la búsqueda del reconocimiento y persistencia en el territorio. La territorialización de la resistencia sostiene una relación muy íntima y compleja con la territorialidad nahua, ya que tiene el objetivo de reproducirla.

La territorialización de la resistencia, representa el desarrollo de diferentes prácticas sustentadas en la territorialidad nahua, que buscan hacer frente a la territorialización de la dominación y exaltar que existen otras formas de “hacer territorio”, basadas en el reconocimiento de los saberes ancestrales, la relación optima con la naturaleza y su aprovechamiento, la lengua, la toma de decisiones, organización comunitaria, entre otras.

Expuesto lo anterior, señalo fundamentalmente tres formas en las que se desarrolla la territorialización de la resistencia dentro del sistema territorial Malintzi/ Matlalcueye.

Cartografías de la resistencia

La territorialización de la resistencia se manifiesta desde una posición sumamente íntima, expresándose a partir de distintas aristas y condiciones de lo cotidiano. En el sentido anterior, este ejercicio se construye desde el habitar mismo, tal como señala Michael de Certeau (1996). Un claro ejemplo de estas formas de resistir desde lo cotidiano, es la construcción de cartografías simbólicas en las que intervienen una serie de elementos que conducen la experiencia espacial de los actores y se escapan de manera estratégica de las representaciones hegemónicas de ver el territorio.

Siguiendo con esta idea, un primer elemento para hablar de estas cartografías en resistencia son las formas de delimitar al territorio, que en su mayoría se ven representadas por medio de elementos naturales como lo son las barrancas, cuevas, parajes, mojoneras, entre otros. El caminar en el territorio; no pasar de noche por ciertos lugares porque son peligrosos; saber dónde se encuentran los parajes con mayor número de recursos como hongos y ocoxal; donde comienza el territorio de un pueblo y ha terminado el de otro a partir de elementos como el clima, tipo de vegetación, y diferencias temporales al cosechar y sembrar, son formas de construir un tipo de cartografía social, que da cuenta de las expresiones del habitar y existir en el territorio, a través de una serie de apropiaciones y experiencias, resistiéndose a la visión institucional que determina formas de delimitar el territorio a través de mapas estratigráficos carentes de sentido y significación.

Un segundo elemento de estas cartografías de la resistencia, es el uso de la lengua náhuatl, la cual se antepone a las denominaciones del territorio reproducidas hegemónicamente. Ejemplo de ello, se puede ver relacionado con las expresiones para referirse a la montaña como el *Altépetl*, además del nombre de distintos espacios los cuales han sido nombrados desde lo náhuatl manteniendo una relación con elementos de la naturaleza; caso del cerro *Xeatonalli* nombrado así, por la posición del sol al salir sobre la colina de dicha elevación, y que desde la delimitación de la montaña como Parque Nacional no tiene relevancia; o bien el *Huetziatl* cuyo nombre es asignado por ser un nacimiento de agua; o la gran barranca del *Axatl*, entre muchos otros parajes los cuales para las instituciones ocupan un nombre técnico, mientras que para los grupos nahuas son percibidos y nombrados desde el náhuatl. Incluso, el uso de la lengua náhuatl para comunicarse de manera cotidiana, nombrar las cosas, los sentires y pensares, es una fuerte expresión de resistencia construida desde el día a día.

Tal como señala De Certeau (1996) se construye un espacio practicado, en el que el territorio se concibe como propio, estableciendo una serie de estrategias que permiten a los actores moverse a pesar de las estructuras rígidas que determinan el *deber ser* territorial, estas otras formas de ser y estar en el mundo no se mantienen estáticas ni dependientes, por el contrario, resisten y buscan como parte de su derecho la visibilización de su realidad y el reconocimiento de sus propias formas de comprender al mundo.

La reproducción de las representaciones y narrativas

Se identifican por la forma compleja de representar la realidad, donde la relación entre lo humano y lo no humano se ve interceptado por una serie de emoseñificaciones. Tras lo anterior, propongo entender a este vínculo como una expresión sumamente fuerte de resistencia de la territorialidad nahua, objetivada a través de representaciones y narrativas en torno al territorio.

Dentro de las territorialidades nahuas se forjan fuertes vínculos con el territorio, los cuales permiten atribuirle sentidos y adjudicarle una serie de propiedades, esta distribución de propiedades de acuerdo con Phillipe Descola (2012) da como producto una cosmología, que organiza al mundo y se diferencia por mucho de las representaciones construidas desde las ontologías modernas y naturalistas.

Siguiendo con esta idea, dentro de las territorialidades nahuas la relación con los elementos del territorio se ve intermediada por una serie de representaciones objetivadas a través de narrativas, por medio de las que se da cuenta de este núcleo cosmológico que mueve al mundo del que habla Descola. Estas representaciones entorno al territorio explican una compleja expresión de socializar con el mismo, ejemplo de ello son las formas de percibir a la montaña, la cual; es representada como una mujer que cuida el bosque y es dueña de todo, tal como señalan muchos habitantes de los pueblos alrededor.

De igual forma, producto de estas representaciones, se expresan narrativas que dan sentido y explican la existencia de las cosas; si llueve muy fuerte es porque a la montaña llegaron los *Ehecatl* (entidades del viento); cuando hay viento con polvo es porque Matlalcueyatl está limpiando el maíz con el que va a hacer el nixtamal para las tortillas, y cuando le sopla llega el polvillo del maíz de las comunidades; la conformación de las barrancas son las piernas abiertas de Matlalcueye que se quedó dormida, entre muchos otros relatos.

Los ejemplos anteriores, permiten ver cómo las representaciones y las narrativas dan cuenta de una relación sumamente íntima con el territorio, que difícilmente desde la territorialidad de la dominación podrá establecerse debido a que los procesos de relación y la construcción de experiencias diferenciadas, no permite establecer las mismas formas de comprender la realidad, desde la objetividad de la dominación no se explica a la montaña como un agente vivo, sino como un Parque Nacional, generándose tensión entre los pueblos que habitan en el territorio, los cuales contradicen a esta representación determinista.

Expresiones como “la montaña sufre” o “a la montaña le está doliendo”, explican al territorio como un agente emocional al que hay que atender y cuidar, de lo anterior, la importancia de la persistencia y reproducción de los rituales petitorios a Matlalcueye para mantenerla contenta.

Ante lo anterior, la reproducción de las representaciones y narrativas representa un ejercicio de resistencia que los pueblos expresan, y que ha últimos años se ha reivindicado para hacer frente a los impactos de la globalidad. Este ejercicio de reproducción y

reconocimiento de las narrativas ancestrales, ha sido un trabajo que los grupos de defensa al territorio se encuentran tejiendo a través de talleres, foros, conversatorios con los tiaxcas, cuentos, campamentos audiovisuales, murales, documentales, entre otras estrategias determinan la territorialización de la resistencia.

La organización

El ejercicio de resistencia dentro de las territorialidades nahuas, además de las expresiones cotidianas y narrativas, también se expresa a través de distintos procesos de organización. Las crisis expresadas a partir de una serie de problemáticas en el territorio ha dado lugar a la instauración de múltiples formas de organización territorial a fin de hacer frente a corto, mediano y largo plazo a esta serie de conflictos.

Dentro del territorio Malintzi/ Matlalcueye la organización comunitaria, ha sido un puente para la resolución de problemas. Las diferentes organizaciones en la Matlalcueye mantienen un activo trabajo comunitario, que representa en amplio sentido una forma de retribución a la montaña, los miembros de las organizaciones expresan: *“la montaña nos da todo, es justo regresarle algo de lo que nos da”*, confluyendo de esa forma una serie de elementos significativos y de valorización del territorio, objetivados a través de estrategias de cuidado como: limpieza de la montaña; mega tequios comunitarios; plantación y saneamiento de árboles; sofocación de incendios; recorridos para la detección de puntos de crisis en el bosque como lo son incendios y depredación por la tala; limpieza de barrancas; organización de foros y conversatorios; entre otra serie de actividades que llevan a cabo estas organizaciones que, resisten territorialmente y que tienen como objetivo el reconocimiento de su territorio, identidad y saberes ancestrales.

La territorialización de la resistencia se expresa a través de distintos elementos que van desde lo cotidiano hasta lo extraordinario, a través de los cuales se refuerzan los sentidos de pertenencia, se reproduce la significación en torno al territorio y se imprimen una serie de atributos, formando parte constitutiva de la territorialidad nahua. Tal como señala James Scott:

Se crean y estimulan subculturas de resistencia que reivindican la dignidad, se elabora un discurso contrahegemónico. Y cuando las escasas cortesías de la vida política abierta son restringidas o destruidas, como sucede con frecuencia, las formas elementales de la infrapolítica permanecen como una defensa (Scott, 2004, p. 237).

Como he señalado a lo largo de este apartado, la resistencia representa un conjunto de manifestaciones estratégicas a través de las cuales se expresan formas de ser y existir en el mundo, son un ejercicio pendular que oscila entre las ontologías a fin de persistir y reconocerse unas ante otras. Tras lo anterior, la territorialidad nahua se ve constituida por una serie de símbolos connotativos que buscan comunicar su realidad, la resistencia bajo esta serie de expresiones forma parte de la construcción de la territorialidad nahua y su

carácter ontológico encontrando su núcleo de fuerza a través de los procesos de significación, estos son los que conectan a las resistencias con la territorialidad.

La territorialización de la resistencia y de la dominación operan como dos procesos diferenciados que se contraponen generando un escenario de tensión. Desde este sentido, el conflicto es la bisagra simbólica que une a dichos procesos, los confronta e incentiva generando distintos niveles de tensión.

El sistema territorial Matlalcueye se desarrolla en un contexto de conflicto, producto de las diferenciadas formas de percibir al territorio y de territorializarlo. Por lo tanto, dentro de este modelo de análisis, comprendo al conflicto como un elemento articulador entre la territorialidad de la resistencia y la dominación, coadyuvando de esa manera a la reproducción de la territorialidad nahua.

Desde ese sentido, el conflicto dentro este modelo de análisis, representa un papel positivo, Siguiendo a Georg Simmel (1955) el conflicto no es un accidente social sino por paradójico que resulte es un elemento integrador y necesario para las relaciones y su persistencia. Tal como explico en el siguiente apartado la territorialización de la resistencia y la dominación coadyuvan a la reproducción de la territorialidad nahua.

1.3.3 Hacia la comprensión de la territorialidad nahua: Entre la territorialización de la resistencia y la dominación

Dentro del sistema territorial Malintzi/ Matlalcueye, confluyen diferentes elementos estructurales y complejos que actúan de manera interconectada, entre los que destaco fundamentalmente tres procesos: el territorio, la territorialización y la territorialidad. En la estructura de este sistema, la montaña Malintzi/Matlalcueye es el núcleo que representa el territorio, mismo que alberga diferentes territorialidades, ejemplo de ello, es la convivencia entre la territorialidad de la dominación y la territorialidad nahua, objeto de estudio de esta investigación.

La territorialidad nahua, dentro de este sistema territorial representa una construcción social simbólica e ideológica, estructurada a través de una serie de signos y significados que la singularizan dentro del territorio. La territorialidad nahua, es una composición de elementos significativos que exaltan lo “propio” ante lo ajeno; se expresa por medio de los ciclos y temporalidades; la relación del tiempo con la naturaleza; la forma de representar a la montaña como entidad dadora de los bienes; el uso y reconocimientos de los saberes ancestrales; la cartografía vivida; la organización comunitaria basada en asambleas y figuras de autoridad; el aprovechamiento de los bienes naturales; entre otros elementos que describiré a lo largo del texto que definen a dicho concepto.

Dentro del sistema territorial Malintzi / Matlalcueye la territorialidad nahua, como he mencionado en apartados previos, convive con otras territorialidades que la impactan directamente, caso puntual de la territorialidad expuesta desde las instituciones a cargo del Parque Nacional. Esta expresión de territorialidad germina diferentes formas de apropiación del territorio, proceso que he definido como territorialización de la dominación, cuyo objetivo es desplazar física y simbólicamente a la territorialidad nahua. Como respuesta ante este desplazamiento y ejercicio de la territorialización de la dominación, se producen una serie de estrategias y prácticas organizadas desde los habitantes de los pueblos de la montaña, conjunto de acciones a las que nombro territorialización de la resistencia, cuyo objetivo principal es proteger y coadyuvar a la reproducción de la territorialidad nahua.

La exposición de dos expresiones de territorialización sobre un mismo territorio y sustentadas en territorialidades con sistemas de valores diferentes, genera en el territorio un escenario de conflicto y tensión, ya que las territorialidades buscan sobreponerse mutuamente estableciendo una lucha por definirse como la territorialidad dominante.

Dicho lo anterior, destaco la relación que existe entre los diferentes procesos territoriales, reproduciéndose de manera interconectada en medio de un contexto de conflicto y conformando así un sistema territorial complejo, en el que la territorialidad nahua es producto de un proceso dialéctico entre la territorialización de la dominación y la resistencia.

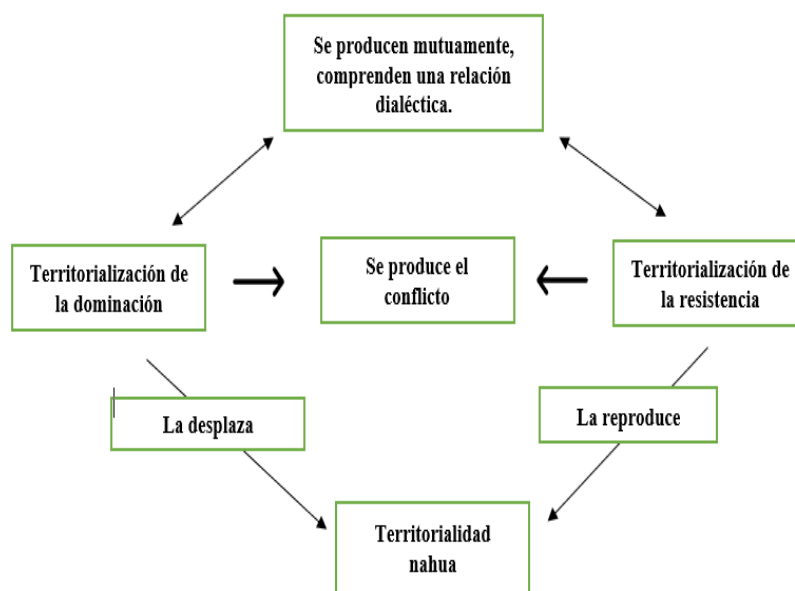


Figura 3. La territorialidad nahua. Elaboración propia

Entre la territorialización de la dominación y la resistencia se teje una relación pendular de tensión y negociación. La territorialización de la dominación a través de sus prácticas y sustentada en una territorialidad hegemónica, incentiva a la reproducción de la

territorialización de la resistencia, que a través de múltiples estrategias busca negociar y esgrimir con el sistema normativo que proviene de la dominación, a su vez, estas tácticas reproducen a la territorialidad nahua dentro del sistema territorial Malintzi / Matlalcueye, desarrollándose de esa manera un binomio causa y efecto, donde la causa es la producción de la territorialidad nahua y los efectos son la territorialización de la resistencia.

De esta manera, puedo decir, que la territorialidad nahua es una construcción compleja, simbólica e ideológica en la que intervienen los procesos territoriales mencionados.

Capítulo 2

SENTIPENSAR CON EL TERRITORIO: EXPRESIONES
SIMBÓLICAS DE LA TERRITORIALIDAD NAHUA

El territorio Malintzi/ Matlalcueye, ubicado geográficamente en el Altiplano Central de México, alberga alrededor de 60 pueblos de origen nahua y uno otomí, los cuales se encuentran ubicados alrededor de sus faldas divididas estatalmente entre Puebla y Tlaxcala. Los pueblos de la montaña como los defino, representan un sistema de asentamientos humanos que se ven unidos física y simbólicamente por la montaña. Tras lo anterior, este capítulo tiene como objetivo exponer la relación simbólica que existe entre los habitantes de los pueblos y la montaña, misma que desde mi planteamiento resulta uno de los ejes estructurales y articuladores de la territorialidad nahua de la subregión, interviniendo en ámbitos políticos, económicos, religiosos, simbólicos, expresados a través de una serie de prácticas, narrativas, imaginarios, entre otros.

Para lograr dicho objetivo, el capítulo ha sido estructurado en tres apartados y unas breves anotaciones finales. El primero de ellos titulado “ancestralidad de una montaña sagrada” está dedicado a explorar de manera etnohistórica la representación que ha existido en torno a Matlalcueye como entidad del agua y la importancia sociohistórica de los cerros como símbolos sagrados. En el segundo apartado del texto “la Matlalcueye, una mujer viva” me enfoco en explorar los distintos relatos contruidos por los habitantes de los pueblos alrededor de Matlalcueye, mismos que he categorizado en lo que defino como un sistema sociomítico de la territorialidad simbólica nahua. En relación con lo anterior, en la última parte del texto titulada “Artemali, territorialidad y representación” expongo, cómo se objetiva este sistema sociomítico a través de la relación existente entre la organización de mujeres artesanas nahuas Artemali ocoxal y la montaña. Por último, ofrezco una serie de reflexiones finales sobre este apartado de la tesis.

Para comenzar a desarrollar el objetivo de este capítulo, partiré de la siguiente pregunta: ¿Cómo se construye la territorialidad simbólica en la subregión Malintzi/ Matlalcueye por parte de los pueblos que en ella habitan? Definitivamente, la respuesta es amplia y sugiere una formulación sustanciosa, que iré construyendo a partir de los datos aquí expuestos.

2.1 Ancestralidad de una montaña sagrada

Como he mencionado en párrafos anteriores, el territorio Malintzi/ Matlalcueye es sumamente grande, puedo decir que es un micro universo en el que conviven una serie de expresiones socioculturales. Sin embargo, a lo largo de este trabajo he hecho énfasis en tratar de explorar aquellos elementos estructuradores que me permiten hablar de la subregión Malintzi/ Matlalcueye y sus rasgos característicos e identitarios.

Desde mi hipótesis, propongo que uno de los rasgos más importantes de esta subregión es el vínculo significativo construido en torno a la montaña desde los pueblos que en ella habitan. Tras lo anterior, en los siguientes párrafos daré cuenta de la construcción

sociohistórica existente entre los pueblos y Matlalcueye ya que es importante partir de algunos datos relevantes que permitan comprender el vínculo que actualmente los pueblos mantienen en el territorio.

Como distintos estudios han señalado¹, desde tiempos prehispánicos los elementos naturales, tal como los nacimientos de agua, las barrancas, las cuevas, los ríos, laderas, volcanes, cerros, montañas, entre otros, han sido de suma importancia, ya que a través de estos se envuelven una serie de significaciones que conectan el mundo terrenal con el inframundo, albergan la existencia de entidades que ayudan a regular el comportamiento del hombre y sobre todo, son lugares envolventes de vida y de recursos.

Las montañas, por ejemplo; representan elevaciones que albergan una geografía sagrada, construida desde épocas prehispánicas, siendo representadas como los grandes centros y repositorios de agua, dadores de vida. Tal como señala Johanna Broda:

Cerros y agua eran dos elementos necesarios para la vida de la comunidad. Los lagos y los cerros, lugares estos últimos donde se engendran las nubes y se originan las tormentas y las lluvias. Bernardino de Sahagún relata que los mexicas concebían el espacio debajo de la tierra llena de agua; estas aguas procedían del Tlalocan- del paraíso del Dios de la lluvia- salían por las fuentes a formar ríos, lagos y el mar. Los cerros tenían la función de retener las aguas como “vasos grandes o como casas llenas de agua; y que cuando fuese menester se rompían... y saldrá el agua que está dentro, y anegará la tierra, y de aquí acostumbran a llamar a los pueblos donde vive la gente “altépetl”, que quiere decir monte de agua o monte lleno de agua (Broda, 1982, p. 49).

En relación con lo anterior, Margarita Loera y Hernández señalan que:

La montaña era vista como un gran templo que cubría y proporcionaba las aguas. Las altas cimas de los volcanes y cerros de importancia se miraban como depósitos de agua, y cuando había en ellos manantiales que fluían de sus cuevas se pensaba que eran brazos de mar, cuya función era la irrigación del entorno natural donde surgía la vida. Por ello se veneraban, igual que a los ríos y los lagos, que formaban parte importante del culto acuático que signó de manera hegemónica y generalizada a los pueblos prehispánicos de Mesoamérica (Loera y Hernández, 2008, p. 23).

Las montañas resultan elementos históricamente complejos por su dimensión significativa, bien señala López Austin y Leonardo Lujan, las montañas resguardan la riqueza del mundo, los autores explican que “el monte es simplemente un gran repositorio personificado, su obligación fundamental es distribuir su contenido entre las criaturas que pueblan la tierra” (Austin y Lujan, 2009, p. 58).

¹ Recomendamos ver capítulo 1 [El territorio: Un acercamiento desde la antropología mexicana.](#)

Los cerros o montañas son representaciones polisémicas de gran importancia y trascendencia, son lugares de mantenimientos, de frontera, demarcan la geografía que define a los territorios al mismo tiempo que son sagrados. Tal como Alejandra Gámez define:

Actualmente el cerro sigue siendo uno de los más importantes de las cosmovisiones indígenas y un geosímbolo al interior de los espacios comunitarios, generalmente representa al territorio en su concepción económica, histórica, afectiva y simbólica, por ello su importancia se observa en múltiples aspectos de la vida colectiva de grupos mesoamericanos (Gámez, 2011, p. 65).

El cerro, siguiendo con la propuesta de Gámez, representa un geosímbolo territorial, en estos se llevan a cabo diferentes relaciones que unen lo humano con lo extraordinario, el cerro es el eje conector con lo sagrado; de la vida y la muerte; del agua y el maíz; son elevaciones geográficas vivas. De acuerdo con como lo señala Barabas (2008), hay que enmarcar la importancia del “el complejo cerro”.

Visto desde esta manera, el complejo cerro es un espacio liminal, con sus tiempos, símbolos y criaturas; son los espacios de resguardo de los dones “las trojes de los pueblos”; son los lugares de los ancestros que aún residen dentro de estos; son espacios de poder; la casa de los patrones, de los dueños y dueñas, que se expresan como los creadores y fundadores de los pueblos, del *altépetl* y todo lo que en el existe.

En relación con lo anterior, Barabas explica que el monte es el territorio propio de los dueños del lugar y de otras entidades anímicas auxiliares, por ello son lugares sagrados, porque en estos moran las entidades que regulan y dan los mantenimientos a los hombres y a las mujeres. De igual forma, Gámez explica que “generalmente los cerros son sagrados porque en ellos habitan o se manifiestan entidades de la naturaleza, los llamados dueños o señores del monte, estos son seres poderosos que tiene distintos atributos y fisionomías” (Gámez, 2011, p. 67). Asimismo, Austin advierte que “El Dueño no solo tiene los atributos de un dios proveedor, sino de máximo purificador y repositorio de las semillas-corazones, lo que significa que no es únicamente una divinidad ctónica, sino la rectora del mundo de la muerte” (Austin, 2009, p. 82).

Gracias a la presencia de los dueños que moran en los cerros existen los dones, estos son un regalo, son bienes que comparten con sus pueblos, siempre y cuando estos “se porten bien” y cumplan con el papel de “súbditos” según señala Austin. Los dueños de los cerros deben ser atendidos prioritariamente, se les deben ofrecer obsequios y estar al pendiente de sus necesidades, de lo contrario, estos enojarán y los bienes no serán regalados a los pueblos. En relación con lo anterior, los dueños y dueñas del cerro son seres voluntariosos y duales, compasivos, pero castigadores, cambiantes de estado de ánimo, cuando están enojados, castigan a los pueblos, mandan lluvias extremas, remolinos llamadas “víboras de agua” para que acaben con la cosecha.

En los cerros, los dueños comparten su espacio con otras entidades, muchos de ellos son sus auxiliares, de acuerdo con lo señalado por Austin, estos pueden ser buenos o malos, presentarse en distintas formas para ayudar a sus “jefes”. Estos ayudantes tienen la labor de también controlar el territorio, se presentan en forma de animales, de mujeres serpiente o de mujeres jóvenes muy bellas que caminan en el cerro. El tiempo en la montaña, es diferente al de los humanos, es ambivalente, las horas en el plano sobrenatural del cerro pueden durar un minuto, mientras que en el terrestre ha pasado un año, esto ocurre en los espacios de encanto, representados por cuevas y barrancas, mismas que son las entradas directas a donde se guardan todos los mantenimientos y riquezas de los dueños, son la entrada al corazón del cerro, llamado desde épocas prehispánicas como *el Tlalocan*, lugar donde abunda el agua y la comida. El *Tlalocan* es el gran centro donde los dioses resguardan toda el agua, “la morada de los dioses patronos de los pueblos en el interior del monte parece conferirles un carácter acuático y serpentino” (Austin y Lujan, 2009, p.77).

Actualmente, puedo decir que Matlalcueye es percibida como una entidad que mora en la montaña reguladora y precursora del agua, es la entidad diosa que vive en este gran cerro, dueña de todo, del agua, los animales, el tiempo, las flores. Tal como señalan los habitantes de los pueblos “si Matlalcueye está enojada o una de dos, nos inunda de tanto que va a llover o peor nos manda la seca”. Existe una relación muy compleja entre el recurso hídrico y la montaña, naciendo así múltiples narrativas alrededor de la subregión a través de las que, Matlalcueye tiene el poder de hacer emanar las lluvias, transformarse en serpiente, mandar los *ehecatl*, sus hijas son las víboras de agua y cuando se enoja tienen la capacidad de inundar a los pueblos.

Tras lo anterior, considero que vale la pena traer a texto algunos elementos sociohistóricos que permitan comprender el origen de la relación que actualmente los pueblos sostienen con la montaña, estos serán mi punto de partida para entender la territorialidad simbólica nahua y su ontología relacional en la Malintzi/ Matlalcueye.

Como he mencionado en párrafos anteriores, esta relación significativa entre los pueblos y la montaña proviene desde épocas prehispánicas, donde los grupos nahuas y otomíes que habitaban el territorio ahora conocido como el Valle Puebla-Tlaxcala mantenían una estrecha relación con la montaña, según lo relatan algunos testimonios rescatados de frailes y misioneros. Fray Tomás de Torquema, es de quien más se han encontrado documentos y relatos, ya que a su paso por el Valle atestiguó dicha ritualidad, de la que describe el siguiente testimonio:

Tenían creído también que todos los montes eminentes y sierras altas participaban en esta condición y parte de divinidad, por lo cual fingieron haber un dios menor que Tlaloc y sujeto a él, por cuyo mandato hacía entregar nubes y que se deshiciesen en agua por aquellas provincias que aquel lugar y cierra guardaban. Otra es en la falda de la sierra de Tlaxcalla, que mira la poniente, llamada ahora Santa Anna Chiautempan.

Esta sierra fue en el tiempo de su gentilidad de grandísima veneración, y en ella adoraban a la diosa Chalchihuitlycue, aunque los tlaxcaltecas la llamaron Matlalcueye, que quiere decir vestida o ceñida de un faldellín, o nahuas azules, de color de la flor de matlalín; tiene dos leguas de subida y está cercada la montaña toda de pinos y encinas, hasta más de la mitad; luego descubre el cuello pelado de la montaña, aunque muy herboso; y en lo alto hace a manera de cabeza pelada o peñascosa, y llámase de esta manera porque la montaña que la ciñe y rodea hace vistos azules de lejos a los que la miran, y los más de los años toma nieve, la cual en pocas sierras de esta Nueva España se causa por ser muy templada. Esta sierra redonda bojea más de quince leguas; por esta causa y por armarse en ella todos los aguaceros que riegan a Tlaxcalla y sus comarcas la tuvieron por lugar sagrado, y a Chalchihuitlycue o Matlalcueye por diosa de ella, y por la misma razón tenían aquí los indios grande adoración e idolatría; a la cual venía gente de sus alderredores a pedir agua, cuando alguna vez les faltaba, ofreciendo grandes ofrendas y sacrificios. Llamaron a esta diosa Matlalcueye, que quiere decir encamizada de azul, y así la denominan del color de ella, por esto decían a esta y al dios Tláloc señores del agua; pero en Tetzcuco y México era muy honrado Tláloc; y en Tlaxcalla, Matlalcueye (Torquemada, capítulo XXIII, libro VI, p. 78).

De acuerdo con el relato de Torquemada, Matlalcueye desde estos tiempos era considerada dadora de vida en el Valle, a ella se realizaban ofrendas y sacrificios, entre otras prácticas adoratorias. De igual forma, en esta primera parte del testimonio Torquemada expresa que Matlalcueye resulta una advocación de la diosa mexicana Chalchihuitlicue, quien de acuerdo con los códices y relatos prehispánicos es la entidad del agua, compañera de Tlaloc.

Chalchihuitlicue, diosa del agua y entidad femenina, ha ocupado un lugar de suma importancia dentro del grupo de dioses mexicanos, por lo que no hay que extrañarnos de la existencia de múltiples advocaciones de esta entidad. Desde los registros, esta diosa posee características que la relacionan con el elemento agua, tal como se recupera en los testimonios de Sahagún, quien describe a la diosa bajo las siguientes características:

La pintaban la cara con color amarillo, y la ponían un collar de piedras preciosas de que colgaba una medalla de oro; en la cabeza tenía una corona hecha de papel pintada de azul claro, con unos penachos de plumas verdes y con unas borlas que colgaban hacia el colodrillo, y otras hacia la frente de la misma corona, todo de color azul claro. Tenía sus orejeras labradas de turquesas de obra mosaica; estaba vestida de un huipil y unas naguas pintadas de la misma color azul claro, con unas franjas de que colgaban caracoles mariscos. Tenía en la mano izquierda una rodela con una hoja ancha y redonda que se cría en el agua; la llaman atlacuezona (Fray Bernardino, 1985, p. 7).

De acuerdo con el relato de Sahagún, esta diosa se encuentra adornada de múltiples decoraciones que refieren al tema agua, sobre todo el indicativo color azul, característico de dicha entidad y que posteriormente también veremos en Matlalcueye. Chalchihuitlicue, al igual que muchos otros dioses, también aparece en diferentes códices, en los que se juega con la representación iconográfica de la diosa, mostrando variaciones que no dañan las propiedades hídricas de la entidad.



Imagen 1. Chalchihuitlicue amamantado, Códice Fejér Vary-Mayer, página 29.

Tal como describe Ismael Montero:

En el Códice Fejér Vary-Mayer, por ejemplo, se rescata la imagen de una Chalchihuitlicue madre, amamantando a su criatura ataviada y descansando sobre un oceloicpalli (asiento de piel de jaguar). Presenta un tocado de plumas que incluye al centro el glifo de chalchihuitl, “jade”, elemento indicador de su identidad como Chalchihuitlicue “La de la falda de jade”. Ella es la Señora de las aguas terrestres. Como todas estas diosas, tiene su quechquemítl, aquí de color rojo. Su orejera es azul, propia de la diosa de las aguas terrestres. Frente a la diosa, una planta florida (Montero, 2012, p. 60).

En el mismo sentido, Montero explica la aparición de la entidad en el códice Borgia, de la siguiente manera:

En su variante expuesta en el códice Borgia, podemos ver a Chalchihuitlicue, representada como una entidad, en clara convivencia con el agua “Preside el signo del día ce coatl, “uno serpiente”, el cual era benéfico para aquellas mujeres nacidas en él, toda vez que serían ricas y honradas. La diosa aparece con bellos y suntuosos ropajes, resaltando su quechquemítl, cueítl y manto, trabajados con mosaicos de concha y piel de serpiente ribeteados con pequeñas plumas blancas. El yelmo en forma de serpiente es elegante, a la vez que resalta por la especie de cimera que lleva a manera de abanico. Por detrás se distingue el zoyatemalli adornado con un espejo. Aunque el yelmo seguramente cubría



Imagen 2 . Chalchihuitlicue. Códice Borgia, p. 65

toda la cabeza, el tlacuilo lo recorre para dejarnos ver parte de la diadema de círculos blancos, factiblemente de concha, y el peinado, que consta de un pequeño fleco y dos mechones erguidos sobre la frente. Su nariguera es de mosaico de turquesa en forma de serpiente bicéfala y las orejeras redondas también son del mismo material. De estas penden un trapecio rojo con filo de plumas blancas y una importante piedra preciosa. La pintura facial consta de

dos rayas anchas y angostas en el mentón y el cuerpo está pintado de amarillo” (Montero, 2012, p. 61).

Una de las representaciones, quizá más clara de la relación entre Chalchihuitlicue y el elemento agua, es la expuesta en el código Borbónico. La lámina en la que se encuentra la pictografía de la diosa se ve impregnada de fuertes indicativos que refieren al agua, incluso con una mayor claridad que en la representación de Chalchihuitlicue en el código Borbónico y Mayer

En esta representación podemos ver a una diosa con rasgos ligeramente más humanizados. En su totalidad la diosa está cubierta por agua, su atavió es azul y por debajo de ella corre lo que se presume es un gran caudal de agua, adornado por caracoles como los que suscribe en su relato Sahagún. La diosa desde esta representación posee diferentes iconos que develan su poder. En un principio podemos verla con bastones de mando, dos vírgulas, una serie de elementos a su alrededor y a ella con un gran tocado color azul.



Imagen 3 . Chalchihuitlicue. Código Borbónico, página 5.

Chalchihuitlicue como una entidad principal aparece en múltiples códigos, representada con una serie de cualidades y propiedades. En esta investigación no daré una revisión histórica por todas y cada una de estas representaciones, ya que considero, una documentación de ese corte merece un texto aparte. Sin embargo, lo que me interesa resaltar es la relación que existe entre Matlalcueye como una advocación de Chalchihuitlicue, adorada en el Valle Puebla- Tlaxcala. Veamos el siguiente cuadro en el que expongo algunos elementos que comparten Matlalcueye y Chalchihuitlicue.



Figura 4. Similitudes entre las entidades.
Elaboración propia

En Matlalcueye estos atributos persisten para los pueblos que habitan en el territorio, quienes ven en ella la representación de una entidad dadora de vida y del agua, es una mujer-serpiente, dueña del maíz. En relación con lo anterior, uno de los documentos históricos en los que se expresa de manera más cercana la representación actual que los pueblos de la montaña exponen de Matlalcueye, posiblemente es en el antiguo mapa de Cuatzingo, datado aproximadamente en el siglo XVII, en el que se puede ver reflejada una imagen de Matlalcueye hecha mujer, sentada bordando y junto a ella un gran río que sale de su pecho.



Imagen 4. Mapa de Cuatzingo, escena 2.

En esta otra página de los mapas de Cuatzingo, podemos ver el gran símbolo que representa la serpiente dentro del territorio. En esta lámina, se observa una gran serpiente que cubre al cerro y ocupa un lugar de defensa frente al grupo de conquistadores.



Imagen 5. Mapa de Cuatzingo. Escena 7

A partir de lo revisado, puedo decir que la representación de Matlalcueye se construye de una conjunción de elementos evocados desde épocas prehispánicas con elementos contemporáneos, no se pierde ese vínculo ni esa línea de representación construida desde el origen del culto a Matlalcueye.

Tal como podemos ver en la siguiente pictografía contemporánea realizada en uno de los pueblos de la montaña, donde Matlalcueye actualmente es representada como una mujer, en la que se combinan elementos propios de la pictórica prehispánica como los colores, la relación con la naturaleza, las flores, la vírgula, dando como resultado una compleja relación de los elementos que reflejan su origen sociohistórico.



Imagen 6. Matlacueye. Representación de grupo Tleyolohtli en San Pedro Tlalcuapan, 26 de julio del 2021.

2.1.1 La Matlalcueye, centro de vida: Rituales y ofrendas

Tal como señalé en un principio, los cerros/ montañas han tenido una fuerte significación por ser considerados desde tiempos prehispánicos como depósitos de agua y por ende de vida. Los cerros son los espacios de conexión entre el cielo y la tierra, las moradas de las entidades de agua, citando a Ismael Montero “los símbolos de las montañas generan acción y de las más dominantes, tienden a convertirse en focos de interacción, los grupos humanos se movilizan en torno a ellos, las montañas como símbolos llevan a los hombres a sus laderas y

caminos, se convierten en imágenes públicas utilizadas para orientar el espíritu de la comunidad” (2012, p. 111)

Las montañas representan geografías sagradas en las que se llevan a cabo múltiples prácticas relacionadas sobre todo con la petición del agua. La montaña de Matlalcueye, ha sido vista desde siempre como un territorio en el que convergen múltiples elementos y espacios de significación. De acuerdo con Montero (2012), el culto a Matlalcueye se originó aproximadamente en el preclásico, en la zona reconocida como el Tlalocan y la cima del Xeatonalli. Como testimonio de lo anterior, se han encontrado diferentes vestigios que dan cuenta de los rituales petitorios hechos a Matlalcueye, estas ofrendas eran nombradas como las *tlamonalli*, y eran realizadas con mayor intensidad en el mes del *Atlcahualo* durante el *Tepeilhuitl* que es “la celebración de los montes”.

Johanna Broda (2001) advierte de estas celebraciones desde sus estudios realizados en el monte Tlaloc, la autora señala que durante la celebración de *Atlcahualo* eran sacrificados niños como símbolo del maíz, estos eran ofrecidos a los dioses del agua pactando así el *nextlahualli* que significa: “la deuda pagada”.

En relación con lo anterior, Ismael Montero recuperó un testimonio sumamente importante de Fray Francisco de las Navas, respecto a las ofrendas en la montaña. De acuerdo con Montero (2012), Fray Francisco señala que durante las fiestas de *Quecholli* en Tlaxcala, se guardaba culto a cuatro diosas: Xochiquétzal, Xochitecatl, Cihuacóatl y Matlalcueye, a quienes eran inmoladas niñas jóvenes durante estas celebraciones, de manera muy parecida a lo que relata Broda con el Nextlahualli. Sin embargo, no se guarda algún otro registro en el que se den más detalles de esta práctica ofertoria.

Montero (2012) da cuenta de un registro arqueológico de los ofertorios con sangre llamados *neuitzmanaliztli*, como autosacrificios realizados en honor a Matlalcueye, en los que, los hombres ofrecían su sangre a través de cortes hechos en el cuerpo con obsidiana y puntas de maguey. Esta sangre era depositada en los *xicalli*, pequeñas perforaciones en las rocas.



Imagen 7. *Xicalli*, Fuente Montero, I. 2012, p. 92.

Ante estos ofrecimientos realizados para Matlalcueye, el mismo Motolinía describe la intención de los frailes y misioneros de acabar con el culto:

Para destruir y quitar esta idolatría y abominaciones de sacrificios que en esta tierra se hacían, el buen siervo de Dios fray Martín de Valencia subió allá arriba a lo alto y quemó todos los ídolos y levantó y puso la señal de la cruz, e hizo una ermita a la cual llamó San Bartolomé, y puso en ella a quien la guardase y para que nadie allí más invocase al demonio trabajó mucho dando a entender a los indios cómo solo Dios verdadero es el que da el agua y que a él se tiene de pedir (Motolinía, 2012, p. 247).

Sin embargo, la montaña actualmente es un territorio no conquistado, en ella se expresa el desarrollo de un sincretismo socioreligioso, expresado en las actuales prácticas petitorias de agua que realizan en los pueblos indígenas, mismas que cobran lugar en fechas importantes como el tres de mayo o el Día de San Juan (23 de junio), manteniendo una reproducción compleja que conjunta la religión católica con las prácticas prehispánicas. Estas celebraciones son llevadas a cabo por gran parte de los pueblos de la montaña, mismos que suben a las capillas, ameyales, cuevas y jagueyes a ofrecer misas rogativas, al igual que le llevan a la Matlalcueye diferentes bienes materiales como pulque, atole, flores, ceras, mole, arroz, entre otros, con la finalidad de rogar por un año fértil y próspero en lluvia y maíz.

Hasta este punto del texto he dado cuenta de la compleja relación existente en el territorio, en el que se llevan prácticas que remiten al origen de Matlalcueye como advocación de Chalchitlicue, y nos permiten comprender sociohistóricamente la construcción de la territorialidad nahua y la ontología relacional que los pueblos mantienen con la montaña.



Fotografía 1 “Petición de lluvia”

Cada tres de mayo son ofrecidos a la montaña alimentos, pulque, flores e incienso, con la finalidad de pedirle que el año sea bueno en lluvia. Estas ofrendas son depositadas en cuerpos de agua como veneros, jagueyes, pozas, además de cuevas. En la fotografía podemos ver una ofrenda realizada en un jaguey por el grupo de defensa al territorio Tleyolohtli de San Miguel Canoa, Puebla.

Fuente: Zúñiga, F. (2021)

2.2 Matlalcueye una mujer viva

En el apartado anterior, me dediqué a revisar algunos elementos sociohistóricos que me permitieron comprender el actual vínculo que los pueblos de la montaña establecen con el territorio. Tras lo anterior, destaco la importancia de los cerros/montañas como espacios con cualidades que permiten la relación entre lo humano y lo extraordinario, entre lo anécumeno y el ecúmeno tal como señala López Austin (2009). Estas elevaciones deben ser comprendidas como “complejos cerros” por el conjunto de elementos que en estos se condensan y que me permiten hablar de espacios polisémicos, en los que moran los dueños y dueñas del territorio junto con sus ayudantes. Los cerros son los espacios de los mantenimientos en los que conviven la muerte y la vida, con su propio tiempo y ritmos, con sus espacios sacros y pesados.

Tras ello, este apartado tiene el objetivo de revisar y explicar la construcción mitológica y ontológica construida en torno a Matlalcueye, la dueña de la montaña que lleva su mismo nombre, para ello a lo largo del texto presento diferentes narrativas que he recogido en el territorio y que contribuyen a la construcción de la territorialidad simbólica de la subregión Malintzi/ Matlalcueye.

Un buen inicio para abordar esta reflexión es preguntarse ¿Quién es actualmente Matlalcueye para los pueblos de la montaña? La respuesta es sumamente compleja y significativa por los elementos tan profundos que condensa, mismos que durante mucho tiempo los habitantes de la montaña han tratado de manifestar, principalmente ante aquellos grupos externos que no forman parte de estos pueblos y que difícilmente han podido comprender la simbolización y significados que los habitantes del territorio imprimen a este.

La montaña, de manera muy diferente a cómo la perciben los agentes que viven por fuera, para los pueblos que dependen de ella material y simbólicamente, es la casa de Matlalcueye; una entidad femenina que todo lo prevé; dueña del territorio; posee emociones y cualidades; es un ser sentipensante con atributos; con necesidades físicas que deben ser atendidas como comer, dormir, ir al baño, enamorarse, entre muchos otros elementos que la caracterizan. Para estos pueblos nahuas, Matlalcueye es la madre, porque ella brinda los recursos necesarios para comer todo el año, se manifiesta de muchas formas, quienes con ella conviven saben sus necesidades y como solucionarlas, por qué a partir de la experiencia han aprendido a conocer su territorio y lo que en él habita, todo tiene una explicación y una función dentro del mismo.

Regresando nuevamente a la pregunta de los primeros párrafos, afirmo que existe una representación en la que convergen los habitantes de esta extensa subregión y consiste en ver a la Matlalcueye como mujer, montaña y serpiente. Tras lo anterior, y de acuerdo con los registros establecidos, sostengo que Matlalcueye obedece a una entidad de agua; femenina

y dual; vive en la montaña; tiene la capacidad de transfigurarse en serpiente y regular todos los elementos, además de otros atributos que expongo en el siguiente esquema:

Entidad femenina del agua		Serpiente	Montaña
Mujer mayor • Sabia • Fuerte • Seria • Cabello blanco y trenzado • Complexión grande (porque ha tenido hijos) • Usa vestidos blancos Mujer joven • Belleza • Agilidad • Vanidosa • Cabello negro trenzado • Alegre • Su vestimenta es de flores • Caprichosa		Se transfigura en una serpiente sumamente grande, algunos aseguran que es parecida a una anaconda, y su cascabel se escucha en todo el cerro. Se convierte en serpiente para asustar a las personas que hacen daño a su bosque. Sus hijas también son serpientes llamadas las <i>mixcoatl</i>. Ella vive en una cueva que se encuentra en el arenal, donde habita con sus hijas serpientes. Cuando pasea por el cerro lo hace convertida en serpiente, su rastro se queda gravado entre el ocoxal tirado en el piso.	Como montaña se dice que ha sostenido relaciones amorosas con diferentes cerros de la región como el Tenzo, el Popocatepetl, el Pico de Orizaba y el Pinal. En su representación como mujer – montaña se dice que las barrancas son las piernas abiertas de Matlalcueye. La forma de la montaña es la de una mujer (Matlalcueye). Desde el ángulo de algunos pueblos se comenta que es una mujer sentada con sus faltas extendidas; Otros dicen que es una mujer acostada. Por su parte, en el lado de Tlaxcala afirman que en la punta de la montaña se forma la cara de una mujer. Su cráter (el Tlalocan), sus cuevas y barrancas son la entrada a otro mundo donde tiene guardados todos los dones. En las entrañas de la montaña se encuentra toda el agua que es distribuida a los pueblos, además de todos los frutos, flores y semillas.
Compasiva	Castigadora		
Dadora de todos los dones y recursos: comida, agua, maíz, viento, luz. Habla con entidades (cerros, diablo, Dios, santos) y negocia para que no hagan daño a sus pueblos. Cura a los animales y plantas heridos	Cuando se enoja envía fuertes vientos y aguas torrenciales que dañan a los hombres. Le gusta probar la bondad de sus hijos a través de pruebas que ella misma pone. Su mayor amenaza es inundar el Valle.		

Tabla 1. Matlacueye y sus atributos. Elaboración propia

Los elementos aquí expuestos, son algunas propiedades que acompañan a la representación de Matlalcueye vista fundamentalmente como una entidad femenina; una mujer montaña y una entidad serpiente. Estas representaciones fundamentalmente se reproducen en la subregión y representan el núcleo duro de la territorialidad simbólica nahua en torno a la montaña.

De acuerdo con estos datos recogidos a lo largo de diferentes acercamientos etnográficos en el territorio, Matlalcueye, por algunos es representada como una mujer joven, por otros resulta ser mucho mayor e incluso una anciana. Los que aseguran que es una joven, comentan que anda caminando en el bosque vigilando que haya armonía, le gusta hacerles bromas a los campesinos que suben solos, es muy buena, pero al mismo tiempo caprichosa y enamoradiza, hay ocasiones en que suele ser sumamente temperamental por eso el clima es muy cambiante.

Por su parte, los habitantes que la representan como una entidad adulta, comentan que es una mujer sabia, su complexión es diferente a la de una joven porque “sus caderas se ensancharon por tener a muchos hijos”, su cabello es blanco al igual que su vestido, algunas veces comentan que es negro con rojo y flores en su falda. Le gusta caminar y cuando ve gente haciéndole daño a su bosque se convierte en serpiente para asustarlo, es muy seria, le gusta que la respeten, pero también es compasiva, le duele cuando sus hijos no tienen que comer.

Desde lo anterior, la representación de Matlalcueye como joven o mujer mayor resultan rasgos complementarios, ambas representaciones comparten atributos que se reproducen dentro de la subregión. Matlalcueye, es sin duda una entidad dual, ya que es una mujer muy buena y compasiva, pero también es castigadora y caprichosa, quiere que su bosque esté en buenas condiciones al igual que sus hijos, sus estados de ánimo son sumamente notorios y cambiantes, cuando está de buenas, el clima es bueno y “deja hacer cosas, hasta manda la lluvia, justo la cantidad que se necesita para la tierra, ni más ni menos”, pero cuando alguien la hace enojar “no, cuando está enojada nos manda la lluvia fea, la lluvia mala” o “nos manda la helada negra, la que quema la milpita, es agua convertida en hielo la que nos manda y ¡hace un frío!, pero que hasta duele, no quiere ni salir uno, hasta ella misma tiene que andar con su reboso por eso luego se ve que está blanca hasta la cima”

Matlalcueye también tiene la capacidad de salir y entrar del plano físico de los humanos y reunirse con otras entidades, en algunos pueblos se dice que en ocasiones se reúne con los santos para pedirles que ya no maltraten a sus hijos, otras veces son los santos quienes le piden por favor les mande el agua a los pueblos o no los vaya a inundar cuando ven que ya está lloviendo mucho. Algunos comentan que otras veces se reúne con Dios, “esto ya es en ocasiones muy importantes, cuando de pronto ve que ya las cosas están muy mal, le pide a Dios que sea misericordioso con nosotros”.

En unos pueblos dicen que su entrada y salida de este plano terrenal es el Tlalocan (conocido como el cráter de la montaña), por eso no tiene árboles, esto se cuenta mayormente en el Estado de Tlaxcala. Por su parte, en los pueblos ubicados en el Estado de Puebla, se dice que la entrada y salida de Matlalcueye son las cuevas y las barrancas, estas son las puertas especiales por donde entra y sale, nadie sabe dónde están solo ella. Así como estos, existen múltiples relatos que dan cuenta de la presencia de Matlalcueye en el territorio como una mujer dueña de la subregión con poderes y propiedades que permiten comprender y explicar la realidad de los pueblos que en ella habitan.

2.2.1 Matlalcueye los cuatro ejes mitológicos de la representación

De acuerdo con Claude Lévi-Strauss (1972), los mitos se caracterizan por ser un sistema temporal que por sus propiedades logra combinar el pasado con el presente, formando de esa manera una estructura permanente de explicación y lógica de las cosas, situaciones y prácticas, los mitos permiten interpretar la estructura social actual de los grupos. El mito pertenece al lenguaje y se desdobra en el habla a través de una serie de significantes que dan sentido y lugar a unidades constitutivas, cuya función no son las relaciones aisladas, sino “hacer relaciones” a través de la construcción de relatos y narrativas complejas que den cuenta del “origen” de los elementos, conjuntando la historia con el tiempo actual.

Puedo decir que existen diferentes narrativas complejas que albergan rasgos compartidos por los pueblos de la montaña, y dan respuesta al origen de muchos elementos que habitan en el territorio. Tras lo anterior, propongo partir de la comprensión de cuatro

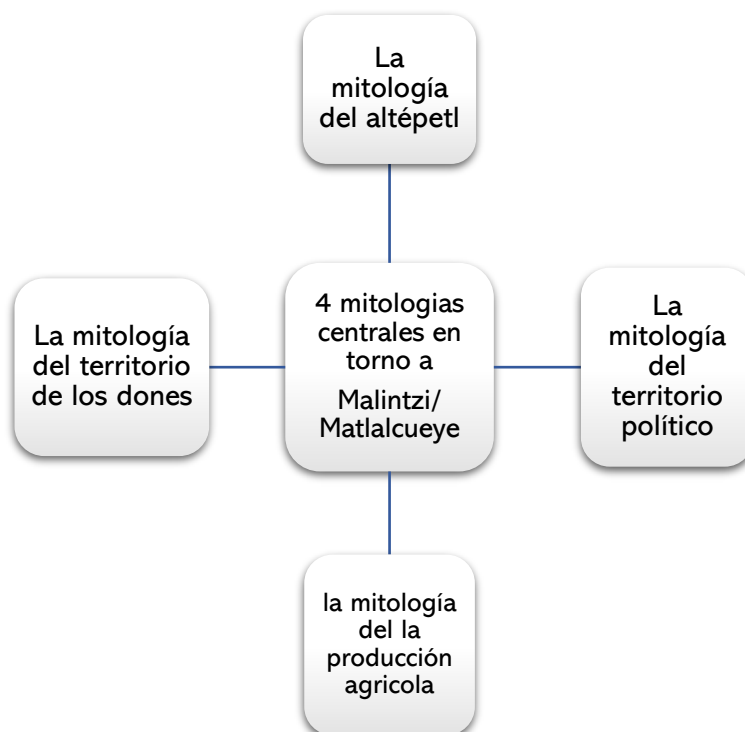


Figura 5. Sistema mitológico . Elaboración propia

sociomitologías subregionales centrales en torno a Matlalcueye, mismas que estructuran la territorialidad simbólica nahua en la montaña.

Este sistema de mitologías subregionales en torno a la Malintzi/ Matlalcueye, se conforma de un conjunto de narrativas reproducidas en el territorio con sus respectivas variaciones y semejanzas. A continuación, explicaré algunas narrativas que componen este sistema de mitologías centrales del territorio Matlalcueye y que estructuran la territorialidad simbólica nahua.

2.2.1.1 La sociomitología del Altépetl. El núcleo de esta primera mitología que estructura a la subregión, reposa en la construcción de un gran sistema de parentesco llamado altépetl, en el que convive lo material con lo simbólico. Tal como Austin señala “el Monte se establecía por medio del concepto de altépetl (“agua-cerro”), que se refiere a la eminencia divinizada como contenedora de agua, pero también se aplicaba a los asentamientos humanos” (Austin, 2009, p. 135). En relación con lo anterior, un testimonio explica:

El universo desde el pensamiento nahua siempre se ha caracterizado por tener el *nahui ollin* que significa: el equilibrio, el movimiento, hemos alterado el equilibrio de la vida de la montaña, de ese tepetl, nosotros como pueblo somos altépetl que significa pueblos de la montaña (Sánchez, A. comunicación personal, 15 de mayo del 2021).

El *altépetl* es una estructura mucho más compleja que la definición clásica y occidentalizada del concepto de familia, a través de esta noción podemos ver una serie de elementos que actúan de manera relacional, se sobre pasa esta diferencia racionalizada que separa al hombre de la naturaleza, los elementos se ven articulados y ocupan un rol dentro de este modelo familiar ampliado compuesto por:

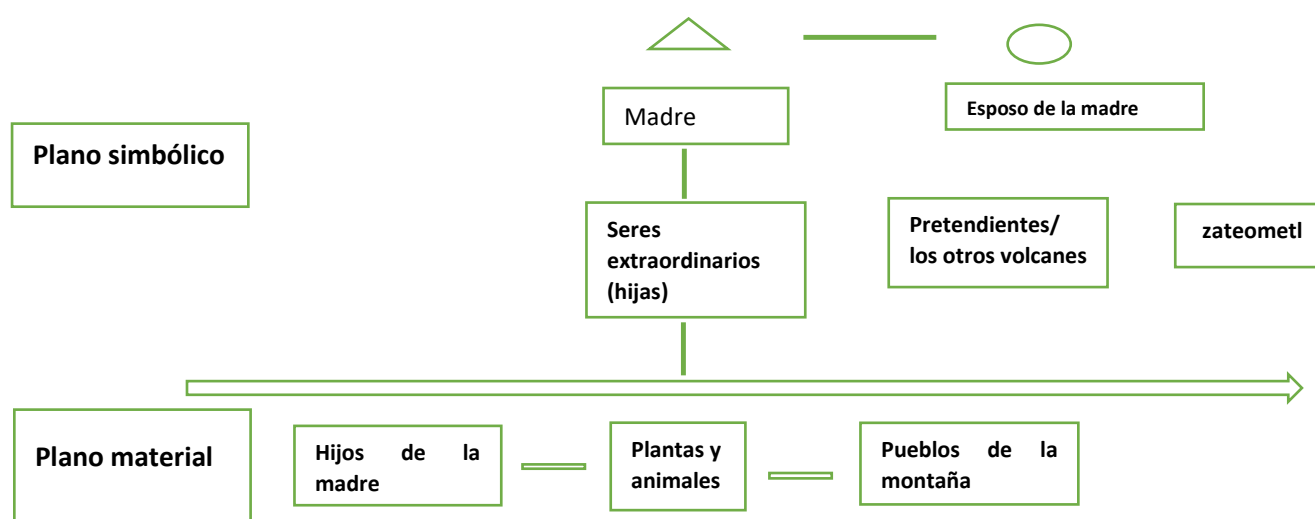


Figura 6. El altépetl . Elaboración propia

De acuerdo con este esquema parental, el altépetl se compone de una madre por su puesto lugar que ocupa la Matlalcueye. Este altépetl, ha sido dividido en dos planos: el simbólico y el físico. En el primero se desarrollan los seres extraordinarios, es decir; su esposo e hijas con cualidades y formas supra sensibles. En el otro plano del altépetl se encuentra la dimensión física, en el que residen los elementos materiales como las personas que habitan en los pueblos, además de la vegetación y la fauna que convive en el territorio. Veamos a través del siguiente relato cómo se construye el altépetl:

Cuando estamos conscientes de todo aquello que nos conforma es cuando ya no nos avergonzamos de quienes somos, como decían nuestros abuelos *nomixtitile* que en español significa todos somos hermanos. Desde nuestra cosmovisión la montaña es nuestra madre, es parte de la familia, todos los pueblos que nos encontramos a las faldas, la malinche somos gente de agua y tierra, por eso somos sus hijos, hablar de los pueblos que habitan en las faldas de la montaña es como hablar del *ixoxitepetl* que significa *la familia de la montaña*, una unión entre personas, así como con la naturaleza, la montaña es madre de nuestra vida, de nuestro entorno, no es tan sencillo pensar vivir sin ella, porque de ahí proviene todo, el maíz, frijol (Sánchez, A. comunicación personal, 15 de mayo del 2021).

“la familia de la montaña”; “somos los pueblos de la montaña” o “la Matlalcueye es nuestra madre” son expresiones que reflejan la construcción del altépetl y su origen, tal como lo relata el siguiente mito:

Nosotros somos de maíz, mis abuelos nos decían que de ahí venimos, por eso hay que cuidarlo mucho al maíz porque al igual que nosotros tiene corazón, no se nos debe caer porque si está tirado y tú lo pisas te maldices. Antes, los abuelitos nos decían que cada pueblo se formó porque la Malintzi iba dejando su maicito en la tierra, lo iba sembrando por montoncitos y cada uno esos montoncitos es un pueblo, ves que aquí luego hay pueblos que tienen la piel más morena, otros son más güeros, los de Canoa por ejemplo; ahí hay mucho güero, pues decía mi abuelita que es porque el maíz no era el mismo, haz de cuenta que Malintzi, por un lado, sembró maíz negrito, por otros lados se le acababa ese maíz y sembraba amarillo, en otros sembró pinto, pero así fue de montoncito en montoncito sembrándonos (Aquino, F. comunicación personal, 23 de septiembre del 2021).

A través de este mito, se explica cómo Matlalcueye siendo una entidad superior creó a los pueblos, al igual que de manera relacional se explica el papel del maíz dentro de la creación de estos, permitiéndome ver el lugar que ocupan determinados elementos dentro de la conformación del gran altépetl.

Como mencioné al principio, el altépetl se encuentra dividido en dos planos: el físico y el simbólico. En este último es donde se encuentran los miembros extraordinarios que también forman parte de la estructura familiar del altépetl, estos mantienen un vínculo estrecho con Matlalcueye ya que son sus entidades auxiliares, caso de las mujeres que con ella habitan.

Dentro de algunos pueblos se cuenta que estas son mujeres muy jóvenes y bellas, a las que les gusta estar a las orillas de los ameyales jugando, pero son muy tímidas a veces solo se escuchan como se ríen y murmuran, estas son las ayudantes del Matlalcueye. Tal como relata el siguiente testimonio:

Sí, sus muchachas son unas niñitas muy jóvenes, cuentan que antes las veían después de que había tormenta. Un señor de aquí que ya se murió las vio, dice que subió a traer su leña, pero pues llovió muy feo, de pronto lo rodeo la nube y no lo dejó ver nada, y cuando la nube te agarra en la montaña es muy peligroso, es mejor que te quedes donde estás porque te puedes perder, bueno pues este señor buscó el refugio, pero resulta que en vez de bajar estaba subiendo, quien sabe dónde llegó, pero se atajó de la lluvia en árboles hasta que se calmó todo, siguió caminando, pero como que no reconocía donde andaba, de pronto vio un sol ¡pero esplendoroso!, ni parecía que había llovido. Cuando llegó a un nacimiento de agua escuchó unas muchachas jugando y las vio ahí a la orilla del agua, pero cuando ellas lo vieron se asustaron y se echaron a correr. Dice que son las hijas de la Malinche porque les gusta mucho el agua (Pérez. N. comunicación personal, 31 de agosto del 2021).

En otros lugares de la montaña y de manera muy similar al relato anterior, se cuenta que las hijas de la Matlalcueye son entidades muy bellas, pero les gusta jugar con los hombres, los atraen con la vista y hacen que las sigan o luego cuando están cuidando a sus animales les esconden sus cosas o los pierden con sus silbidos.

Las hijas de Matlalcueye, al igual que ella, son entidades que transmutan en serpientes dependiendo de la situación en la que se encuentren. En algunas partes de la región de Tlaxcala comentan que Matlalcueye a veces baja con sus hijas después de que hay una lluvia muy fuerte, saben que es ella porque es una serpiente sumamente grande y va acompañada de sus hijas serpientes, estas se distinguen porque son mucho más pequeñas y delgadas que ella, “luego, luego se sabe quién es la mamá y quienes son las hijas”

En Tepatlaxco de Hidalgo, por ejemplo; comentan que hasta arriba de la montaña hay una cueva muy grande, inmediatamente se sabe que estás cerca debido a que se escuchan muchos cascabeles, y se puede ver en el arenal como las víboras van dejando su rastro. Ahí está Matlalcueye y sus hijas, algunos comentan que, de manera muy parecida al relato anterior, es muy fácil saber quiénes son las hijas y quien es la diosa, ya que el rastro de Matlalcueye es muy grueso y su cascabel cuando suena hace un eco muy estruendoso.

Siguiendo con esta representación de las hijas de Matlalcueye como serpientes, en la población se cuenta que:

Hace muchos años vivía un brujo que podía hablar con Malintzi, un día el brujo le dijo su amigo que la Malintzi tenía cuatro hijas preciosas, muy bonitas, que lo iba a ayudar a conquistar a una. Así le hicieron, ya iba subiendo la montaña y que el brujo le dice: “mira, yo voy a entretener a la Malintzi, me voy a poner a platicar con ella, mientras, tú aprovechas y conquistas a la muchacha que te guste”, bueno pues así le hicieron, ya cuando llegaron a la casa, el hombre quedó bien enamorado de una de sus hijas y le propuso que se fuera con él

en ese mismo instante, ella aceptó, pero antes le dijo: “me voy a ir contigo, pero tienes que cargarme hasta abajo, y no vayas a voltear”, y así le hicieron, ya iban bajando, pero iba muy pesada, dicen que pasando el ameyal él ya no aguanto a la muchacha y se cayó, la mujer salió volando, pero ¿Cuál?, ¡ya era una viborota! Bien gorda, y que le dice al muchacho “ya ves no me aguantaste, así no me voy a ir contigo”. Él le pidió otra oportunidad, pero ella ya no quiso, así como estaba hecha serpiente, se regresó al cerro (Aquino, F. comunicación personal, 23 de Agosto del 2021).

En San Miguel Canoa, y siguiendo con esta representación, las hijas de Matlalcueye son mujeres muy lindas y juguetonas, estas son llamadas *las Mixcóatl* que significa serpientes de agua y andan jugando en el cielo, cuando llueve hay que tener cuidado porque se caen y forman las barrancas. Tal como explica el siguiente entrevistado:

Sí, sus hijas son las Mixcóatl, con esas hay que tener cuidado porque llegan a lastimar, no son malas, lo que pasa es que son bien juguetonas y cuando llueve les gusta salir a jugar, y luego provocan el aire feo de que andan volando o se caen y se forman las barrancas (Sánchez, A. comunicación personal, 15 de mayo del 2021).

Estas también han sido vistas en el pueblo vecino de Tepatlaxco de Hidalgo, ahí únicamente las conocen como “las víboras de agua”, cuando las ven hay que tener cuidado porque cuando tocan el piso pueden ser muy desastrosas, desde el cielo toman forma de serpientes de agua y viento, muy parecidas a la forma de un tornado.

Como parte de esta gran estructura del altépetl en el plano simbólico, Matlalcueye también tiene esposo. Las narrativas en torno al esposo de Matlalcueye, de igual forma, son múltiples y responden en gran sentido a la geografía que acompaña a la montaña. Por ejemplo, del lado de Puebla existen múltiples historias en las que se cuenta que el cerro conocido como Xialtonalli, Chuchito o Antonio es el esposo de la Matlalcueye, es importante mencionar que este es un cerro de gran tamaño que se encuentra junto a la montaña. Un entrevistado relata el siguiente testimonio:

Don Toño era pretendiente de la Matlalcueye, la pretendía mucho, pero ella no quería porque dice que lo veía muy sucio y todo andrajoso, pero él se encapricho con ella. Y pues lo que tiene Don Toño es que es muy ágil con la mente, o sea es muy astuto. Un día, él se convirtió en pajarito, un pajarito muy bonito, diario se iba a la ventana de Matlalcueye para que lo viera, ella empezó a codiciar al pajarito hasta que un día lo atrapó y lo metió a su cuarto, cuál vino siendo la sorpresa de Matlalcueye que al otro día que despertó ya no era el pajarito, sino el Toño. Ella sintió mucha vergüenza cuando vio al Toño ya convertido en hombre, ¿Qué iba a decirle la gente? ¡No, pues ya no tuvo de otra más que casarse con él! (Álvarez, A. comunicación personal, 13 de octubre del 2021).

Otros comentan que el pretendiente de Matlalcueye, siempre ha sido el cerro del Pinal, quien un día hasta le hizo un baño de temazcal para que ella se bañara, sin embargo, ella lo engañó con el Xialtonalli. Cuentan que un día le dijo al Pinal: “bueno, me voy a ir contigo, pero me tienes que llevar cargando hasta tu casa” el Pinal aceptó, pero por ser un cerro muy pequeño

no la aguanto, en eso llegó el Xialtonalli, él como es un cerro muy alto si la aguanto y se la llevó a donde actualmente se encuentra la montaña. De haber podido cargar el Pinal a Matlalcueye, esta habría quedado del otro lado de la carretera federal, comentan los consultados.

En otros espacios de la subregión, existen variantes que explican la relación “amorosa” de Matlalcueye. Por ejemplo; en algunas zonas del Estado de Tlaxcala, Don Toño no figura (tiene que ver el hecho de que este cerro se encuentre en la demarcación de Puebla) algunas de las versiones explican que el esposo de Matlalcueye es el cerro llamado la Cautlapanga, como señala el siguiente relato:

Cuentan que en esa época Matlalcueye fue a una fiesta y conoció a un hombre que era guapo, le decían el Tentzo ¡ah pues era el que ahora es el cerro del Tentzo! Que hasta aquí vino a dar por la Matlalcueye. Bueno, pues aquí ella tuvo la culpa porque ya le había dicho que sí al Tentzo, pero un día conoció al Zitlaltepec, el ahora pico de Orizaba, y pues le pareció mucho más guapo y ya se quería ir con él, pero la cachó el Tentzo y ¡pues no!, el Tentzo ¿has visto el cerro? Está largo, si está largo, pero chaparrito, nada que ver con el Pico de Orizaba, no pues ¿Cuándo? Se pelearon por la mujer y en esas el Pico que saca su machete, y que le vuela la cabeza al Tentzo, esta salió volando y cayó ahí donde ahora está la Cautlapanga, por eso está esa elevación así (Tzompan M . comunicación personal, 2 de mayo del 2021).

Algunos otros habitantes del territorio han llegado a relacionar sentimentalmente a Matlalcueye con el Popocatepetl. Otros, por su parte, comentan que era la mujer del Pico de Orizaba, pero una noche iban cruzando el Valle Puebla – Tlaxcala y a Matlalcueye le dieron muchas ganas de hacer del baño, ella decidió “sentarse”, Zitlaltepec no se percató y siguió caminando, cuando se dio cuenta de que Matlalcueye no lo seguía, él ya había llegado a otro Estado, y ella se quedó aquí porque ya no supo cómo alcanzarlo.

Dentro del territorio de Matlalcueye, también conviven otras entidades que forman parte del plano cósmico del altépetl, manifestándose de distintas formas, como señalé al principio del texto.

Una de las entidades más características del territorio son *las zateometl*, no dudo que sean un tipo de advocación relacionada a las *Cihuateteotl*, ya que de acuerdo con los relatos expresados por los habitantes de la montaña, específicamente en Tepatlaxco de Hidalgo, estas son espíritus de mujeres que murieron durante el parto. Otros habitantes comentan que son mujeres que fallecieron en el cerro después de haber sido violadas, por lo que su destino ha sido vivir en la montaña, haciendo daño a los hombres.

Las zateometl, o también llamadas “las lloronas” son mujeres que buscan a los hombres porque se alimentan de ellos, andan caminando en el bosque, a las mujeres no les hacen daño pero a los hombres sí, los encantan, seducen y enamoran para llevarlos hasta las barrancas y hacerlos caer, ahogarlos o quitarles la virilidad. Se dice que un hombre no puede

estar mucho tiempo en el bosque porque las zateometl se les pueden aparecer y engañarlos ya que su belleza es mucha, los hombres como hipnotizados las siguen.

A lo largo del trabajo de investigación pude registrar dos narraciones de hombres ya mayores quienes señalan que cuando era jóvenes y trabajaban en la montaña tuvieron una experiencia muy cercana a estas mujeres dentro del bosque. El primero de ellos nos comenta lo siguiente:

En anahuatl se les dice las zateometl, pero en el español son las entidades pesadas. Yo no sé si vi una, pero un día, si me pasó que eran como las dos de la mañana, estábamos cortando un árbol mi papá y yo. Mi papá no sé a dónde se fue, pero me quedé yo solito ahí en el árbol, cuando en esas, vi una mujer, pero toda llena de oro, con sus trenzas envueltas en la cabeza, su falda larga llena de flores, su blusa roja igual llena de flores, pero la señora bien formada, chapeada, sus dientes hasta le brillaban porque eran de puro oro, abría la boca, ¡porque me sonreía! y deslumbraba.

Yo me quedé impactado cuando la vi, en esas llegó mi papá y le dije ¿apoco ya llegan las mujeres hasta esta altura? Y él me dijo ¡pues no!, que donde creía que las mujeres iban a llegar hasta donde estábamos y luego solitas, me dijo, que eso que había visto no era bueno, que me quería llevar (Aquino, G. comunicación personal, 2 de mayo del 2021).

Dentro de la conversación pregunté al hombre si era posible que a quien haya visto se tratara de Matlalcueye a lo que respondió:

No, esa no era Malinche, la reina no se aparece así, ella no da miedo. Esta mujer que yo vi era otra cosa, pero no, la reina no se deja ver tan fácilmente, no somos tan dichosos (Aquino, G. comunicación personal, 2 de mayo del 2021).

La segunda experiencia que pude registrar relata lo siguiente de las zateometl:

No me lo van a creer, quizá no lo hagan, pero fue algo que a mí me paso cuando yo estaba joven. En esa época mi papá y yo nos dedicábamos a la venta del carbón, éramos carboneros y pues nos la pasamos metidos en el cerro, por eso vimos y supimos muchas cosas de encanto. Bueno, esa vez yo me quedé en el ranchito, porque teníamos un ranchito, yo tenía una cama en el piso y me dormía junto a la puerta, estaba joven, mi papá quien sabe dónde se fue esa noche, pero yo me quedé solito durmiendo, ya estaba bien cansado y además ya era noche, yo creo que como las 2:30 de la mañana. Me quité los zapatos, yo tenía mi rifle y lo puse junto a mí por cualquier cosa, me quité mi sombrero y lo puse al revés junto a la puerta, así lo dejé y me acosté. Bueno, pues escuché a muchas mujeres que hablaban, se escuchaban bien cerquita, atrás de la puerta, como si rondarán la casa, y bien clarito escuché que decían: “este está solo hay que llevárnoslo, pero no se puede entrar”, yo sentí que mucho tiempo estuvieron rondando la casa, solo se escuchaba como iban y venían, se reían quedito, yo me moví poquito y por cualquier cosa tenía mi rifle a lado, bueno pues así estuvieron hasta que se cansaron.

Le conté a mi papá y me dijo que me querían llevar las zateometl, esas eran muy malas, pero las había detenido mi sombrero al revés, dicen que las cosas que están al revés las ahuyentan.

Luego dicen que los sombreros son buenos para protegerte de eso porque es la corona de cristo, antes nuestros padres nos decían así; pásame la corona y se referían a los sombreros. Pero bueno, eso me paso a mí, y más cosas porque yo me tenía que ir a quedar a dormir al ranchito en el bosque (Aquino, F. comunicación personal, 2 de mayo del 2021).

Algunas narraciones aseguran que estas mujeres incluso portan un vestido de novia y se encuentran caminando por el bosque:

Otros dicen que ven novias, muchachas bonitas y las siguen, pero se desabarrancan y ahí quedan. Solamente atacan a los hombres, los pierden, les quitan la virilidad, les aprietan “ahí”, muchos señores se han muerto porque las siguen y se caen a las barrancas (Martínez, R. comunicación personal, 23 de septiembre del 2021).

Así como las zateometl existen muchas otras entidades que conviven entre el plano de lo material y lo simbólico, se manifiestan de diferentes maneras según los relatos, son personajes con poderes extraordinarios residentes en este complejo cerro que resguarda a los ayudantes de Matlalcueye como lo es el pillo para los canoenses, los duendes en el arenal, el charro que cuida el dinero de las cuevas encantadas, las tiendas mágicas y barrancas que aparecen el 23 de junio y te dejan encerrado jugando con el tiempo para que creas que has estado una hora, pero en realidad en el plano terrestre ha pasado un año, todas estas son entidades que conviven en el altépetl “En la montaña hay como bueno y malo”.

Tal como refiere Alejandra Gámez, “en estos lugares no solo el espacio es distinto al de los humanos, son encantados, misteriosos, etc. el tiempo también es otro, transcurre de manera diferente, un día puede ser un año y un minuto un día; es decir, es el tiempo de las deidades” (Gámez , 2011, p. 66)

Hasta este punto del texto, he brindado algunos elementos y narrativas que alimentan una de las cuatro sociomitologías centrales que estructuran la territorialidad de la Malintzi/ Matlalcueye. La sociomitología revisada me permite comprender que en el territorio se establece un vínculo relacional y parental, construyéndose de esta manera lo que se define como el altépetl “la familia de la montaña”.

2.2.1.2 La sociomitología del territorio político. Como he mencionado, uno de los elementos centrales de la territorialidad nahua de la subregión Malintzi/ Matlalcueye, es la significación en torno a la montaña a través de la representación de esta como una entidad madre. Sin embargo, esta territorialidad se ha visto impactada a partir de una serie de conflictos, producto de diferentes emergencias ambientales, económicas, socioculturales, políticas, entre otros ámbitos que comprometen el territorio.

Tras lo anterior surge la pregunta ¿Qué efectos ha tenido el conflicto dentro de la representación existente de la montaña? Por paradójico que resulte, puedo decir que las tensiones y conflictos territoriales han alimentado una narrativa sumamente compleja en

torno a la figura de la montaña, construyendo lo que he definido como una mitología política territorial. A causa de los conflictos actuales han emergido una serie de expresiones y relatos en los cuales se muestra como Matlalcueye (la mujer, la madre) se ha transfigurado a un actor político y de derecho que reclama su territorio.

Adelantándome un poco a un tema que exploraré detenidamente en el siguiente capítulo, a causa de los conflictos existentes en la montaña, ha emergido alrededor de ella un tipo de mitología en la que Matlalcueye ha tomado un papel participativo, expresiones como “la montaña nos habla”; “la Matlalcueye está pidiendo nuestra ayuda”; “sus faldas están desgarradas”, son formas de alimentar una narrativa en la que Matlalcueye se manifiesta y se hace partícipe de las tensiones.

En una de las primeras pláticas realizadas en campo con una de las habitantes de la montaña, surgió uno de los temas más delicados en cuanto a conflicto territorial: la tala inmoderada, ante la situación, pregunté a la mujer ¿Qué era lo que más le preocupaba de la tala? En un primer momento, como externa, pensé que su respuesta estaría enfocada a comentar algo sobre las diferentes afectaciones a la salud, despojo territorial, problemas económicos, inseguridad, entre muchos otros que desde mi visión resultan evidentes, sin embargo, su respuesta se centró en explicar que su preocupación más grande era que Matlalcueye estaba sufriendo:

¿Por qué nos metemos a la casa de la Malintzi? Nos está diciendo que no lo hagamos, no nos está mandando lluvia, tenemos seca, está muy enojada, quiere que sintamos su dolor y la ayudemos. Cuando veo como bajan los árboles o hay incendio, me siento desesperada, porque me la imagino que está allá arriba llorando, gritando porque la están maltratando, le están quitando todo y ella nos pide ayuda, pero no la escuchamos (Pérez, P. comunicación personal, 2 de agosto del 2021).

Este testimonio permite ver que no solo estamos frente a las afectaciones físicas que trae el conflicto sino también emosignificativas. Para los pobladores del territorio hay afectaciones mucho más profundas de las que los externos a la montaña suponemos, para los pueblos de la Matlalcueye, no solo se pone en juego los bienes materiales sino también los sentires del territorio:

Nadie más que nosotros que habitamos la Matlalcueye podemos saber qué es lo que requiere, los problemas, el cómo solucionarlos, nosotros que hemos estado desde antes con ella, ¿quiénes más que nosotros? Nuestra montaña ha sufrido, hace un tiempo igual la maltrataron, en la época en que la ciudad de Puebla requería de mucho carbón la dejaron desnuda, porque fueron talando todo hasta arriba, en esa época vino una sequía que pego muy duro, se comían granos de trigo revuelto. Es importante tener en la memoria esas historias, si dejamos que nuestra montaña se destruya vamos a sufrir las consecuencias en el futuro (Arce A. comunicación personal, 7 de octubre del 2021).

Algunos habitantes del territorio comentan que Matlalcueye está sumamente enojada, lo pueden ver en los cambios de clima, “la lluvia que nos está mandando no es de la buena, es

de la que pudre la cosecha”, en otros espacios dicen que, por el contrario, “la seca les está pegando muy duro”, “la Malintzi, está enojada porque ya no se deja ver como antes, está escondida, solo viendo, las Mixcóatl ya no salen a jugar porque tienen miedo”.

Por su parte, para algunos habitantes del territorio en la zona de Tepatlaxco de Hidalgo, existe “el miedo de que nos inunde, porque Matlalcueye tiene ese poder, de inundarnos, mandarnos lluvias malas para que el Valle se inunde.” Dentro de la comunidad comentan que Matlalcueye es capaz de detener a las personas que entran a su territorio sin su permiso y abusan de lo que tiene, por ejemplo, a algunas personas que suben a cazar animales, les hace ver un conejo muy grande y sin piel, quienes movidas por la codicia lo persiguen, pero este solo los lleva a los voladeros y a las barrancas donde se deslavan.

Otros comentan que las personas que construyeron la actual carretera federal Acajete-Amozoc tuvieron muchos problemas con Matlalcueye, debido a que, para llevar a cabo la construcción se tuvo que dañar el bosque, por lo anterior, no dejaba que se concretara la obra:

Sí, pues agarraban tierra y piedra de la montaña y eso le enojaba a ella y al pinal, entonces por aquí construían algo, se iban a descansar y cuando regresaban ya estaba todo destrozado, no los dejaban trabajar, les escondían las cosas, pero era por eso, porque nadie le pidió permiso a la montaña para pasar por su territorio y además estaban saqueando su bosque (Pérez. S. comunicación personal, 1 de octubre del 2021).

En algunos pueblos, se comenta que Malintzi va a bajar como ya lo hizo una ocasión, cuando en la ciudad de Puebla durante los años 70’s estaban acabando con sus árboles y va a castigar a los culpables:

Ya una vez bajo, y nos estamos buscando que otra vez baje enojada. Esa vez dicen que aquí en la plaza (San Miguel Canoa) llegó, se hizo presente una señora mayor, de edad ya grande, venía toda vestida de blanco, con sus trenzas grandes, llena de alhajas, pero de esas que se ven pesadas, con sus collares y aretes. Dicen que impresionaba mucho porque nunca se había visto una mujer así por acá, pero además no hablaba español, puro mexicano.

Dijo que ya dejáramos de talar su bosque, matar a sus animales, que ella no nos había dado permiso y que, si seguíamos, todo eso se iba a inundar, iba a mandar lluvias muy fuertes, y corrientes de agua para que nos quedáramos bajo el agua, ya después de que nos regañó, dicen que solo caminó para arriba y se perdió en el bosque (Salas, F. comunicación personal, 8 de mayo del 2020).

Es interesante mencionar que de este relato se han encontrado algunas otras variantes dentro de la subregión. Como la que explica el siguiente testimonio:

Es lo que dicen, pero esa vez que bajó, según contaban los abuelos, llegó hasta la ciudad de Puebla y les dijo a los encargados que ya no iba a dejar que nadie subiera a llevarse sus árboles, digamos que los amenazó (Salas, F. comunicación personal, 8 de mayo del 2020).

Otra variante del mismo relato, cuenta que Matlalcueye bajó de su casa en la montaña, pero era una mujer que impacto a todos los que la vieron porque su falda estaba muy quemada, se

podían ver los hoyos a través de su vestido, estaba muy sucio y roto. Esta representación obedece al daño ocasionado a las faldas de la montaña, por eso, desde esta narrativa las enaguas estaban sumamente dañadas.

De manera muy parecida, esta narrativa es reproducida por algunos habitantes de los pueblos de Tlaxcala, quienes han expresado que Matlalcueye está enferma “tiene sus faldas desgarradas”, haciendo alusión a la parte de la montaña y del bosque que se encuentra enferma.

De acuerdo con estos relatos y muchos otros que aún faltan por estudiar y conocer, Malintzi es un actor político que se mezcla con las problemáticas que aquejan en el territorio, es un agente de derecho que participa y externa sus malestares. Tras lo anterior, hago énfasis en pensar en la construcción de una sociomitología política surgida del conflicto y como respuesta ante el mismo.

2.2.1.3 La sociomitología del territorio de los dones. La tercer sociomitología central que propongo para comprender la territorialidad nahua es la que defino como la mitología del territorio de los dones, que desde la representación de los pueblos da origen y respuesta a la presencia de los recursos materiales y simbólicos que existen en la montaña y que Matlalcueye comparte con su altépetl.

Una condición que comparten los asentamientos en la subregión Malintzi Matlalcueye es el ver a los recursos como regalos otorgados por la montaña, “ella nos da el agua, el aire, el oxígeno, los hongos para comer, nos da todo”, desde la representación de los indígenas nahuas del territorio, los elementos existen porque Matlalcueye los otorga, ella da lo esencial para la subsistencia de sus pueblos. Tras lo anterior, se han conformado una serie de narrativas que explican el origen de los bienes que otorga Matlalcueye y otros más que refieren a la distribución de estos.

¿Cuál es el origen de estos dones? ¿Dónde los guarda Matlalcueye? Para algunos pueblos se encuentran en las cuevas, para otros están en la casa de Matlalcueye o guardados en las nubes, algunos dicen que están en el centro de la tierra en el Tlalocan.

Según cuentan algunos relatos reproducidos en la subregión, Matlalcueye adentro de la montaña tiene su casa, un lugar muy grande y hermoso, el camino nadie lo sabe, se cuenta que los que han logrado llegar ha sido porque se han perdido o porque Matlalcueye así lo quiso. Tal como se cuenta en este relato:

Allá arriba está la casa de la Malintzi, antes aquí había un señor que subió a cuidar sus animalitos, pero se perdió y buscando el camino escuchó a una mujer pidiendo ayuda, era una niña muy bonita. La muchacha le dijo que si la ayudaba a regresar a su casa, su mamá lo iba a recompensar. Él aceptó y se la cargó en la espalda, pero la muchacha le dijo: “no vayas a voltear por nada del mundo hasta que lleguemos”, el muchacho siguió subiendo, pero cada

vez era más pesada la muchacha, hasta que llegaron a una gran casa con un portón de oro, y un jardín, pero bonito, bonito.

En la puerta estaba Matlalcueye, cuando el hombre bajó a la muchacha ya era una serpiente bien gorda que se fue arrastrando para dentro. La Matlalcueye le agradeció por llevarle a su hija, y en recompensa le dejó entrar a la casa, y pues ahí tenía guardados todos los frutos y semillas de la región, le metió a una como bodega, y ahí estaban todos los tipos de maíz, colorado, negro, pinto, amarillo y hasta el del pozole. Ella le regaló 3 mazorcas, y le dijo: “ten tu premio, cuando llegues a tu casa ponlas en algún rincón y ahí déjalas, ahora que te vayas no veas para atrás”. El hombre se fue, pero muy enojado, porque pues él quería dinero y solo le había dado tres mazorcas y del coraje que tira dos.

Cuando llegó a su casa que pone su morral en la esquina de su cuarto. Bueno, pues cuál vino a ser su sorpresa que cuando despertó la mazorca se había convertido en mucho oro, pues rápido, así como estaba que se va a buscar las otras dos mazorcas, pero donde las había tirado ya nada más había puro carbón (Pérez, N. comunicación personal, 15 de octubre del 2021).

En Tepatlaxco de Hidalgo, por ejemplo, existe una versión muy parecida a esta, pero en lugar de la bodega de semillas, la casa de la Malintzi guarda todo tipo de vegetales y los animales los tiene resguardados en las nubes.

Matlalcueye como dadora de vida y de los recursos, también ha sido relacionada en algunos espacios de la subregión con la virgen de Guadalupe. En Tepatlaxco de Hidalgo, esta misma versión de la casa de la montaña con todos los bienes posibles, es relatada exponiendo otros matices y personajes, tal como señala el siguiente testimonio:

Mi mamá dice que un pastor se encontró una serpiente, pero esta tenía la cabeza de un bebé y le dijo que lo fuera a dejar a donde vivía, él aceptó y llegaron a una casa muy grande, pero era la casa de la virgen de Guadalupe, y fue ella quien le dio las gracias por llevarle a su hijo y le dijo: “sí, este hijo tan huevón, que se cayó en el rayo”, invitó al pastor a entrar, ahí adentro tenía flores, frutas y verduras de los que no te imaginas, ¡hasta brillaban!, le dijo que escogiera lo que quisiera, si quería mazorca calabaza, había de todo y él respondió que no quería nada porque no podía llevarlo, ya que solo llevaba el ayatito donde había metido a la serpiente.

Le dijo la virgen que no se preocupara, que cortara una rosa amarilla, “llévala a tu casa y cuando llegues hazle una cajita de madera a la rosa y ponle una cera en su mesa, déjala y mañana te vas a llevar la sorpresa” El pastor así lo hizo y que cuando despertó, la rosa ya se había convertido en mucho dinero (Sánchez, M. comunicación personal, 23 de agosto del 2020).

Tal como refieren en este municipio, la virgen y Matlalcueye guardan una íntima relación, la montaña “son las manitas de la virgen” por eso es por lo que da tantos bienes a sus hijos.

En relación con la narrativa anterior, Ismael Montero (2012) en uno de sus estudios realizados en la Matlalcueye comenta que, para algunos pueblos ubicados en la zona de Tlaxcala, existe una compleja relación entre Matlalcueye y algunos cultos marianos, como es la Virgen de la Defensa y la Virgen del Monte, ambas de acuerdo a Montero, relacionadas

con Matlalcueye por su poder para hacer llegar el agua por lo que algunas personas suben a dejarles flores y regalos a sus capillas ubicadas en la montaña.

Son muchos los dones que la Matlalcueye les otorga, tal como señalan los habitantes del territorio. A través de la construcción de esta sociomitología compartida, los habitantes dan sentido y explicación a los recursos y bienes que en el espacio se aprovechan, los cuales desde la perspectiva compleja de estos actores son a voluntad, placer y compasión de Matlalcueye.

2.2.1.4 La sociomitología de la producción agrícola y el agua de Matlalcueye.

Dentro de la subregión el sistema agrícola sigue siendo de suma importancia para el grueso de la población, pese a la movilidad, las nuevas actividades económicas llegadas a los pueblos y la conformación de distintas profesionalizaciones, el campo sigue siendo un territorio significativo y en usanza.

Por su parte, Matlalcueye, representada como la madre dadora de los bienes y del agua, es una entidad que guarda un vínculo estrecho y significativo con el nacimiento del maíz, desde la perspectiva de los habitantes, sin el agua de Matlalcueye no hay alimentos, la cosecha se seca, el maíz se “chiquea” y hay una pérdida irreparable.

Tras lo anterior, es que dentro de la subregión existe un vínculo sumamente complejo e íntimo entre Matlalcueye, el maíz y las prácticas agrícolas, lo cual, se ve expresado en una serie de narrativas construidas en el territorio.

Como he señalado a lo largo del texto, Matlalcueye es una entidad de agua, dentro de la montaña según comentan los pobladores hay muchos nacimientos de agua, que incluso no se tiene un registro preciso de cuantos existen. El agua es el elemento más importante, la da a través de los ameyales y de la lluvia, algunos habitantes del territorio comentan que se encuentra guardada en un gran depósito bajo la tierra, como “si fuera un paraíso”, algunos dicen que es el “Tlalocan”. Cuando se llega a este lugar se pueden ver muchas cosas como animales, flores con frutos y sobre todo mucha agua, está ahí depositada toda el agua de la montaña, son ríos y manantiales, solo se puede ver como corre el agua, misma que está muy limpia, tan limpia y pura que puedes llagar y tomarla con las manos.

Otros relatos, dicen que Matlalcueye tiene la capacidad de hacer brotar agua de la tierra, ella es una mujer a la que le gusta ver que todo se encuentre bien, es por ello por lo que acostumbra a caminar por su bosque, comentan que cuando le da sed o ve muy secas sus flores, con sus manos tiene el poder de hacer brotar nacimientos de agua, esos se los regala a sus hijos los hombres.

Sin el agua de la Matlalcueye, los pueblos de la montaña no conciben la vida, los árboles se secarían, no habría aire y los incendios acabarían con todo, los animales y las

plantas morirían, las aves se irían de la montaña, y los hombres además de tener sed, se quedarían sin el maíz, “la canícula de calor sería muy fuerte y no dejaría crecer el maíz”, “a la tierra le saldrían grietas de la sed, y nuestro maíz se quedaría ahí, sin crecer, sin respirar, no podría florecer”. Un testimonio explica que:

Necesitamos el agua para vivir, y esa viene de la montaña, necesitamos que nos mande la lluvia, que los ameyales no se sequen, que nos regale un poco de agua, para nuestra cosecha que no se pierda. Hemos tenido años muy malos, nos ha llegado la sequía, ahí es cuando la Malinche nos castiga porque no nos manda agua, la hacemos enojar.

Por ello, hay que saberle pedir y agradecer el agua a la Matlalcueye, arriba en la montaña cada pueblo tiene su capillita o mínimo una cruz para pedirle a Matlalcueye, a Dios y a los Santos que durante todo el año haya agua.

El tres de mayo, es una fecha muy importante, ya que distintas comunidades suben a hacer las peticiones de agua a las capillas, los ameyales, las cuevas y los jagüeyes. Hay que subir a pedirle el agua, antes de que comencemos a sembrar, eso es muy importante, hay que decirle que sea buena con nosotros, que este año no nos deje sin comer. Por eso desde antes ya nuestros antepasados subían y le pedían a la Malinche que fuera buena, hay muchas cuevas a las que desde tiempos de los antepasados, los originarios, los meros que estuvieron aquí antes que nosotros pedían y adoraban a nuestra Malinche. Yo antes de joven subía a cada rato y luego las cuevas las escalábamos y encontrábamos que adentro había muchas figuritas, había de animales, de mazorcas, y ya mi papá nos decía que eran las ofrendas para que la Malinche diera el agua a los pueblos (Aquino, F. comunicación personal, 3 de mayo del 2020).

Las prácticas petitorias siguen siendo muy importantes dentro del territorio, hay que mantener contenta y bien atendida a Matlalcueye. Tal como señala el siguiente testimonio:

Es que a todo se le pide, se le pide a Dios y a Matlalcueye que nos de agua, a ambos se les hace una misa rogativa. En el caso de Matlalcueye, desde siempre se ha subido a ponerle sus ofrendas a las cuevas, antes salían de aquí muy temprano y se iba la gente a dejarle flores, comida, rebozos, aretes, peines, muchas cosas para que ella se vistiera, también sus huaraches, y le pedían que por favor este año no nos faltaran las lluvias (Aquino, F. comunicación personal, 3 de mayo del 2020).

Otro relato explica, que una ocasión un grupo de personas que subieron a la montaña “iban a la cueva a pedir que lloviera, y en esa cueva encontraron a esa mujer bien bonita, trenzona, chapeada y con sus serpientes, tiene muchas flores y está cocinando, ahí en esa cueva tiene a los animales” (Martínez, R. comunicación personal, 23 septiembre del 2020).

Con las peticiones de agua y con la bendición de semillas se marca el inicio del ciclo agrícola, muchos habitantes comentan que se espera la primera lluvia para poder sembrar. La primera lluvia que manda Matlalcueye es “la señal” de que ya se puede empezar el ciclo de fertilidad en la tierra, porque está ya se aflojó y refrescó “una vez que nos mandó la primera lluvia ahora sí, ya podemos empezar a sembrar, antes no, luego estamos espera y espera, pero se pasa el tiempo, la tierra se aprieta y ya no sale el maíz”. También en la primera lluvia se

puede ver que tal va a estar el temporal, “luego apenas caen unas gotitas, mal presagio” o bien “luego cae un temporal fuerte, pero luego esos también son malos, porque si llueve mucho la cosecha se pudre, se pone amarilla y ya no se puede salvar”

En relación con lo anterior, comentan algunos habitantes de la subregión que hay que tener muy contenta a Matlalcueye porque luego cuando uno la hace enojar ella misma tiene la capacidad de destrozar todo, manda a las *Mixcóatl*, a los Ehec atl y a los *Ehcahuilot*. Como narra el siguiente entrevistado:

Tiene el poder de castigarnos y dejarnos sin comer, porque todo lo malo que manda nos afecta directamente a nosotros. A ella el maíz le gusta, dicen que le gusta hacer las tortillas, pero sí, puede mandar a sus hijas las mixcoatl a hacer la maldad o peor mandar a los *Ehcahuilot*, esos para que veas si son vientos malos, esos entran como las víboras a la cosecha, hasta dejan el rastro bien marcado como el de una víbora, esas tiran toda la milpa, la dejan bien doblada a la pobrecita, pero peor para uno, cuando pasan esos vientos lo mejor es dejar que se enfríe el campo, porque se queda ahí como pesado. Un señor dice que paso el viento malo y pues en su desesperación que se mete a ver su milpa, y que le pega el aire malo, le pegó el *Ehcahuilot*, no pues ya no se pudo mover se quedó bien rígido tuvieron que llevárselo, pero es por eso, uno nunca debe ir al campo luego de que cae el viento malo (Sanches, A. comunicación personal, 5 de junio del 2021).

En algunos pueblos comentan que desde lejos se puede ver cuando la entidad de Matlalcueye está enojada, porque de repente el cielo se pone muy negro, y las nubes comienzan a formarse arriba en el arenal, e incluso se puede sentir un viento de esos “que dan mucho frío”, muy parecido “al viento de muerto”, cuando eso pasa y desde lejos se comienzan a formar las víboras de agua, dicen algunos habitantes que hay que tener mucho cuidado porque seguramente esas víboras van a caer en las cosechas y van a dañarlas, otros comentan que se formará una nueva barranca.

Hasta la fecha, se desconoce con certeza las razones del enojo de Matlalcueye, en algunas partes se comenta que seguramente su esposo la hizo enojar, o es que:

Ya ve muy descontrolados a sus hijos”, “dicen que tiene un carácter muy fuerte, cuando se enoja en serio, luego solo relampaguea, luego solo son truenos, eso es cuando nos quiere nada más meter el susto, son como advertencias, dicen que eso pasa después de los incendios, se viene la época fea, de lluvia porque está enojada y nos deja sin comer (Nicolas Pérez, comunicación personal, 5 de junio del 2021)

Cuando se comienza a avistar a las víboras de agua, lo mejor es resguardarse, otros dicen que para “eso está el romero y las ceras que se bendijeron el Día de la Candelaria”. El 2 de febrero se llevan a bendecir al niño Dios y junto con él, en una cubeta, bolsita o *chiquihuite* las semillas de maíz que serán plantadas ese año, junto con estas también se llevan a bendecir un poco de romero y ceras. Las semillas son revueltas con las demás que se van a sembrar, de esa forma a través de un tipo de magia por contacto todas las semillas quedan bendecidas.

Por su parte, el romero y las ceras se guardan “para cuando se necesite”. En diferentes lugares de la montaña, se dice que cuando ya se está formando la víbora de agua hay que quemar el romero y encender la luz para que el humo deshaga la tormenta, algunos entrevistados comentan que antiguamente sus abuelos iban directamente a sus parcelas a quemar el romero:

Se llevaban el anafre y allá arriba en el cerro quemaban el romero, y lo iban poniendo en las cuatro esquinas de su cosecha, mientras se reza y se le pide a Dios y a la montaña que sean misericordiosos y no nos dejen sin comer, se les pide perdón por habernos portado mal, y se les promete que ya seremos buenos hijos, solo así decían los abuelos que veían como la víbora de agua se iba poco a poco deshaciendo (Sánchez, M. comunicación personal, 23 de julio 2021).

En algunos lugares de la montaña, se advierte de la presencia de tiemperos o temperos que tenían la capacidad de hablar con los vientos, con los remolinos y de ver a Matlalcueye, quien se les manifestaba en sueños y les decía como iba a “estar el año de agua y las cosechas”. En San Miguel Canoa, algunos habitantes cuentan que ahí hace muchos años vivía un tempero, según los relatos explican que era un hombre de mayor edad que hablaba náhuatl, cuando veía que las nubes comenzaban a formarse y se veía que eran vientos malos subía a la montaña y hablaba con las entidades para pedirles que “por favor no les hicieran daño a las cosechas”.

Otro de los relatos contados en la región es acerca de “el brujo y la Malintzi”, personaje que según explican algunos tepatlaxquenses, al igual que el tempero, también tenía las habilidades para comunicarse con Matlalcueye, tal como cuenta el siguiente relato:

Yo sé de la existencia del que le decían que era brujo y que podía también hacer muchas cosas y controlar el tiempo. Dicen que una vez hace muchos años lo cacharon allá por la zona de la Volkswagen, era de noche y era la época de los elotes, al brujo que se le antojan y que se roba cuatro elotitos, pero en eso que lo cachan, y el dueño le quito sus elotes, fue envidioso no se los quiso regalar. Bueno, pues el brujo que se va con el antojo de sus elotes y se subió al monte, fue a buscar a Matlalcueye para decirle que tenía antojo de elotes, pero el señor envidioso no le había querido regalar unos cuantos. Matlalcueye se enojó y que le dice que no se preocupara. Pues ese día en la noche llovió bien fuerte, pero el único terreno dañado fue el del señor que le quitó los elotes al brujo. Después de eso dicen que el señor buscó al brujo y le dijo: “ya te caché, tú eres brujo y ve me hiciste la maldad solo a mí, ve cómo me dejaste todo tirado a mí y a los demás no”, pero el brujo le respondió “no, eso te pasa por envidioso, por no compartir un poquito del maíz, la Matlalcueye te dio una lección” (Aquino, F. comunicación personal, 3 de mayo del 2021).

Los relatos hasta aquí retomados de los habitantes de algunos pueblos de la montaña Matlalcueye y el maíz mantienen un fuerte vínculo a través del agua, elemento necesario para que “las cosechas se logren” y los pueblos tengan que comer todo el año.

A lo largo de esta parte del texto traté de acercar al lector a la forma en que la montaña es percibida por los pueblos que habitan en el territorio y que de manera histórica han construido un vínculo significativo con él, para ello, he prestado especial atención a la construcción de diferentes narrativas que conforman lo que hasta aquí he definido como un sistema de sociomitologías territoriales.

Tras lo anterior, puedo decir que la territorialidad simbólica nahua es una estructura compuesta por cuatro sistemas sociomíticos que dialécticamente interactúan y se expresan a través del parentesco, la relacionalidad política, la reciprocidad y la producción, construyendo así un territorio vivo y significado.

2.3 Artemali: Territorialidad y representación

Este apartado tiene el objetivo de explicar cómo las cuatro sociomitologías expuestas anteriormente se pueden ver objetivadas a través de la organización Artemali Ocoxal, cuyas relaciones con el territorio resultan sumamente complejas, conformando una territorialidad expresada a través de la representación que el grupo sostiene de la montaña acompañada de una geografía vivida.

Tras lo anterior, dichas sociomitologías se pueden ver simbolizadas a través de las siguientes representaciones, mismas que desarrollaré en párrafos posteriores:

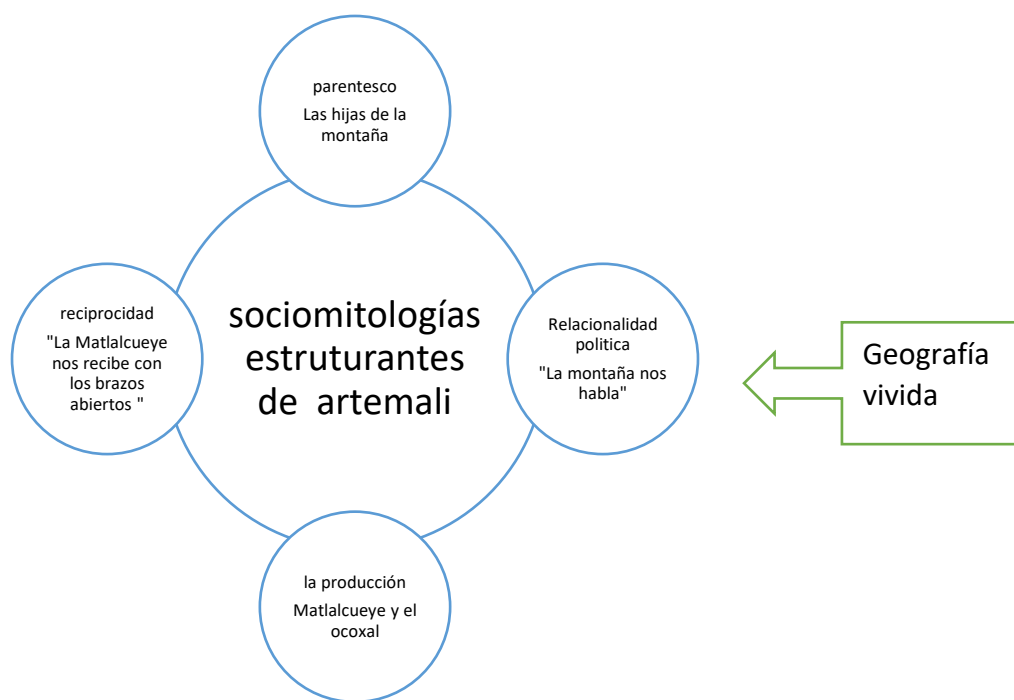


Figura 7. Socio mitología de Artemali. Elaboración propia

2.3.1 Artemali “Somos las hijas de la montaña”

Artemali ocoxal, es un proyecto que nace a través de un grupo de mujeres artesanas nahua hablantes que habitan en el territorio de la subregión Malintzi/ Matlalcueye, cuya relación con la montaña ha sido sumamente íntima y se ha estrechado aún más con el desarrollo de su actividad artesanal. Tras lo anterior, comenzaré por la siguiente pregunta ¿quién es Matlalcueye para las mujeres de Artemali? En un primer momento, podría pensarse que la montaña es únicamente un espacio del cual las mujeres extraen el ocoxal, su materia prima de trabajo, sin embargo, la respuesta es mucho más compleja que eso, los elementos que estructuran la representación de Matlalcueye para el grupo se pueden ver expuestos en el siguiente esquema:

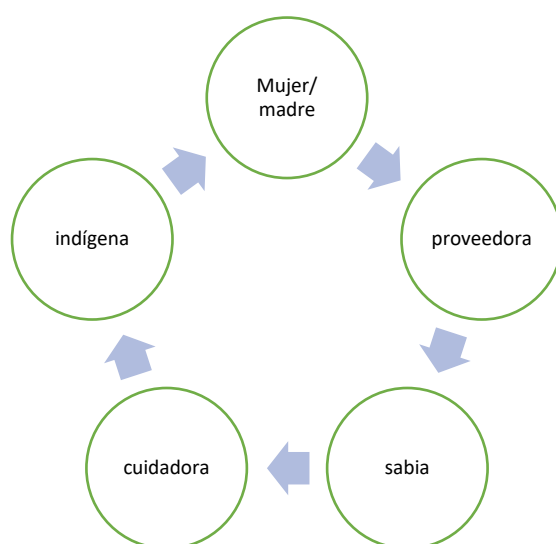


Figura 8. Representación de Matlalcueye por Artemali.
Elaboración propia

Para Artemali, la montaña, como ellas expresan “es nuestra madre, nos da todo, nos da de comer, nos da el agua, nos da la vida, es muy buena con nosotras, nos da el ocoxal para trabajar, como una madre no nos deja solas”. Esta íntima relación con la Matlalcueye ha llevado a las mujeres de Artemali a adscribirse como “hijas de la Malinche”, esta resulta una frase con mucho contenido y peso simbólico, que permite ver a la organización como un elemento conformante del territorio Malintzi / Matlalcueye.

Artemali ocupa un lugar dentro del *altépetl* de Matlalcueye, son hijas y hermanas de lo que habita en la montaña, manteniendo de esta forma como eje articulador de su proyecto una visión relacional, en donde todos los elementos ocupan un lugar dentro de esta gran familia. Tal como comentan las mujeres, desde siempre han mantenido un vínculo profundo

con Matlalcueye, “es nuestra cómplice”, “el primer paisaje que vemos cuando nos asomamos a la ventana”, coinciden en las bondades que les ha dado, es la madre y ellas sus hijas “porque como madre no nos deja morir de hambre”, “es una mujer que se encuentra sentada con sus faldas extendidas y a nosotras nos permite recorrerlas y obtener nuestro ocoxal que adorna su vestido”

Para las mujeres, Matlalcueye es imaginada como una mujer con el cabello trenzado, usa faldas muy largas, también usa rebozo cuando hace frío y sus blusas son bordadas como en su momento fue la ropa “típica” usada en Tepatlaxco por sus abuelas. Esta mujer camina en el bosque cuidándolo todo. Es dueña del clima y tiene el poder de hablar con los santos, la última vez se enojó tanto que amenazó con inundar a Tepatlaxco de Hidalgo (su lugar de origen), tanta fue su ira que San Sebastián, el santo de la comunidad, tuvo que interceder para convencerla de calmar su enojo. Es sumamente sabia porque sabe en qué momento y lugar hacer crecer las cosas, “la naturaleza es sabia”. Ante ello Reyna integrante de Artemali os comenta:

Ella nos da de cierta manera para comer, ella también es indígena, de ahí venimos, en la actualidad es un cerro que ya es una historia que nos representa. La montaña es la que nos da el aire para poder respirar, los elementos de la naturaleza. Es una mujer como nosotras, nos da el trabajo, la Malinche tiene todo para abastecernos, son muchas cosas, es alimento, maíz, habas, nos da mucho y a veces no lo queremos ver (Martínez, R, comunicación personal, 23 de septiembre del 2021).

¿Por qué Matlalcueye es indígena? Me resulta importante precisar en este punto, para Artemali esta entidad es indígena “porque es como nosotras” comentan, desde la definición del grupo lo indígena se explica como “lo propio, lo que somos”. Es la construcción de su territorio; su forma de convivir con la naturaleza; su lengua; sus conocimientos basados en sus experiencias; su forma de alimentarse; curarse e incluso sus enfermedades; sus formas de cultivar; sus lugares; “es lo que nosotros vemos en nuestro entorno y el comprender que todo tiene un momento y un papel dentro del territorio es lo que nos hace indígenas” (García, P. comunicación personal, 1 de septiembre del 2021).

Tras lo anterior, Matlalcueye para Artemali como madre comparte todos estos rasgos, es una mujer que comprende su lengua, les da los parajes necesarios para encontrar las plantas medicinales, es una mujer que ha puesto todo en el lugar indicado y le ha dado una función, compartiendo así la identidad indígena con sus pueblos, de acuerdo con lo explicado por el grupo.

Artemali ha construido la figura de Matlalcueye a través de una serie de elementos con los que ellas han convivido y han desarrollado en su entorno, permitiéndoles crear una representación compartida y unificadora del grupo.

2.3.2 “Matlalcueye nos recibe con los brazos abiertos y nos da el ocoxal”

Para las mujeres de Artemali, el vínculo con la montaña ha sido siempre estrecho, ya que desde muy jóvenes, cada una de ellas, experimentó una fuerte relación con la montaña a partir del uso de recursos y servicios que esta ofrece, desde los quelites, hongos y quintoniles para comer, hasta las varas de zacatillo para hacer escobas y el zacatón para vender dentro y fuera del pueblo, al igual que el maíz y la cosecha que durante todo el año se dedican a cuidar en sus parcelas, como Reyna relata:

Todas hemos dependido de la montaña desde que éramos niñas, se subía desde las cinco de la mañana. Nos llevaban para ayudar en el campo, y se subía caminando nada de que en coche, a veces se cargaba el burrito con el almuerzo y la herramienta, pero nada más, quien tenía rancho allá se quedaba, pero quienes no, diario era de bajar y subir, porque allá todos teníamos la tierra para trabajar, yo lo dejé un tiempo cuando me casé, pero con el proyecto otra vez lo he retomado, me llama mucho el campo (Martínez, R. comunicación personal, 23 de septiembre del 2021).

Con el paso del tiempo y el nacimiento de Artemali, las mujeres comprendieron que además de los recursos básicos para existir, Matlalcueye también les ofrecía un tipo de bien con un gran valor simbólico: el ocoxal. Como relatan las mujeres, Matlalcueye ha sido sumamente bondadosa, ya que les ha brindado el ocoxal para realizar sus artesanías “nos recibe con los brazos abiertos”, así como Matlalcueye da el maíz a los pueblos, para Artemali también da el ocoxal, el que desprende desde sus árboles de *zoacotl*. Tal como narra la leyenda de Artemali:

Como la madre que recibe a su hijo perdido, nos mostró su generosidad a pesar de su dolencia. Ahí estaban los hongos para comer, el poleo para hacer té, recogimos la leña para hacer fuego y cocinar. Convivimos en armonía y prometimos no separarnos más.

Buscamos la manera de permanecer, de estar, y como una luz a nuestra vida llegó la idea de transformar el ocoxal.

Ella nos guio y nos convenció para trabajar a su lado, como las abuelas y los abuelos nos lo enseñaron.

Nos unimos en una sola idea y Artemali nació. En nuestras manos puso la habilidad, en nuestras mentes las ideas y en nuestros corazones la pasión para crear no solo artesanía, sino historias de vida junto a ella (Leyenda Artemali, 21 de Agosto del 2021).

El ocoxal que Artemali extrae de Matlalcueye, tal como mencionan “representa un gran significado”, “es un regalo”. Por lo anterior, es que el grupo hace énfasis en mencionar que a través de sus piezas ellas ofrecen “un pedacito de la montaña”, debido al alto valor simbólico que atribuyen al material con el que trabajan, “cada una de nuestras piezas alberga la esencia de nuestra Matlalcueyatl”. Una de las representantes expresa que:

La Matlalcueye es dueña de todo, es nuestra madre y nos cobija, nos da todo lo que una madre les da a sus hijos, a nosotras nos invita a su casa, su casa es la montaña, nos deja entrar cuando vamos por el ocoxal, sabemos que debemos ir con mucho respeto, cuidar su entorno, no dañarla, porque a nadie le gusta que uno entré a su casa y haga desorden, se robe las cosas, o que invitaste a tu casa a alguien le diste de comer, le regalaste la comida y ni las gracias te dé. Lo mismo ocurre con la montaña, a ella no le gusta que uno entré y haga mal, que nos llevemos sus cosas, si vamos hay que entrar con mucho respeto, no haciendo daño, hay mucha gente que sube como los *ocoxaleros*, con estos siempre nos peleamos, porque suben y agarran todo, barren y se llevan la semilla, impiden que se reproduzcan, nos dicen que somos las *artemalosas* de que no dejamos que bajen todo el ocoxal, pero es que si la montaña nos está dando un poco de lo que tiene, pues debemos hacer uso de este de manera responsable (García, P. comunicación personal, 23 de septiembre del 2021).

Como podemos ver, la montaña es el espacio de los bienes materiales y simbólicos para Artemali. Por lo anterior, entre Matlalcueye y las mujeres se estructura un intercambio basado en la reciprocidad, que las ha llevado a convertirse en *las guardianas de Matlalcueye* bajo la premisa “la montaña nos da, hay que regresarle”, tal como explico en el siguiente apartado.

2.3.3 “La montaña nos habla, hay que atender a su llamado”

Artemali, ha sido un grupo que paulatinamente se ha convertido en una organización de defensa y cuidado en el territorio, todo esto como producto de los constantes conflictos que se han desarrollado en el mismo, y que han llevado al grupo a desarrollar diferentes estrategias de trabajo para hacer frente y dar solución a dichas problemáticas, pero no solo esto, también a exponer una representación sumamente compleja de la Matlalcueye, en la que se centran una serie de significaciones y sentires, producto de dichos conflictos.

Desde la perspectiva del grupo, Matlalcueye es una mujer que sufre debido a toda la serie de injusticias que ocurren en su territorio, que les habla y pide ayuda, es una entidad a la cual los problemas y desatención de sus hijos, la “están desnudando”. De acuerdo con la narrativa de Artemali, Matlalcueye es una mujer que al igual que ellas ha sido violentada y explotada en muchos sentidos:

“Han entrado, la han tocado y la han usado como a cualquier otra mujer, entran a su casa, se llevan lo que quieren, no la respetan, eso a ella le duele a nadie le gusta que entren a nuestra casa, destrocen, se lleven todo, lo mismo pasa con ella, la Matlalcueye nos pide ayuda, nos está diciendo algo y hay que atender su llamado” (García, P. comunicación personal, 1 de septiembre del 2021).

De acuerdo con la representación de Artemali en torno a la Matlalcueye y su relacionalidad, las mujeres, sus hijas, comparten una fuerza especial que la madre les transmite:

La mujer tiene una gran fuerza, una gran vibra que les da la montaña, a la mujer de acá le da tanta energía, es muy aguerrida, en cuanto a su formación es trabajadora, luchona, está relacionado con la inercia de la fuerza de la Malinche y a lo mejor haciendo una reflexión, yo creo que no está nada perdido ese concepto, esa idea de que la mujer puede salir adelante con la fuerza de la montaña, y también resistir mucho porque, la mujer resiste (García, P. comunicación personal, 1 de septiembre del 2021).

Esto resulta sumamente interesante, ya que las mujeres de Artemali reflexionan, que incluso dentro de los movimientos de cuidado y defensa al territorio de la montaña de los que ellas forman parte, la presencia y actividades de las mujeres es mucho mayor, en gran medida por esta circulación de energía entre Matlalcueye como entidad femenina y el territorio, tal como se señala:

Somos mujeres las que estamos haciendo esto, debemos exigir y hacer más por el espacio que es maravilloso, nuestra madre Matlalcueye nos llena de satisfacción cuando nos encuentra, es vida, es espiritualidad, es ese espacio físico que nos enlaza con la vida misma, nuestra visión cambió y esto es gracias a que hemos rescatado los conocimientos tradicionales que nos han legado nuestros ancestros, ese es nuestro compromiso, nos une el amor, la pasión por la montaña y es un acto libre, es voluntario, es propio de nosotras sin un propósito que no tenga que ver con el desarrollo individual (García, P. comunicación personal, 23 de septiembre del 2021).

El pensar a la Matlalcueye como una mujer que llora, habla, está enojada, asustada, es lo que las orilla a “atender el llamado” a establecer vínculos estrechos con ella y generar estrategias para ayudarla. Esta representación es lo que mueve a Artemali, toca los lados más íntimos y sensibles de la organización, es un acto de reciprocidad y relacionalidad.

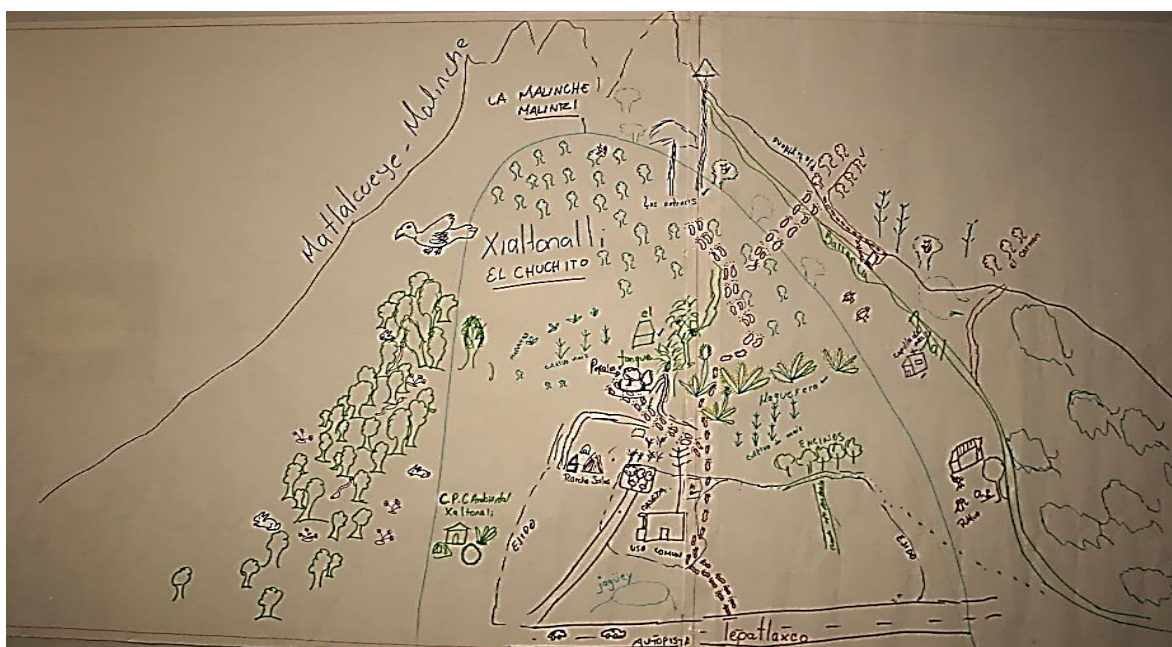
Esta representación de Artemali en torno a Matlalcueye expresa una serie de significaciones guiadas a través de un ejercicio de reciprocidad, basado en los principios de la ética del don, “ella nos da, nosotras debemos darle, ella me cuida, nosotras debemos cuidarle para mantener el orden”, tal como señala Miguel Marinas “el don es el punto de inicio y puede situarse en las prácticas de intercambio que no son circunstanciales, sino que acaban por forjar un vínculo” (2019, p. 8) en este caso uno sumamente significativo movido en gran medida por un sentimiento de empatía intermediado por el género, y atravesado por el sentir de las mujeres relacionado con el hecho de devolverle un poco a la montaña, buscar un equilibrio y mantener una relación armoniosa con Matlalcueye, lo que para ellas significa: el vivir bien.

2.3.4 Una geografía vivida

Otro de los elementos constitutivos de la territorialidad simbólica de Artemali, sin duda, ha sido una compleja geografía construida a través de sus recorridos en la montaña, conformada por un sistema de lugares de enunciación, en los que confluyen múltiples significados que

expresan la conexión de Artemali con la montaña. En esta geografía se albergan, símbolos, prácticas, delimitaciones, puntos de recolección, entre otros, producto de una serie de experiencias proxémicas impresas con el territorio, “La malinche, es un territorio, es algo que nos une a los pueblos, nos recibe, nos da permiso quitarle” comentan las mujeres de Artemali, al preguntarles sobre sus recorridos en la montaña para extraer la materia prima del Ocoxal para sus artesanías y es que, tras años de experiencia las artesanas han aprendido a reconocer su espacio, han construido sus recorridos y acumulado experiencias a lo largo de ellos.

Cuando pregunté a las mujeres ¿cuáles eran estos lugares donde las recibía la Matlalcueye? Ellas comentaron lo siguiente: “todos, la montaña es buena, ella nos deja caminar y juntar de su casa, por eso somos las hijas de la Malinche”. Sin embargo, había evidentemente sitios que resultan sumamente significativos para las mujeres, mismos que se pueden ver expresados en la siguiente cartografía, en la que se reconstruyen los recorridos de la organización y que a consideración del equipo dicho documento ha sido nombrado *el código Artemali*.



Fotografía 2 “El código Artemali”

El código es una cartografía realizada por la empresa comunitaria de mujeres nahuas Artemali y representa la forma en que las mujeres han construido y apropiado el territorio de la montaña. En la cartografía destacan: veredas, barrancas, lugares de trabajo y conflicto, además de parajes.

Fuente: Zúñiga, F. (2021).

Esta cartografía, contiene una serie de elementos significativos que confluyen en el territorio y representan la geografía vivida de Artemali, tal como lo señala Eduardo Restrepo (1996) se escribe “la gramática del entorno” a través de una serie de símbolos impresos

territorialmente, que expresan fronteras, signos territoriales de sociabilidad, lugares pesados, es un espacio al que se debe entrar con respeto porque Matlalcueye mora aquí.

Como elemento central de esta gramática del entorno podemos ver a la montaña Malintzi Matlalcueye, quien para las mujeres se encuentra sentada, con sus faldas extendidas, mismas en las que ellas caminan en búsqueda de su ocoxal. Separado de la montaña se encuentra el Xialtonalli o el Chuchito, cerro que por demarcación territorial pertenece a Tepatlaxco de Hidalgo. Actualmente, Artemali, recoge su ocoxal principalmente en este cerro, ya que de acuerdo con su acta de asamblea ejidal, esta zona les fue asignada para su aprovechamiento.

Dentro de este espacio se condensan una serie de lugares enunciativos y geosimbólicos tal como define Gilberto Gimenez (1999). De acuerdo con lo anterior, destaco cuatro escalas de lugares: trabajo, sociabilidad, frontera y conflicto². mismos que conforman la geografía vivida de Artemali, alimentada por su experiencia espacial y mitologías, los cuales desarrollo en los siguientes apartados

2.3.4.1 Lugares de trabajo, conflicto y defensa. Actualmente, estos son los sitios en los que Artemali se concentra para recoger ocoxal y que se han vuelto espacios geosimbólicos y referenciales tal como lo señalan en su construcción cartográfica. Para la organización cada uno de estos representa algo sumamente significativo, ya que son los lugares a los que la montaña “les permite entrar” para poder seguir realizando su actividad artesanal. Además de ser espacios de recolección, estos también han sido enunciados por las mujeres como lugares de conflicto, por la serie de problemáticas a las que se enfrentan cada vez que suben a estos parajes a recoger el ocoxal.

Desde muy temprano las mujeres se dan cita en el taller, saben que deben destinar todo el día a la montaña. Una vez con todo preparado comienzan a subir, en camioneta el trayecto hasta los predios donde se recoge el ocoxal es de aproximadamente una hora y media, dependiendo del camino, ya que hay zonas que son sumamente rocosas, la época de lluvias por ejemplo, es una de las más conflictivas para Artemali, ya

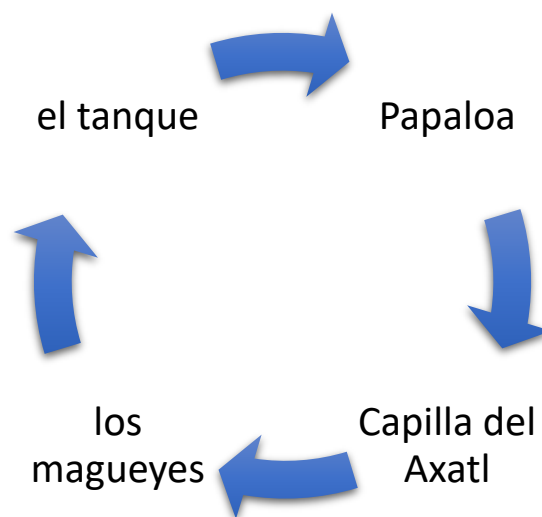


Figura 9. Lugares de significación. Elaboración propia

² Por efectos de contenido, esta escala la explicaremos detalladamente en el siguiente capítulo de la tesis dedicado al conflicto territorial, mismo en la que hemos realizado un trabajo de cartografía en específico.

que los caminos son imposibles de subir, el terreno se vuelve peligroso y las piedras se deslavan.

Una vez arriba, las mujeres van reconociendo el territorio, viendo cuáles son los lugares con más ocoxal. En estos parajes, los árboles de *zoacotl* son grandes y frondosos debido a que las parcelas de cultivo no llegan a estos sitios, por lo que el árbol se encuentra casi intacto y el ocoxal que desprende es grande, no está enfermo, con hongo o muy pequeño como en otras zonas. Al subir a la montaña, las mujeres de Artemali visitan alrededor de dos parajes cercanos para aprovechar el día, en estos también comen, agradecen y piden permiso a la montaña para poder recolectar el material de trabajo.

En una de las pláticas sostenidas con dos de las integrantes de Artemali, hablamos sobre “el recibimiento del bosque” y la importancia de pedir permiso antes de subir, ya que uno de los efectos negativos de pasar por alto esta advertencia es el “mal de montaña”, que en definición de las integrantes da a las personas por la altura y a causa de haber subido de manera irrespetuosa, dicho malestar consiste en dolor de cabeza, vómito, sangrado de nariz y mareos. Una de las soluciones de acuerdo con las mujeres consiste en abrazar a un árbol, “elegir el árbol que te llame” concentrarte y abrazarlo por algunos minutos, hasta que este te transmita la energía necesaria para curarte de los males. Tras lo anterior, es que Artemali hace énfasis en subir con respeto a la montaña, como ellas explican “a nadie le gusta que entren a su casa sin permiso”, por ello cada uno de estos espacios resulta sumamente significativo para las integrantes, no solo son lugares de enunciación económica, son espacios que contienen una gran carga simbólica, es en estos lugares de acuerdo con la representación de Artemali que se materializan los dones que Matlalcueye decide compartirles y otorgarles.

Una vez seleccionado el paraje, las mujeres comienzan la recolección, procuran siempre estar juntas, ya que separarse puede ser peligroso, pueden perderse en la montaña. Además de ese riesgo, en la montaña “hay muchas cosas”, hay lugares pesados que indican peligro, en los que han llegado a sentir miedo, tal como las mujeres relatan:

Hay zonas muy pesada dentro de la montaña, por eso nosotras no nos separamos, nos cuidamos, tratamos de quedarnos todas juntas, porque sabemos que hay cosas pesadas.

Si se percibe, luego nos separamos poquito algunos metros, pero sí, como que da miedo, de repente se percibe como una mala vibra, como que algo no está bien y mejor nos cambiamos. Sí, hay fenómenos, está pesado y más de noche (Torres, J. comunicación personal, 1 de octubre del 2021).

Es importante recordar que en el territorio de Matlalcueye moran diferentes entidades, es el espacio que alberga a los muertos, de ahí que Artemali exprese que hay lugares pesados.

Además de lugares pesados, es mejor estar juntas por sí, en el camino se presentara algún conflicto, los taladores, por ejemplo. Los que comenta Artemali, suben todo el día y a cualquier hora, no es raro que en el camino se crucen. Hay lugares que están sumamente tristes, son los lugares por donde “él incendio y los taladores ya pasaron”, en estos parajes

solo se encuentran los árboles destrozados y el pasto quemado, “da mucha impotencia y tristeza ver el bosque así”.

Dentro de la geografía vivida de Artemali, los espacios de recolección se ven íntimamente ligados con los del conflicto, debido a la serie de acciones que en estos se desarrollan, permitiéndome ver que los espacios que conforman esta geografía vivida adquieren múltiples sentidos y significados. Las mujeres comentan, que dentro de su sentipensar se expresa una fuerte necesidad de mantener estos parajes de recolección en buen estado, no únicamente por ser sus principales espacios de trabajo, también por la fuerte responsabilidad que han adquirido con Matlalcueye, “si ella nos deja tomar un poco del ocoxal de estos espacios, nuestra responsabilidad con ella es cuidarlos”. Tras lo anterior, además de ser áreas de oportunidad de trabajo también se han convertido en zonas de defensa y conflicto.

2.3.4.2 Lugares de representación y frontera. Dentro del territorio que Artemali ha construido en el espacio de la montaña, también se encuentran otros lugares con una gran carga significativa que han servido como puntos de referencia, representación, delimitación, descanso y convivencia del grupo mientras realizan sus recorridos. En torno a estos, se han construido una narrativa sumamente compleja en la que se exalta “lo propio” expresado a través del espacio, tal como define Gilberto Giménez, se construyen geosímbolos que hablan de la identidad de los grupos.

Tras lo anterior, he clasificado estos espacios geosimbólicos como lugares de representación y frontera para Artemali dentro de la montaña. Empezaré por describir a los primeros.

Los lugares de representación para Artemali se traducen como aquellos espacios “que son importantes para nosotras, los lugares donde nos sentimos bien y la montaña nos recibe con los brazos abiertos, son los lugares donde podemos comer, descansar, estar tranquilas, son aquellos con los que sentimos una conexión especial”. Estos han sido construidos por las mujeres a lo largo de sus recorridos, en los cuales, existen elementos de mayor importancia que les permiten significar a estos lugares. Durante la elaboración de la cartografía surgió la pregunta ¿Por qué estos lugares son más representativos que otros? A lo que las mujeres contestaron que estos espacios forman parte de la identidad del grupo, son lugares de los que como colectivo se han apropiado y a los que Matlalcueye les permite entrar, sentirse seguras, son lugares que “son especiales”, en los que se les permite descansar, comer, hablar, “no son pesados” a diferencia de otros, estos espacios no les producen miedo, por el contrario, se sienten seguras.

Algunos de estos espacios señalados por las mujeres son:

- Rancho salas
- Pulquería de Don Faustino

- Los Encinos
- El Carmen
- Centro de Promoción Ambiental Xialtonalli³

Uno de sus espacios más representativos son los conocidos como la pulquería de Don Faustino y el Rancho Salas, que son reconocidos en la comunidad de Tepatlaxco de Hidalgo por sus años dedicándose a la labor del pulque, además de conservar y vivir en sus ranchos como antiguamente lo hacía la mayor parte de los habitantes antes de la promulgación del Parque Nacional. En estos espacios las mujeres hacen paradas para tomar un poco de pulque y continuar con la recolección en la montaña. En particular estos son sumamente importantes para Artemali, ya que comentan, la producción de pulque y agua miel cada vez es más escasa, tras lo anterior, uno de los objetivos del grupo es futuramente trabajar en la recuperación del pulque.

El Carmen y los Encinos, son lugares sumamente representativos para Artemali, esto gracias a su gran belleza y recursos naturales. El Carmen además de ser un espacio de descanso también es un espacio de frontera, ya que se encuentra en los límites de cerro Xialtonalli, por su parte, los Encinos es un espacio de gran significación debido a los bienes que aquí se conservan, sobre todo aquellos que tienen que ver con plantas medicinales. Mary, una de las integrantes comenta:

No siempre podemos darnos la oportunidad de estar en los encinos o en otros espacios naturales para descansar, porque pues casi siempre cuando subimos tratamos de aprovechar el tiempo trabajando, pero sí, hay espacios dentro de la montaña que son maravillosos, entras y luego se siente mucha tranquilidad, mucha paz, como si no corriera el tiempo, no hiciera falta nada, te puedes dormir, son especiales porque inspiran paz, en los Encinos uno encuentra muchas plantas medicinales que todavía se usan para curar (Morales, M. comunicación personal, 23 de septiembre del 2021).

Igualmente, el Centro de Cultura Ambiental Xialtonalli, es uno de los lugares más significativos de Artemali, debido a que es un proyecto en el que las mujeres han trabajado durante muchos años. Es una construcción ubicada en la montaña, específicamente en uno de los predios de la representante del grupo (Pilar), la función de esta casa es promover la educación ambiental y la cultura nahua, a través de prácticas como la enseñanza de la artesanía, el metepantle, la extracción de pulque, entre otras. Debido a su importancia dedicaré en el capítulo cuatro, un apartado especial para profundizar en este espacio. Dentro del territorio de Artemali, como expresé al principio del apartado, también se encuentran los espacios cuya función es delinear las fronteras de su territorio, estos principalmente son:

³ Dada su importancia, el siguiente capítulo de la tesis, dedicaremos un apartado especial para hablar del centro de cultura ambiental impulsado por Artemali.

- Barranca del Axatl
- Jagüey
- La caseta
- Cañada de san Antonio

En su mayoría se caracterizan por ser espacios naturales a los cuales se les ha atribuido la función de fronterizar, caso principalmente de las barrancas. En este sentido, dentro de la geografía de Artemali, las barrancas cobran especial importancia como delimitantes naturales, caso específico de la Cañada de san Antonio que se encuentra dentro del ejido de Tepatlaxco de Hidalgo, y ayuda a ubicar al mismo, este espacio se caracteriza por su gran belleza que comparte con el paraje de Los Encinos debido a su cercanía, siendo por su condición un atractivo natural, tal como menciona las mujeres del grupo.

Asimismo, se encuentra la frontera natural más importante no solo para Artemali, en general para la población de Tepatlaxco, me refiero a la nombrada como la “Barranca del Axatl”. De acuerdo con Artemali, el territorio se mide a partir de esta, “antes del Axatl” y “después del Axatl”. Esta es la barranca más grande de toda la subregión de la montaña, su conformación corresponde a un cañón debido a su profundidad y extensión, es una conformación geográfica que incluso puede verse desde la lejanía. De acuerdo con algunos testimonios registrados en la comunidad, esta barranca no tiene fin en términos de profundidad, algunos comentan que se trata de una entrada al “mundo mágico de la montaña”, algunos dicen que es un lugar “pesado” por los secretos que guarda, se menciona que está llena de riquezas y tesoros, sin embargo, nadie se ha atrevido a explorarla por los peligros que representa.

Otra de las fronteras naturales enmarcadas por el grupo, es la denominada como “el jagüey”, este espacio es un indicador natural dentro de las comunidades, aunque no pertenece específicamente al ejido de Tepatlaxco de Hidalgo, sino al de la comunidad de la Magdalena, Artemali explica que es un lugar reconocido por los pobladores y de referencia para ellas.

Por su parte, existe una frontera que a diferencia de las barrancas y el jagüey, no es natural, pero es de suma importancia para Artemali. Hablo de “la caseta”, fue construida como un pequeño centro de vigilancia para los brigadistas de la montaña durante el periodo en que Pilar, la representante del grupo, era comisariada del ejido de Tepatlaxco de Hidalgo. Este lugar es importante, ya que además de ser un indicador de la ubicación de los ejidos de Tepatlaxco, ha sido un lugar representativo para Artemali como defensoras del territorio. Actualmente, debido al poco interés de las autoridades municipales, la caseta ha dejado de funcionar, sin embargo, para Artemali sigue siendo un punto importante tanto de significación como de fronterización de su territorio.

Dicho lo anterior, los lugares más representativos para Artemali son:

- 1.- Papaloa
- 2.- El tanque
- 3.- La magueyera
- 4.- La capilla del Axatl
- 5.- Las antenas
- 6.- Rancho Salas
- 7.- Barranca del Axatl
- 8.- Jagüey
- 9.- La caseta
- 10.- Pulquería
- 11.- Centro de Promoción Ambiental Xcaltonalli
- 12.- Los Encinos
- 13.- Cañada de San Antonio
- 14.- El Carmen

Artemali ha construido una cartografía del territorio a través de una serie de elementos complejos que expresan límites, referencias, sociabilidad, poder, significación y emocionalidades. Esta cartografía es la objetivación de una geografía vivida, es un componente de la territorialidad del grupo.

2.4 La montaña un sistema sociomitológico

A lo largo del capítulo he hecho énfasis en comprender la construcción de la representación de Matlalcueye por parte de los habitantes que viven en la subregión de la montaña, para ello, he realizado un recorrido etnohistórico en el que exploré el papel de Matlalcueye como una advocación de la diosa mexica Chalchihuitlicue, ambas vistas como las dueñas, dadoras y reguladoras del agua. Igualmente, di cuenta de la importancia de los cerros como centros ceremoniales y principales reservorios hídricos, expresiones de ritualidad y conexión con las deidades anteriormente mencionadas.

Posteriormente, me centré en explicar cuatro mitologías conformadas por una serie de relatos contruidos por los habitantes de la subregión, a través de los que se expone la representación de Malintzi Matlalcueye. A su vez, estas mitologías se objetivaron en la organización de mujeres nahuas Artemali ocoaxal, quienes debido a su trabajo como artesanas y a su experiencia en el territorio han construido una representación sumamente compleja en torno a Matlalcueye.

Tras lo anterior, puedo decir que existe un sistema sociomitológico que estructura la territorialidad nahua de la subregión Malintzi/ Matlalcueye, este se estructura en cuatro sociomitológicas representadas por el parentesco, el conflicto, la reciprocidad y la producción agrícola, mismas que actúan de manera compleja y conjunta.

El sistema sociomitológico que constituye a la territorialidad nahua cumple las siguientes condiciones:

1) No puede interpretarse a un solo nivel, por ello, propongo pensar en la lengua y el habla. Existe un eje rector del sistema sociomitológico al que asignaré el papel de la lengua, por su parte, existen diferenciados relatos a partir de este núcleo de representación a los cuales, voy a ubicarlos en la dimensión del habla.

Hay una visión que estructura el sistema mitológico de la subregión Malintzi/ Matlalcueye, el eje rector de este sistema gira en torno a la representación de Matlalcueye como una entidad femenina, serpiente y montaña, es a partir de esta representación relacional que se construyen una serie de relatos. A este núcleo del sistema mitológico voy a ponerlo en la dimensión de la lengua en el territorio.

Por su parte, tal como señala Lévi-Strauss “si un mito se compone de todas sus variantes, el análisis estructural debe tener en cuenta todos ellos” (Lévi-Strauss, 1955, p. 435. Traducción mía) existen múltiples relatos contruidos desde los diferentes espacios de la subregión, a lo largo del capítulo presenté algunas de las narraciones existentes en torno a Matlalcueye, a este nivel de creación le corresponde el nivel del habla, los símbolos se vuelven creativos y se expanden, sin embargo, no dañan el núcleo central de este sistema de mitos. Por ejemplo, pueden existir en el territorio múltiples versiones en torno al espacio donde Matlalcueye guarda los dones que comparte con los pueblos, en algunos sitios explican que estos se guardan en su casa, para otros en las nubes y caen con la lluvia, otros dicen que en las cuevas o en el Tlalocan, sin embargo, el núcleo que explica a Matlalcueye como dueña de los bienes persiste. Tras lo anterior, este sistema mitológico que constituye la territorialidad nahua debe interpretarse desde el nivel de la lengua y el habla.

2) Los distintos relatos existentes no alteran el núcleo de representación del sistema sociomítico, sino que lo expanden y fortalecen.

3) Este sistema sociomítico, explica la realidad semántica y el origen de los elementos que componen la territorialidad nahua. Todo tiene una explicación, todo ocupa un lugar y todo tiene una función dentro del territorio.

4)El sistema sociomítico regula, ordena las prácticas y actuares, al igual que las temporalidades dentro de la territorialidad nahua.

5) El sistema sociomitológico expresa modos de convivencia con el territorio, construyendo así una ontología relacional dentro de la territorialidad nahua.

6) Este sistema sociomitológico estructura un tipo de geografía vivida que forma parte de la territorialidad nahua y se expresa a través de la experiencia espacial, exponiendo un sistema de lugares con alta enunciación significativa que expresan “lo propio”.

Es a partir de lo anterior, que puedo explicar que la territorialidad nahua se compone de un sistema sociomítico complejo, en el que alternan y conviven una serie de narrativas que explican a la territorialidad misma, a sus prácticas, geografías, temporalidades, espacios de enunciación, geosímbolos, entre otros, como un conjunto condicionado de símbolos y expresiones que codifican la realidad semántica de la subregión Malintzi/ Matlalcueye.

Capítulo 3

LA TERRITORIALIZACIÓN DE LA DOMINACIÓN EN LA
MALINTZI / MATLALCUEYE.

Hasta este punto de la investigación he hecho énfasis en comprender a la territorialidad como una construcción sumamente compleja, en la que intervienen una serie de elementos significativos que estructuran una forma de ser y estar en el territorio. Es la exaltación de lo propio, expresado a través de la cosmovisión, los saberes, la lengua, entre muchos otros elementos que seguiremos explorando a lo largo de la presente tesis.

También enfatizo en comprender que la territorialidad obedece fuertemente a un proceso en el que operan dialécticamente la territorialización de la dominación y la territorialización de la resistencia. Expresiones que juegan simultáneamente sobre el territorio Matlalcueye, forjando un escenario de tensión y conflicto, en el que la territorialidad emerge como producto de las expresiones de resistencia, cuyo objetivo es exaltar la narrativa de “lo propio”, construida desde los indígenas nahuas ante las narrativas de la dominación expuestas desde las instituciones y los grupos de poder que comprometen el territorio nahua. Por consiguiente, a lo largo del tercer y cuarto capítulo explicaré cómo funciona esta dialéctica.

Dicho lo anterior, el presente capítulo tiene el objetivo de explicar cómo se objetiva la territorialización de la dominación en el territorio Malintzi/ Matlalcueye, a través de la construcción de narrativas dominantes reproducidas por el Estado por medio de una serie de proyectos y políticas ambientales. Este sistema estatal impacta y contradice fuertemente a la territorialidad nahua ya que representa la imposición de una geografía dominante que niega la geografía vivida; la fundación de momentos políticos coyunturales que hasta hoy día siguen generando estragos a los habitantes de la subregión; la exaltación del saber técnico que reniega del saber campesino- indígena; el rechazo a la lengua y al derecho indígena al cuidado de sus territorios; entre otros.

Para efectos de su lectura, este capítulo ha sido dividido en dos apartados. En el primero de ellos, titulado “La separación del hombre y la naturaleza: el origen de la dominación”, inicio haciendo una reflexión sobre la génesis de la dominación de la naturaleza y el discurso que ha impulsado la construcción de la política global actual, basada en un enfoque conservacionista y sustentable. Asimismo, en este apartado hago una revisión sobre cómo la política ambiental mexicana se ha visto altamente influenciada por esta narrativa hegemónica.

En el segundo apartado llamado “La territorialización de las narrativas dominantes vs. las narrativas nahuas en la Malintzi/ Matlalcueye”, expongo cómo la territorialización de la dominación se ve claramente objetivada a través de una serie de narrativas estructurales basadas en el sometimiento de la naturaleza, el estatocentrismo, la falsa civilización y la monocultura reproducidas a través de una serie de políticas e instrumentos de dominancia que impactan fuertemente la territorialidad nahua.

3.1 La separación del hombre y la naturaleza: El origen de la dominación

Los estudios acerca de la relación del hombre y la naturaleza han ganado terreno en épocas actuales, debido al incremento de crisis socioambientales que se desarrollan en el planeta, trayendo consigo escenarios catastróficos por el abuso en el consumo de los recursos. Estas crisis en su mayoría han develado ser producto de diferentes intereses geopolíticos, económicos y sociales, demostrando que el papel que de la naturaleza se encuentra cada vez más comprometido.

La relación verticalizada que separó a la naturaleza y al hombre fue denominada como “la dominación de la naturaleza”, cuya narrativa encontró su génesis durante los siglos XVII y XVIII como un producto de la Modernización y la Ilustración, teorías enfocadas en privilegiar la búsqueda de la razón, el cientificismo, el método y “la verdad”, alimentando el antropocentrismo y colocando al hombre como ser superior, centro de toda creación. Este posicionamiento reposaba en las aras del evolucionismo y se desprendía de todo aquella “superchería” que no tuviera un fundamento lógico, incluyendo, la creencia en los elementos naturales y sus propiedades cosmogónicas que representaban el atraso e incivilización de los “pueblos sin razón”.

El pensamiento de Bacon y Descartes, fueron fundamentales dentro de la elevación del hombre pensante. El nacimiento del método cartesiano y “el discurso del método” se enmarcaron como teorías precursoras en la búsqueda de la verdad y la razón sobre todas las cosas, incluso la naturaleza.

Desde lo anterior, la dominación de la naturaleza se vio nutrida por la exposición de dos expresiones de pensamiento: *la autorrealización y la emancipación*. De acuerdo con lo referido por David Harvey, tanto la autorrealización como la emancipación tenía un objetivo claro; liberar al hombre de manera colectiva e individual de pensamientos dominantes, anteponiendo su libertad creativa. La emancipación buscaba la separación del hombre de todas aquellas creencias que resultaran falsas ante “el entendimiento humano” y desafiaban su comprobación ante la ciencia. Por su parte, la autorrealización establecía la creatividad a través de la construcción y la producción. Estas corrientes, según Harvey, institucionalizaron la separación del hombre de todo aquello que no fuera creado por él. Reafirmando fuertemente el “yo” ante “los otros”. Tal como el autor señala:

Pero el pensamiento de la Ilustración compartía la creencia de que los secretos de la naturaleza –incluyendo a la naturaleza humana– estaban para ser develados, y que el conocimiento –y el autoconocimiento– podía utilizarse no solo para hacer que los seres humanos estuvieran más a gusto y cómodos en el mundo, sino también para abrir un terreno de elección política consciente en cuanto a la trayectoria de su desarrollo colectivo. Pero, además, la Ilustración atribuía al pensamiento crítico «no solamente una función imitativa, sino el poder y la tarea de dar forma a la propia vida (Harvey, 1996, p. 163).

De esta manera, la Ilustración daba paso a la construcción de un tipo de pensamiento moderno, base de lo que futuramente se nombraría como “desarrollo”, dejando de lado toda expresión de vida que no encajara con los márgenes dictados por la homogeneización del pensamiento y los saberes, dando origen a lo que Bruno Latour (1987) definiría como “constitución moderna”.

Esta constitución moderna no solo ponía al hombre por encima de los elementos que lo rodean, también le concedía la búsqueda lógica de las soluciones a través de la ciencia, cuyo papel único sería el medio para develar los “¿porqués?” de la existencia humana. La ilustración consolidó la importancia del papel científico y dejaría de lado todo aquello que no era comprobado. El método científico se coronaría como el método de aprendizaje y de la libertad del hombre que por mucho tiempo había vivido en los dogmas del Estado, la religión y la incivilización. Tal como señalaría Kant, la ilustración y la ciencia representaban la mayoría de edad cumplida por el hombre “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad” (2000, p. 249).

Como vimos, el papel de la ciencia vino a construir una narrativa compleja en torno a la relación del hombre y todo lo que lo rodea, poniéndolo en la cima de la cadena evolutiva. Actualmente, podemos hablar del éxito científico y sus métodos “todo por la razón, nada sin ella” ligado al discurso civilizatorio hegemónico construido desde occidente. Sin embargo, ¿qué efectos ecosociales ha traído la separación del hombre y la naturaleza? ¿Cómo ha impactado esta narrativa en los territorios indígenas en los cuales la relacionalidad es estrecha dependiendo estos grupos física y simbólicamente de la naturaleza?, caso de los nahuas que habitan en la Malintzi / Matlalcueye.

Puedo decir que este enfoque dominante ha tenido una gran influencia en estos territorios relacionales, sobre todo en la construcción y el ejercicio de las políticas desarrolladas en los mismos, enmarcándose una serie de contradicciones complejas que develaremos a lo largo del texto.

3.1.1 El Conservacionismo y la Sustentabilidad

Con la separación entre hombre y naturaleza, se constituiría una de las bases centrales en las que reposaría “el pensamiento moderno”, dando paso a la institucionalización de lo que se definiría como el “Naturalismo Moderno”, ontología desde la que se privilegiaba a la filosofía, la ética, la política y a la antropología para explicar la función de la naturaleza y su relación con la sociedad. De acuerdo con Willian Sacher (2020), el Naturalismo Moderno, se vio constituido por dos enfoques: *el bipolar y dialéctico*.

El naturalismo bipolar estableció que la dominación es externa y universal. Es externa porque se encuentra por fuera de lo que define al hombre, la naturaleza y el hombre

no se encuentra en el mismo plano ni son comparables. Mientras que es universal porque se centra en los preceptos propios que dejó el romanticismo del siglo XIX, la naturaleza como un paisaje, como una condición inamovible, estática e inalterable, como pureza absoluta.

Por su parte, en contra discurso del naturalismo bipolar se encuentra el naturalismo dialéctico, que se enfoca en priorizar la compleja relación que existe entre hombre y naturaleza no como elementos externos, sino como elementos íntimamente vinculados, en dependencia mutua, ambos evolucionan relacionada e íntimamente. La naturaleza y los hombres son producto de una relación dialéctica. Con su trabajo, el ser humano «transforma la naturaleza», y luego «transforma a la vez su propia naturaleza» (Marx, 1975, p. 215)

Tanto la ontología del naturalismo bipolar como el dialéctico, de acuerdo con Sacher (2019), dieron paso a la construcción de una ética “prometeica” y “conservadora” de ver a la naturaleza. La prometeica enraizaba la idea de la naturaleza como objeto de dominación, mientras que la conservadora daría pie a los principios fundacionales del Ecologismo: “el cuidado proteccionista de la naturaleza y su medio”. Ahora la naturaleza se veía atravesada por tres visiones producto del naturalismo: la tecnocentrista, la social constructorista y por su puesto la conservacionista, tríada que alimentaría al paradigma de la Ecología dominante. Estas tres visiones resultaron sumamente importantes dentro de la definición de la naturaleza para “las sociedades modernas”, sin embargo, el conservacionismo resultó prioritario para las grandes potencias que se vieron obligadas a tomar medidas de protección al medio ambiente, lo cual, llevó a que dicho enfoque se expandiera posteriormente a otros contextos y latitudes bajo la premisa “ética” de conservar a la naturaleza.

Ante este auge conservacionista adoptado como política ambiental por las naciones, Descola expone que “los movimientos conservacionistas contemporáneos, la protección de lo no humano está desprovista de la auto gratificación. Se transfiere el dominio cartesiano y la propiedad de la naturaleza a otro plano, un pequeño enclave en donde la culpa es aliviada y la dominación es eufemísticamente transmutada en preservación, conservando el entendimiento estético” (Descola, 2014: 91), estableciéndose así un proceso de la colonización de la naturaleza, que grosso modo se traduce a un “me perteneces, por eso debo cuidarte” frase que vino a encajar bastante bien con el fortalecimiento del discurso estatocentrista y sus políticas ambientales.

El conservacionismo contemporáneo comenzó a expandirse a partir de la década de los 70, con la llamada Era ecológica promovida en Estados Unidos específicamente por el Club Roma, conformado por un grupo de científicos, asociaciones y empresas que tenían el objetivo de velar por los bienes naturales. En 1972, el Club Roma promulgó en dirección de Donella Meadows el informe llamado “The Limits to Growth” (los límites del crecimiento), dicho documento era una proyección Neo-maltusiana del naturalismo clásico.

El estudio fue inmediatamente rechazado por los países latinoamericanos, ya que Estados Unidos invitaba a estos a repensar el uso de sus recursos, al mismo tiempo que los

culpaba por las crisis ecológicas, sin embargo, no daba cuenta de que el mayor extractor era él, por lo cual *The Limits to Growth* poco tardó en ser calificado no más allá de un instrumento político.

Efectivamente, la preocupación de potencias como Estados Unidos por el medio ambiente y el control sobre la naturaleza no era fortuita, ya que el modelo económico en turno exigía la dominación de los recursos para impulsarse, y el conservacionismo era un discurso que venía muy *Ad hoc* con estas intenciones y a su vez disfraza culpables gracias a su romanticismo y ética, dando paso posteriormente a lo que se definió como el desarrollo sostenible.

La necesidad de construir una política de cuidado de recursos y su control, llevó a que ese mismo año se diera pie a la exaltación de proyectos proteccionistas, impulsándose así la creación de áreas naturales protegidas bajo un enfoque conservacionista que ponía prioridad en el tema paisajístico y la belleza de la naturaleza, logrando así, empalmar el uso de la naturaleza, su control y cuidado con el capitalismo, tal como refiere Sarahí Martínez “el discurso conservacionista actual, asume que es posible compatibilizar el desarrollo económico con la conservación de la naturaleza, siendo el establecimiento de áreas protegidas parte de los mecanismos que apoyaron este proceso a través de su última versión el desarrollo sostenible (Martínez, 2017, p. 34).

3.1.2 México, la influencia global y el Conservacionismo en su política ambiental

De acuerdo con Michely (2002) se pueden identificar tres etapas sustanciales dentro de la política global:

1. Los 70's con ideas dominantes sobre el determinismo tecnológico y los límites del crecimiento
2. Los 80's la crisis ambiental devenida de la globalidad
3. Los 90's la sustentabilidad y la competencia

A través de estos tres periodos la política ambiental global comenzó a homogeneizarse y a reproducir un enfoque conservacionista y proteccionista justificado en la ética y el romanticismo de la naturaleza, al igual que sus atractivos paisajes.

Para México, las políticas ambientalistas también se vieron influenciadas por los movimientos externos. Los años 70's fueron circunstanciales, ya que el país, presionado por las potencias extranjeras, entró a la dinámica ambiental global de manera comprometida y dependiente, pese a que estas poco se adaptaban a la realidad que se vivía en el país y a la relación que los grupos mantenían con la naturaleza.

Durante los 80's se hicieron cambios importantes en el país, en 1982 se creó la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecológico (SEDUE) y la promulgación de la Ley General

de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente (LGEEPA) el 28 de enero de 1988, ley que vendría a direccionar la política mexicana ambiental hasta estos días. De acuerdo con Marcela Vallejo (2013) la política ambiental mexicana se vio fuertemente permeada por tres sucesos internacionales: 1) la firma del TLCAN; El Convenio de la Diversidad Biológica y el Acuerdo de Cooperación Ambiental para América del Norte.

El Convenio de la Diversidad Biológica, llevado a cabo el 5 de junio de 1992, vino a ser un antes y un después en la agenda ambiental global. Con la participación de 172 gobiernos, se desarrolló un plan de acción en el que los países firmantes se comprometían a la vinculación de estrategias para el cuidado ambiental. México firmó este convenio el 29 de diciembre del 1993, dando con ello una entrada directa a la política ambiental global y a la reformulación de su agenda y estrategia interna de conservación. Con esto México permitía la entrada del concepto de sustentabilidad y las estrategias de la gobernanza global, ya que la agencia de organismos externos como lo fue el Convenio de la Diversidad Biológica generó un discurso que daba prioridad a la sustentabilidad desde un carácter contemplativo y conservador.

En 1996 en el país se reformuló la LGEEPA y se promulgaron las Normas Mexicanas (NOM) mismas que hasta estos días siguen vigentes y son las más altas medidas normativas de las áreas naturales protegidas. De igual forma se dio más escena y peso a la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA) y a la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO), adoptándose nuevos instrumentos de vigilancia y ordenamiento como lo fueron los Programas de Manejo como medios directrices de planeación y regulación.

En el año 2000, durante el mandato de Fox, se establecieron nuevos organismos dentro de la política ambiental. Ejemplo de ello fue la transformación de la vigente Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) al igual que el nacimiento de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), en el 2001 las responsabilidades de este organismo se ampliaron incluyendo a sus estatutos los aún vigentes Programas de Desarrollo Regional Sustentable.

Con el nacimiento y la transformación de distintos organismos, sumado a la intervención de organizaciones exteriores como lo fue el Banco Mundial, el enfoque con el que se cuidaba la naturaleza se vio permeado por la noción de Desarrollo Sustentable. Enmarcándose con esto el nacimiento del Programa Nacional de Medio Ambiente y Recursos Naturales durante el periodo de Vicente Fox, en el que se suscribe lo siguiente:

Que, en las últimas décadas, en México se ha hecho un uso intensivo y destructivo de los recursos naturales, la degradación ambiental que esta situación conlleva, ha afectado el nivel y la calidad de vida en todo el territorio nacional y pone en riesgo nuestro proyecto de desarrollo y el potencial económico y social de nuestro país, por lo que es necesario detener y revertir el deterioro ambiental acumulado, tarea que hemos considerado de la más alta prioridad para la seguridad nacional;

Que la protección del medio ambiente y el uso sustentable de los recursos naturales representa un mandato social y un compromiso de gobierno, en este sentido, la construcción del desarrollo sustentable es una tarea que, además de la acción gubernamental, requiere de la participación de todos los sectores de la sociedad (DOF, 5 de junio del 2002).

Con esto se habría un nuevo campo para la política ambiental, los financiamientos extranjeros y la consolidación de los actuales organismos e instituciones que regulan el medio ambiente y la naturaleza.

Como doy cuenta, la política ambiental mexicana, se ha visto permeada por un enfoque conservacionista a través del que paulatinamente fueron ganado terreno los discursos basados en la sustentabilidad y el desarrollo, especialmente en el caso de las ANP. Mismas en torno a las que se delinearon estrategias homogéneas y universales de cuidado a la naturaleza, establecidas por organismos internacionales y que México adoptó sin mayores reservas.

3.2 La Territorialización de las narrativas dominantes vs. las narrativas nahuas en la Malintzi/ Matlalcueye

Foucault (1999) explica que los discursos/ narrativas son construcciones que permiten a las sociedades definir formas de saber, poder y verdad que justifican la realidad en las que estas se desarrollan. Siguiendo con esta idea, desde mi planteamiento propongo entender a las narrativas como construcciones sociales cuya función es fundar “verdades objetivas”, estas pueden estar fundamentadas en hechos históricos, paradigmas, ideologías, experiencias, cosmovisiones, representaciones, ontologías, etc.

Tras lo anterior; tal como se muestra en el título de este apartado, he traído a texto dos oposiciones narrativas, por una parte, la que defino como dominante y por otro la narrativa nahua, ambas en contradicción.

La narrativa dominante es producto de la territorialización de la dominación, a través de la cual se reproducen prácticas de poder que tienen como objetivo la construcción de un sistema hegemónico, basado en la exaltación de posturas únicas que justifican un conjunto de creencias reproducidas principalmente por el Estado.

Por su parte, las narrativas nahuas, son expresiones estructuradoras de la territorialidad nahua, se expresan como discursos directrices para representar la realidad y la experiencia espacial, cosmovisión, relacionalidad establecida con la naturaleza, saberes, representaciones territoriales, temporalidades, entre otros elementos que nos permiten hablar de la identidad nahua en la montaña Malintzi/ Matlalcueye.

Sin embargo, tal como el nombre del apartado lo explica, la contradicción entre ambas narrativas ha llevado a vivir en la montaña un clímax de tensión y conflicto, debido a que la narrativa dominante, durante años ha buscado desplazar a la narrativa nahua a través de la

imposición de una serie de momentos coyunturales, políticas públicas e instrumentos de dominación direccionados por un sistema narrativo sustentado en el conservacionismo, estatocentrismo y geocentrismo, que contradicen la realidad de los pueblos de la montaña, generando de esa forma el desarrollo de una serie de violencias estructurales como veremos a lo largo del texto.

Tras lo anterior, con la finalidad de mostrar cómo la territorialización de la dominación se objetiva a través del sistema narrativo expuesto en el párrafo anterior, comenzaré por señalar aquellos momentos coyunturales que se han desarrollado en la Matlalcueye y han sido objeto de la construcción de un proyecto de dominación territorial estatal, que inicia con el nombramiento de la montaña como Parque Nacional en 1938, seguido de una serie de momentos que han marcado la historia del territorio hasta estos días. Posterior a esta sistematización, expondré cómo este proyecto de Estado Nación se encuentra cimentado en diferentes instrumentos de dominación, de los cuales, me centraré en explicar lo que se define como Programa de Manejo Malinche/ Matlalcueyatl, debido a que este es el instrumento más determinante, cuya construcción narrativa hasta estos días sigue generando fuertes impactos a la territorialidad nahua. Por último, mostraré cómo las narrativas dominantes construidas desde el Estado se contraponen con las narrativas nahuas a través de los saberes, la geografía, el aprovechamiento y el derecho al cuidado indígena del territorio.

3.2.1 Momentos coyunturales de la territorialización de la dominación en la Malintzi/ Matlalcueye

México ha demostrado ser un territorio que debido principalmente a su extensión territorial cuenta con un vasto número de reservorios naturales protegidos. No obstante, también ha demostrado ser un país megadiverso y multicultural en cuanto a su población, albergando un gran número de poblaciones campesinas e indígenas que históricamente han convivido con estas áreas naturales y que a la fecha siguen dependiendo de los recursos que de estas se derivan.

En el marco de lo anterior, podemos hablar de la serie de implicaciones conflictivas que surgen a través de la implementación de políticas conservacionistas a territorios que aún conservan una gran actividad social, política, económica, cosmogónica, entre otros elementos que hacen a los territorios no solo geográficos sino también sociales. Las políticas ambientales en el territorio mexicano, han olvidado que a diferencia de los grandes reservorios proteccionistas como Yellowstone en Estados Unidos o el Parque Nacional de los Picos en España, en México existen múltiples poblaciones que conviven directamente con las montañas, los lagos, los mares y los volcanes, manteniendo una convivencia cotidiana con estos elementos y construyendo en torno a estos una serie de representaciones significativas. Evidentemente, esto contradice la narrativa conservacionista, en la que las

medidas restrictivas del “no hacer” “no tocar” han impactado y violentado la territorialidad de estos grupos.

Claro ejemplo de lo anterior, ha sido la Montaña Malintzi/ Matlalcueye, en la que se ha desarrollado un escenario de constantes tensiones producto de una serie de narrativas proteccionistas, que han impactado seriamente la territorialidad nahua de las 60 poblaciones que conviven directamente en el territorio.

Estas narrativas se han visto expresadas a partir de diferentes momentos político-coyunturales, los cuales considero conveniente desarrollar para poder comprender el contexto y conflictos actuales que se suscitan en el territorio:

Momentos político-coyunturales en la Montaña Malintzi / Matlalcueye	
Nombramiento como Parque Nacional a la montaña Malintzi/ Matlalcueye	1938
Veda forestal	1945 a 1965
El crecimiento de la ciudad de Puebla	Década de los 70's
Firma del Convenio de Administración Estatal	1996
La implementación de la Ley Forestal desconoce el territorio de la montaña	1986
Reglamento para el manejo y administración del Parque Nacional Malinche	1997
La entrada de CONANP	2000
La conformación del Programa de Manejo	2013
la crisis del escarabajo descortezador	2020

Tabla 2. Momentos coyunturales en la montaña. Elaboración propia

El 21 de septiembre de 1938 bajo el gobierno de Lázaro Cárdenas se le otorgó el nombramiento de Parque Nacional a la montaña Malintzi/ Matlalcueye. Enunciado lo siguiente:

Considerando, que las montañas dominantes del territorio nacional, que forman la división de sus principales valles ocupados por ciudades populosas y que a la vez constituyen la división de las cuencas hidrográficas y que por su propia extensión contribuyen de manera considerable a la alimentación de los ríos, manantiales y lagunas de los mismos valles, manteniendo su régimen hidráulico si están cubiertos de bosques, como deben estarlo para evitar la erosión de sus terrenos en declive y para mantener el equilibrio climático de las comarcas vecinas, se hace de todo punto necesario que esas montañas culminantes sean protegidas de manera eficaz en sus bosques, pastos y yerbales que formen una cubierta suficientemente protectora del suelo y de las demás condiciones climáticas y biológicas; conservación forestal que no puede obtenerse de una manera eficaz si prevalecen los intereses privados vinculados en la propiedad comunal, ejidal o particular, que tienden a la excesiva explotación de los mismos elementos forestales; siendo por todo ello indispensable que dichas montañas culminantes se constituyan con el carácter de Reservas Forestales de la Nación; y en aquellas como la montaña denominada Malinche o Matlalcueyatl, que por su majestuosa silueta y bellos perfiles coronados de nieve durante la temporada invernal, constituyen monumento de excepcional belleza; Considerando, que la vegetación forestal boscosa que cubre esta montaña, así como la fauna de animales silvestres especiales, imprimen a esta un carácter de verdadero museo vivo de la flora y fauna comarcanas, llenando además todas las características de los Parques Nacionales que por acuerdo de las naciones civilizadas se ha convenido en establecer en los lugares de mayor belleza natural; Considerando, que la misma gran belleza natural de esta montaña y la de su flora y fauna forman un atractivo poderoso para el desarrollo del turismo, acondicionando buenos caminos de acceso para ascender a ella, partiendo de las ciudades de Puebla y Tlaxcala (DOF, 6 de octubre de 1938).

A partir del decreto anterior, podemos detectar tres niveles narrativos que hasta la fecha siguen imperando dentro de las políticas del Parque:

1) La reproducción de un enfoque conservacionista que se centra de manera romántica en el valor estético y estático de la montaña, interpretándola con “carácter de verdadero museo vivo de la flora y fauna comarcanas” privilegiando el valor paisajístico y biológico del territorio.

2) Se establece una política homogénea que vaya a la par de las estrategias reproducidas por “las naciones civilizadas”.

3) Los grupos que habitan en el territorio adquieren un papel de “enemigos de la naturaleza”, siendo vistos como depredadores de los recursos.

La proclamación de este decreto, marcó la historia del territorio Malintzi/Matlalcueye, fue el acto con el que se iniciaba la negación del territorio y los impactos de la territorialidad nahua por una serie de políticas sustentadas en este documento, fue la génesis de la territorialización de la dominación basada en narrativas conservacionistas y por su puesto estatocentrista, generando un conflicto a estos días no resuelto: *la violencia territorial*.

Poco tiempo pasó para darse cuenta de que los conflictos en la montaña ameritaban soluciones más contundentes que únicamente el decreto como Parque. El acuerdo quedaba en el papel, mientras que en la realidad la situación era por mucho diferente, la tala clandestina, era una de las mayores afectaciones y se estaba llevando a cabo de manera exponencial. Tras lo anterior, en el periodo de 1945 a 1965 se decretó en la montaña la primera Veda forestal con la finalidad de conservar los suelos y árboles de la montaña, creándose así en 1946 el Distrito de Conservación de Suelos de la Malinche, la elaboración del Plan Tlaxcala en 1961 y en 1962 el Decreto de la Comisión de la Malinche de acuerdo con lo señalado por Villers, Peña del Valle y Rojas (2015).

Sin embargo, esto poco vino a solucionar los conflictos de la montaña, ya que mientras se atendían problemas ecológicos, se desarrollaban otros al interior del territorio, debido a que el decreto de veda, sumado al crecimiento de los pueblos y la migración a causa de la demanda de trabajo en las ciudades, propiciaron un abandono de tierras y ranchos. Muchas personas comenzaron a ser tratados como criminales cuando eran interceptados recogiendo varas para las fogatas o recolectando recursos alimenticios. Un testimonio comenta:

Ya no era posible llevar la vida que teníamos, muchos pues mejor preferimos comenzar a buscar oportunidades de trabajo fuera del pueblo. Lo del nombramiento del parque vino a cambiar muchas cosas, aquí ya tuvimos que dedicarnos a otras cosas, dejamos las casas y salimos a otros lados a buscar otra forma de vivir, muchos se fueron como albañiles, por eso aquí en Tepatlaxco se le reconoce por ser un pueblo de albañiles, pero sí, aquí antes casi todos teníamos nuestros ranchos allá arriba en el monte (Aquino, F. comunicación personal, 19 de agosto del 2021).

El conflicto seguía sin resolverse, las medidas preventivas instauradas hasta el momento no habían logrado resolver casi nada de los problemas, la veda se levantó en 1965. Sin embargo, una de las peores crisis sociales y ecológicas en la montaña estaban por ocurrir. La ciudad de Puebla para los años 70's estaría experimentando un gran impulso debido al crecimiento poblacional, demandando nuevos y más servicios, esto vino a incrementar la tala y extracción de materias primas en la montaña, principalmente para su ocupación en los polines usados en las grandes construcciones.

En uno de los foros convocados por Artemali Ocoxal en marzo del 2021, llamado “El descortezador desnuda la montaña” una habitante de Tepatlaxco de Hidalgo comentó lo siguiente:

La demanda de la ciudad de Puebla cambió la dinámica de la comunidad, por ejemplo, en San Miguel Canoa tuvieron que dedicarse a talar, muchas veces se señalan a las comunidades sin mirar el gran fondo. En los 70's la ciudad comenzó a demandar recursos, muchos vieron ingresos económicos y eso vino a cambiar el bosque.

Ya una vez desnudaron a la montaña cuando de la ciudad sacaban la madera para las vigas y el carbón, ahora también se está desnudando por el problema del gusano descortezador, es un

gusano que se aprovecha porque el bosque está enfermo (Sánchez, M. comunicación personal, 21 de mayo del 2021).

Sin embargo, esta no era la primera vez que la ciudad de Puebla abusaba de los recursos de la montaña, ya que durante el Porfiriato, el consumo de carbón se elevó exponencialmente, además de la depredación que involucró la apertura de rutas ferroviarias, en algunos predios de Tepatlaxco de Hidalgo aún se encuentran los vestigios de los que fue la red vial. De igual forma, durante el periodo del Porfiriato el uso de la trementina se elevó a cantidades exorbitantes, ya que llegó a sustituir el uso de la manteca y el aceite vegetal de nabo que era utilizado durante el siglo XVIII para hacer funcionar el alumbrado público y doméstico de la ciudad de Puebla de acuerdo con lo señalado por Lillian Torres (2013).

El Estado, preocupado por la gran demanda social que involucraban a las áreas naturales protegidas, decidió en 1986 establecer la implementación de lo que se denominó la Ley Forestal, que tenía como objetivo regular y administrar el aprovechamiento de los recursos en las áreas protegidas, sin embargo, en el caso de la montaña Malintzi/ Matlalcueye fue rechazada, ya que era claro, su categoría como Parque Nacional frenaba cualquier tipo de aprovechamiento.

Los conflictos continuaron sin un interés real por resolverse, se siguieron implementando leyes que poco ayudaban al territorio, siendo una de la más comprometidora; la Firma del Convenio de Administración Estatal en 1996, en el que se dispuso lo siguiente:

El presente Acuerdo de Coordinación tiene por objeto establecer las bases mediante las cuales la "SEMARNAP" a través del Instituto Nacional de Ecología, transfiere a los "GOBIERNOS DE LOS ESTADOS" la administración del Parque Nacional denominado "La Malinche", al que en lo sucesivo se le identificará en el presente documento como "El Parque", cuyas medidas y colindancias se contienen en el plano oficial que obra en la Dirección General de Aprovechamiento Ecológico de los Recursos Naturales del propio Instituto Nacional de Ecología (DOF, 27 de febrero de 1996).

Con esta disposición se abría un panorama incierto para la montaña, ya que a partir de ese momento simbólica y legalmente se dividía. En el Estado de Tlaxcala la responsabilidad quedó sobre la Coordinación General de Ecología, por su parte, en Puebla la situación fue ambigua, ya que no existía un órgano a cargo de ecología o similares. La separación administrativa vino a enraizar un grave problema de organización y resolución de conflictos hasta la fecha existentes. Tal como señala una de las miembros de Artemali:

No podemos seguir divididos, es muy grave lo que está pasando, somos parte de un mismo territorio, los compromisos y soluciones deben ser las mismas. Por ejemplo, con el actual conflicto de la plaga del descortezador, el gusano no sabe de límites, no dice: “ay, ya estoy en el territorio de Puebla, aquí ya es otra política” (García, P. comunicación personal, 4 de septiembre del 2021).

Desde lo anterior, el grupo de Artemali en su experiencia en el territorio poblano explican que las medidas establecidas en el lado de Puebla son casi nulas, al igual que no existe un ejercicio de cooperación con el Estado de Tlaxcala.

Con esa descentralización nacional se daba paso a que cada Estado operara como mejor le conviniera en el territorio, Puebla se mantuvo renuente, por su parte, el Edo. de Tlaxcala implementó el Reglamento para el Manejo y Administración del Parque Nacional Malinche en 1997. En el que se estableció una serie de estrategias ligadas al aprovechamiento de los recursos, a su vez la Coordinación General de Ecología en el estado de Tlaxcala efectuó un plan de trabajo en el que integró la participación de elementos de seguridad denominados “alfas” que eran los encargados de la vigilancia de la montaña. Con esta negociación se habría un panorama menos estricto y más regulado para el aprovechamiento de recursos, los pobladores de la montaña podían recurrir a sus servicios siempre y cuando presentaran una credencial que los acreditaba como habitantes y usuarios del bosque, PROFEPA se sumó a esta iniciativa y comenzó la implementación de cursos y talleres de capacitación (Martínez, 2017).

Sin embargo, en el 2000, durante el sexenio de Vicente Fox, entró en operaciones la CONANP, por lo que las medidas hacía las áreas naturales protegidas se volvieron aún más restrictivas, en el caso de la Malintzi/ Matlalcueye, las medidas de aprovechamiento adoptadas por Tlaxcala y PROFEPA tuvieron que ser suspendidas.

Tras lo anterior, los conflictos en el territorio siguieron sin dar tregua. En el 2013, bajo la presión de las problemáticas en la montaña y hasta 75 años después de su declaración como Parque Nacional, se optó por implementar lo que se denominó el Programa de Manejo, cuya finalidad es regular y ordenar las actividades en la montaña, sin embargo, su implementación terminaría por agudizar los conflictos y exaltar las violencias territoriales vividas en la Matlalcueye, tal como doy cuenta en el siguiente apartado.

3.2.2 El Programa de Manejo: Un aparato de dominación

Como parte de este ejercicio de territorialización de la dominación por parte del Estado en el territorio Malintzi/ Matlalcueye, han emergido diferentes aparatos institucionales a los que he definido como: aparatos de dominación territorial. Estos representan un conjunto de documentos y prácticas llevadas a cabo por las dependencias correspondientes al cuidado del Parque Nacional, mismos que se ven acogidos fuertemente en una visión conservacionista y en una ideología estatocentrista. Son organismos de autoridad a través de los cuales se legislan una serie de normativas las cuales deben ser fuertemente acatadas por los habitantes del territorio.

Dentro del país en materia de cuidado ambiental, uno de los instrumentos de dominación más determinantes, emitidos desde la SEMARNAT han sido los Programas de Manejo. Estos son promovidos por la Ley General de Equilibrio Ecológico, tienen la facultad y el objetivo de determinar las acciones permitidas y no permitidas en las zonas protegidas de acuerdo con la poligonal de cada una de estas. CONANP establece a nivel federal que los PM se conciben como:

Los instrumentos que determinan las estrategias de conservación y uso de las áreas naturales protegidas a nivel mundial se han conceptualizado como planes o programas de manejo, programas de conservación, programas de conservación y manejo, planes rectores, planes directores, etc. En México estos instrumentos se denominaban planes de manejo, programas de trabajo, programas integrales de desarrollo, programas operativos anuales y/o programas de conservación y manejo.(...) se define el Programa de Manejo como el instrumento rector de planeación y regulación que establece las actividades, acciones y lineamientos básicos para el manejo y la administración del área natural protegida respectiva. (CONANP, 2018).

De acuerdo con la LEEGEPA, cada una de las áreas naturales protegidas dentro del país está supeditada a la conformación de un PM. En el caso de la Malintzi/ Matlalcueye, este fue proclamado por el Diario Oficial de la Federación (DOF) en el 2013, definido como “un instrumento de planeación y regulación basado en el conocimiento de las problemáticas de área, sus recursos naturales y uso sustentable” (11, 3 de abril del 2013). El PM cuenta con cinco objetivos específicos: protección, manejo, conocimiento, restauración y la cultura. Tras

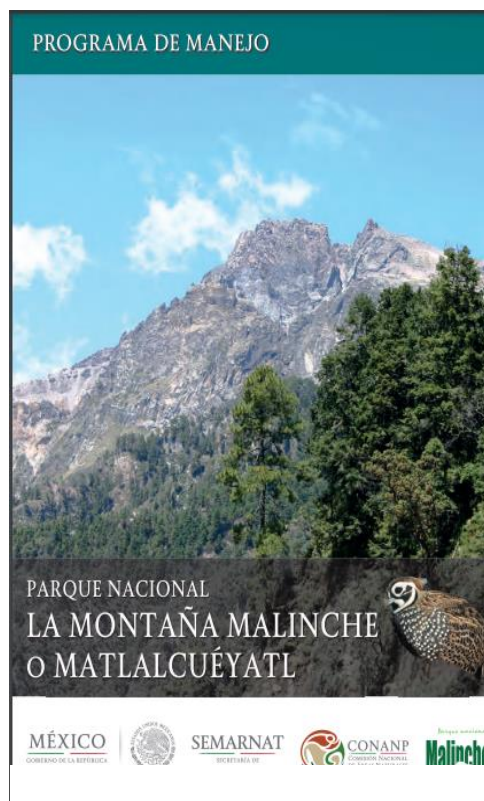


Imagen 8. SEMARNAT, Portada Programa de Manejo. 2013

lo anterior, considero pertinente mostrar algunos elementos centrales que estructuran el Programa de Manejo Malintzi/ Matlalcueye a fin de poder brindar un escenario más completo de dicho organismo y sus impactos a la territorialidad nahua.

COMPONENTES DEL PROGRAMA DE MANEJO MALINCHE / MATLALCUEYATL	
OBJETIVOS DEL ÁREA NATURAL PROTEGIDA	Asegurar la preservación de los ecosistemas y su biodiversidad, salvaguardando la diversidad genética de las especies silvestres de las que depende la continuidad evolutiva, incluyendo los procesos ecológicos y los cambios naturales, además de proteger el ciclo hidrológico de cuencas y proporcionar un campo propicio para la investigación científica y el estudio de sus ecosistemas y su equilibrio.
OBJETIVOS DEL PROGRAMA DE MANEJO	Constituir el instrumento rector de planeación y regulación que establece las actividades, acciones y lineamientos básicos para el manejo y la administración del Parque Nacional La Montaña Malinche o Matlalcueyatl
DESCRIPCIÓN DEL ÁREA NATURAL PROTEGIDA	El Parque Nacional La Montaña Malinche o Matlalcueyatl se ubica en la zona central oriente de México, formando parte de la cordillera neo-volcánica y se considera la montaña aislada más significativa del país, es la quinta montaña más alta de México. El Parque Nacional La Montaña Malinche o Matlalcueyatl es el onceavo parque con mayor extensión de los 67 Parques Nacionales decretados en el país, comprende una superficie total de 46 mil 112.241416 hectáreas
DIAGNÓSTICO Y PROBLEMÁTICA	• Tenencia y uso de la tierra • Ecosistémico • Demográfico y socioeconómico • Presencia y coordinación institucional
SUBPROGRAMAS DE CONSERVACIÓN	La operación y manejo del Parque Nacional está encaminada a establecer un sistema de administración que permita alcanzar los objetivos de conservación y manejo de los ecosistemas y sus elementos existentes dentro de la misma, manteniendo una presencia institucional permanente y contribuyendo a solucionar su problemática con base en labores de protección, manejo, gestión, investigación y difusión; todo ello en congruencia con los lineamientos de sustentabilidad que establecen el Plan Nacional de Desarrollo. Los subprogramas están enfocados a estructurar e impulsar en forma ordenada y priorizada las actividades y proyectos que se lleven a cabo en ellas, estableciendo los objetivos, metas y acciones específicos para cada uno de ellos, con base en su problemática y necesidades. Para ello, la instrumentación se realiza a partir de la siguiente estructura: 1. Subprograma de Protección. 2. Subprograma de Manejo. 3. Subprograma de Restauración. 4. Subprograma de Conocimiento. 5. Subprograma de Cultura. 6. Subprograma de Gestión.

ORDENAMIENTO ECOLÓGICO Y ZONIFICACIÓN	En conformidad con lo establecido en la fracción XXXIX del Artículo 3 de la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente, la zonificación es el instrumento técnico de planeación que puede ser utilizado en el establecimiento de las áreas naturales protegidas, que permite ordenar su territorio en función del grado de conservación y representatividad de sus ecosistemas, la vocación natural del terreno, de su uso actual y potencial, de conformidad con los objetivos dispuestos en la misma declaratoria. Asimismo, existirá una subzonificación, la cual consiste en el instrumento técnico y dinámico de planeación, que se establecerá en el programa respectivo, y que es utilizado en el manejo de las áreas naturales protegidas.
REGLAS ADMINISTRATIVAS	Las reglas administrativas son de observancia general y obligatoria para todas aquellas personas físicas o morales que realicen obras y actividades en el Parque Nacional La Montaña Malinche o Matlalcueyatl, ubicado en los estados de Puebla y Tlaxcala, con una superficie de 46,112.241416 hectáreas. La aplicación de las Reglas Administrativas corresponde a la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, por conducto de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, sin perjuicio de las atribuciones que correspondan a otras dependencias del Ejecutivo Federal, de conformidad con el Decreto que declara Parque Nacional La Montaña Malinche o Matlalcueyatl, publicado en el Diario Oficial de la Federación el día 6 de octubre de 1938, y demás disposiciones legales aplicables. Para los efectos de lo previsto en las presentes Reglas Administrativas se aplicarán las definiciones que se contienen en la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente, su Reglamento en Materia de áreas naturales protegidas
PROGRAMA OPERATIVO ANUAL	El Programa Operativo Anual es un instrumento de planeación a corto plazo, a través del cual se expresan los objetivos y metas a alcanzar en un periodo anual. A través del Programa Operativo Anual es posible organizar las actividades que se realizarán en el Parque Nacional La Montaña Malinche o Matlalcueyatl durante el periodo seleccionado, considerando para ello el presupuesto a ejercer en su operación.

Tabla 3. Componentes del PM. Elaboración propia basada en lo establecido en el Programa de Manejo Malinche/ Matlalcuéyatl (2013).

Desde su promulgación en el 2013, el PM ha demostrado ser un instrumento con el que los grupos que habitan en la montaña han tenido múltiples contrariedades debido a su alto enfoque conservacionista y científicista, generando fuertes conflictos, ya que, tal como señalan los habitantes de la montaña, es un documento que niega su territorialidad indígena nahua, debido a que las normativas determinadas resultan contradictorias con la realidad que viven en las comunidades.

El PM vino a determinar el “deber ser” del territorio de la Matlalcueye, a condensar todo un sistema de narrativas dominantes, ya que toda actividad que se realice dentro del polígono de la montaña debe estar descrita dentro del Programa de Manejo, de lo contrario los habitantes caerían en un ejercicio de ilegalidad por no respetar lo establecido en este. De acuerdo con lo anterior, tal como señalan en Artemali:

Es un programa en el cual nosotras participamos, se nos invitó a la construcción de su planteamiento durante el 2011 y 2012. Sin embargo, no se pudo hacer mucho porque ya era un documento que venía con la referencia de otros Parques Nacionales. El mayor problema es que es un documento sumamente restrictivo, el PM si nos ha limitado mucho. A través del Programa de Manejo se estableció una formación de la poligonal, en la que se señala lo que podemos y no podemos hacer, se nos limita principalmente el aprovechamiento de los recursos. Esto evidentemente viene a chocar con los usos y costumbres de nosotros como indígenas y de nuestra relación con la naturaleza. En Tepatlaxco desde siempre hemos sido usuarios del bosque para comer, pero el Programa de Manejo nos cierra todas las posibilidades.

El ejido está dentro de la poligonal y el PM ha restringido mucho, lo que hagas es delito federal, pero a los que hacen el prejuicio verdadero y en gran magnitud no les hacen nada, se han presentado evidencias, fotos, denuncias, según las autoridades hacen sus recorridos sorpresa y esos días no se aparece nadie, que casualidad (García, P. comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

En relación a lo anterior, otro testimonio explica:

Los abuelos siempre tomaban cuando era necesario, los abuelos solo comían lo que iban a comer, pero los invasores llegaron, para el parque somos los depredadores, dicen que nosotros terminamos con todo, pero no es así, nos echan la culpa, pero no se fijan que dentro del Parque ya hay organizaciones fuertes, muchas de las veces están coludidas con las autoridades municipales, pero, de acuerdo con el Programa de Manejo nosotros somos a los que debe caer todo el peso restrictivo (S. Martínez, comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

Como podemos ver en el testimonio anterior, existe un rechazo a este instrumento de regulación, ya que en un principio la consulta realizada para su implementación no respetó las opiniones de los habitantes, por lo que el PM resultó ser un documento a través del que se han violentado los derechos de los grupos indígenas sobre sus territorios.

Si bien, el PM como instrumento de dominación del Estado, condensó este sistema de narrativas dominantes que contradicen las narrativas propias de la territorialidad nahua. En el siguiente apartado expongo como se desarrolla el conflicto entre una y otra narrativa.

3.2.3 La geografía vivida vs. La geografía concebida

Los efectos de la política del parque vinieron a verse reflejados 75 años después de su promulgación con la implementación del PM. Un poblador explica lo siguiente:

El nombramiento en un principio no tuvo muchos efectos, porque ni siquiera lo tomaban en cuenta y actualmente el gobierno tampoco, muestra de eso es la plaga. El territorio no lo hacen ellos, buscan intermediarios para hablar con la gente, porque saben que no tienen

presencia aquí, ni la calidad moral en la montaña. El programa es otra cosa, porque a partir de su aplicación en el 2013, El PM si nos ha limitado mucho (S. Martínez, comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

Sin duda, una de las grandes transformaciones que trajo consigo el PM fue la implementación de una geografía estatal sobre la montaña, a través de la que el polígono del parque, quedó dividido en 6 subzonas, mismas que fueron delimitadas de acuerdo con las actividades permitidas y no permitidas dentro del área protegida, quedando la montaña estratificada de la siguiente forma:

1. Subzona de preservación
2. Subzona de uso tradicional
3. Subzona de uso público
4. Subzona de asentamientos humanos
5. Subzona de recuperación

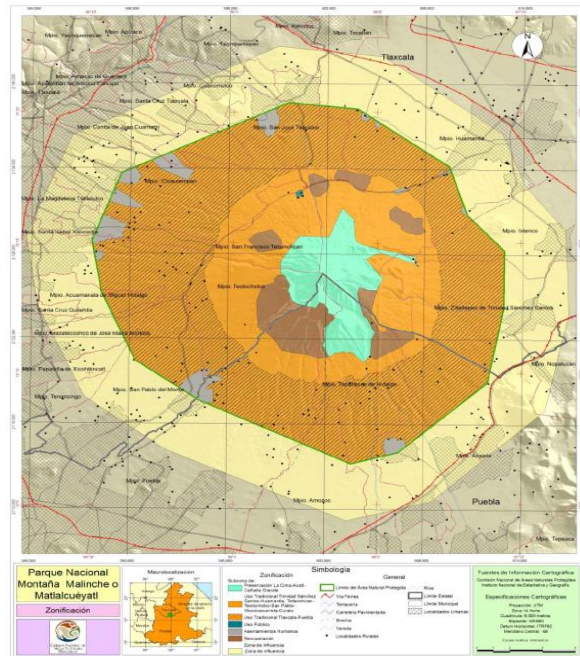


Imagen 9. Cartografía institucional. Disponible en el Programa de Manejo Malinche Matlalcueyatl

A partir de la demarcación de estas subzonas se generó una nueva convivencia con el territorio, ya que se decretaron una serie de actividades permitidas y no permitidas dentro de cada una de estas, naciendo así una nueva geografía de la montaña.

Tras la nueva subzonificación, los conflictos tardaron poco en emerger, ya que la nueva geografía representa un territorio que dista del construido desde la territorialidad nahua a través de prácticas, saberes, significaciones y experiencias, “no representa nuestro territorio” fue una narrativa constante reproducida entre los pueblos que habitan en la montaña. El mayor conflicto para los habitantes de la montaña es que sus pueblos quedaron dentro de la poligonal del parque, al igual que sus terrenos de cultivo, ya que es importante mencionar que en la mayoría de los pueblos el ejido se extiende hasta las faldas de la Matlalcueye. La subzonificación vino a encapsular a los pueblos y a sus ejidos como parte del Parque Nacional, específicamente dentro de la subzona de uso tradicional y asentamientos humanos. Un entrevistado explica:

El ejido está dentro de la poligonal, sus parcelas son de cultivo y están dentro del parque, es un PM que ha restringido y esa zona quedó como de uso tradicional, lo que hagas es delito, hay pueblos como el de Canoa y el de Magdalena en los que la poligonal del parque llegó hasta la iglesia (Pérez, O. comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

El quedar los pueblos de la montaña dentro del polígono del parque, al igual que sus terrenos de cultivo, vino a establecer un territorio de convivencia muy limitada para los habitantes, ya que ahora toda actividad tenía que ser de acuerdo con las normativas. Esto se vio reflejado claramente a través del ejido y el aprovechamiento agrícola, cualquier acción realizada en los terrenos de cultivo debía igualmente respetar lo determinado en el Parque, esto vino a ocasionar que muchos campesinos abandonaran sus ejidos tras las limitantes, ya que al estar sus terrenos en zonas arboladas se restringía las acciones agrícolas.

Tras lo anterior, un entrevistado me comenta:

Es como si tus terrenos dejaran de ser tuyos, porque aunque tú eres el dueño tienes que atenerte a lo que está permitido y no, si no lo haces, estás cayendo en un delito. Hay zonas que son propiedad privada, pero por ejemplo; no se puede hacer nada ahí porque ya tienen árboles y no podemos sembrar maíz. Lo mismo, hay zonas donde es muy complicado sembrar porque por ejemplo; los árboles y el maíz compiten por el agua o los mismos árboles hacen que no les llegue la luz a la cosecha y puede llevar a que se pudra, en ese caso lo ideal es derramar los árboles, nosotros sabemos cómo hacerlo sin lastimarlos, además de que es algo que se necesita para prevenir los incendios y que se despierten los árboles, pero no podemos hacerlo, aunque sean árboles que están en nuestro terreno, y esos una acción que beneficia al bosque a los árboles y a nosotros como campesinos, pero no, si lo hacemos y nos ven, nos podemos ir a la cárcel (Pérez, O. comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

Además de las limitantes expuestas a través de la subzonificación, la geografía desde el Programa de Manejo también vino a develar otro gran conflicto: las diferentes formas de representar la montaña. Por una parte, desde el estatuto nacional se expone una montaña con altos detalles técnicos, un mapa en el que prolifera un territorio altamente concebido a través de la especialización tal como Lefebvre (1999) explica.

Las diferencias no tardarían mucho en emerger, ya que esta visión geográfica institucional no sería legitimada por las comunidades, en términos legales “fue aceptado”, ya que como mencionan algunos entrevistados “no había de otra, o era eso o cometer algún delito”. Y es que, a la geografía promulgada desde el PM como claramente expresan los habitantes de la montaña “le hace falta lo indígena”, no están los elementos que estructuran la territorialidad nahua y su geografía vivida; hace falta la lengua náhuatl; los espacios de representación; el reflejar la importancia de las barrancas como fronteras al igual que los parajes. Tal como señala una de las representantes de Artemali:

No aparecemos integrados, no se reconoce nuestro territorio explican algunos habitantes, no aparece nuestra lengua, no es un territorio nuestro, porque ni siquiera están las cosas como nosotros les llamamos, es ahí incluso por donde hay que empezar, quizá porque se integre nuestra lengua, por ejemplo; no se han dado a la tarea de hacer más programas de manejo traducidos al náhuatl (García, S. comunicación personal, 19 de marzo del 2021).

3.2.4 El aprovechamiento nahua vs. El conservacionismo

Como he dado cuenta, el PM vino a develar grandes problemas resultado de su composición basada en una narrativa altamente proteccionista y estatocentrista, la cual, como era de esperarse al entrar en contacto con la realidad de los indígenas nahuas, contrastaría con esta. Uno de los grandes problemas que trajo consigo el Programa de Manejo, fue en materia del aprovechamiento de recursos, ya que, como he señalado al principio del capítulo, el modelo conservacionista y posteriormente sustentable de las políticas ambientales en el país, confiaron en el resguardo absoluto de la naturaleza en el Estado, separándola de los grupos sociales.

El aprovechamiento de recursos ha sido un tema sumamente debatido dentro del parque, ya que se exponen dos narrativas diferentes, por una parte la que proviene del conservacionismo estatal que impide que los grupos que viven en el territorio hagan uso de los recursos y por otra la narrativa del aprovechamiento nahua.

El aprovechamiento nahua representa todas aquellas prácticas ancestrales basadas en la convivencia con el territorio, que permiten reconocer el espacio; la temporalidad; los ciclos; la fertilidad y técnicas para extraer los recursos que en él se desarrollan, manteniendo una relación de equilibrio entre la vida de los grupos sociales y la naturaleza. “Todo tiene su *kajcla*, que equilibra la tierra, la otra parte”. El aprovechamiento nahua es un conjunto de prácticas y técnicas que forman parte de un ejercicio de territorialidad, y que no son pensadas únicamente en el plano de lo individual, sino de lo colectivo “el cuidado de todos, de nosotros porque debemos comer, pero también de lo que nos da de comer, el cuidado de los animales, las plantas, el agua” es el ejercicio de un cuidado relacional, en el que todos los elementos que comparten el territorio ocupan un cuidado, tiempo y espacio en específico para su producción y aprovechamiento. En relación con lo anterior, una entrevistada comenta:

Como un todo que no se hace de manera individual, es un sistema donde participa muchos actores. Por ejemplo los hongos, nosotros conocemos 50 tipos de hongos como alimento, tenemos identificados donde y cuando nacen; que cosas les pueden afectar y que cosas se deben hacer para cuidarlos; lo que han enseñado los padres; la forma correcta de recolectarlos; con respeto; y no recolectar aquellos que no se pueden. Los hongos son fríos, no hay que guisar enojada. Todo este conocimiento no es algo que se haya aprendido en una sola vida, se fue generando a través de la experiencia y la práctica, a través de muchas generaciones, por muchas familias que conviven en un territorio, pero siempre pensando en dejarle a nuestros nietos (Bello, E. comunicación personal, 1 de septiembre del 2021).

El aprovechamiento nahua representa el conocer como ocupar los recursos sin desperdiciar nada, porque “todo sirve, todo se ocupa”. Es el caso de maguey, si uno sabe cómo cuidarlo de la manera adecuada, uno se da cuenta de que ofrece cosas en grandes cantidades donde todo se aprovecha, nada se desperdicia. Mira, por ejemplo el maguey sirve para extraer pulque, el aguamiel, de la carnita se saca el *kiote* que se

hornea y sabe muy dulce, de las pencas se puede hacer barbacoa, se puede sacar el ixtle, la punta esa se come con huevo y sabe riquísima, de los hijuelos puedes tener más producción, trasplantarlos y luego van a servir como captadores de agua natural haciendo el *metepantle*, son muchos beneficios los que se extrae y eso es el chiste saber cómo usarlo ocupando todo (García, P. comunicación personal, 1 de septiembre del 2021).

Artemali, al igual que la brigada comunitaria de Tepatlaxco, además de los grupos organizados en el Estado de Tlaxcala, han hecho énfasis en su derecho para usar de manera sostenible los recursos, haciendo uso de sus saberes y técnicas de conservación. Sin embargo, explican que para ello es necesario repensar la figura de Parque Nacional otorgada a la montaña, ya que desde la perspectiva de los grupos de cuidado al territorio, es un nombramiento sumamente rígido. Tras lo anterior, han propuesto que la montaña cambie su denominación a Reserva de la Flora y la Fauna a fin de poder seguir haciendo uso de los recursos naturales, no obstante, esta propuesta ha sido ignorada manteniendo una política restrictiva que reposa en el “no veo, no toco” tal como señalan los habitantes.

De acuerdo con lo establecido en el PM, los habitantes de la montaña solo pueden hacer uso de los recursos para autoconsumo y este solo se encuentra permitido en la zona conocida como “uso tradicional”, fuera de esta cualquier actividad se encuentra altamente prohibida. Sin embargo, esta determinación encuentra varias fallas tal como lo exponen los habitantes, en primer lugar, la zona definida como de uso tradicional está cada vez más expuesta debido al cambio de uso de suelos derivado del crecimiento propio de los mismos pueblos, lo que lleva a que los recursos sean cada vez más limitados. En segundo, muchas personas aún no tienen claros los límites de la sub zonificación, haciendo que no sea respetada, ocasionando que los habitantes caigan en la ilegalidad de manera consciente e inconsciente, por una parte, al no existir los recursos suficientes en las zonas de aprovechamiento las personas se ven obligadas a buscarlos en otras áreas de la montaña, muchas de las ocasiones sin saber que se encuentran en áreas que ya no permiten el aprovechamiento, mientras que otras, deciden hacer uso de los recursos a “escondidas” de las autoridades del parque.

Es importante tener presente que desde tiempos históricos la montaña ha abastecido de recursos innumerables a los pueblos. Para el caso de Tepatlaxco, tal como señala Artemali, el pueblo sigue dependiendo de los bienes y servicios de la Matlalcueye como la leña, el zacatón, los hongos, las plantas medicinales, el ocoxal, entre muchos otros recursos para realizar artesanías, que se han visto restringidos en su uso desde lo establecido en el PM, impactando no solo en materia de lo económico sino también en el desarrollo de prácticas socioculturales de las comunidades.

Sin embargo, las soluciones establecidas desde las instancias del parque se han visto sobrepasadas por las demandas de los pobladores. Una de las alternativas expuestas desde SEMARNAT y reconocida en la LEEGPA fue la expedición de “permisos de

aprovechamiento” los que tienen como función permitir y regular el uso de los recursos naturales en el territorio. Sin embargo, la existencia de estos permisos es poco conocido por los habitantes del territorio, además de difícil acceso por la burocracia que su expedición representa.

Dentro de la montaña, Artemali ha sido de los pocos grupos que ha logrado obtener el permiso de aprovechamiento de no maderables para poder hacer uso de manera legal del ocoxal en su territorio para sus artesanías, no obstante, Artemali dentro de su experiencia comparte lo difícil que puede ser acceder a dicho documento, sino cuentas con las herramientas legales necesarias, ya que es sumamente restringido, comentan “muchas de las veces es más cuestión de la voluntad de las autoridades en turno”. Artemali logró la obtención de su permiso bajo la denominación de aprovechamiento tradicional en el 2017, mismo que se encuentra respaldado por la asamblea ejidal de Tepatlaxco y les permite tener acceso a un aproximado de recolección de 2 kilogramos de ocoxal por miembro. Una representante de Artemali señala:

Hasta el 2017 se consiguió el permiso de aprovechamiento, buscamos la ventanita del aprovechamiento tradicional, fue muy pesado, nos dijeron que era Parque Nacional y por la normativa no está permitida la extracción, pero en el caso de Artemali se logró gracias a las relaciones. Nos fuimos directamente con SEMARNAT, con CONANP no, ella no regula, ella no es la figura, es SEMARNAT en el departamento donde se regulan las leyes de aprovechamiento. Solo podemos tomar cerca de 2 kilos y medio. El ejido nos designó el lugar donde podemos recolectar que es la zona del uso común. Tenemos una acta de asamblea en la que nos dijeron como va a ser la recolección, pero contamos con la autorización del ejido (García, S. Comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

Artemali, ante la serie de dificultades que representaba la obtención de un permiso de aprovechamiento, tuvo que valerse de otros elementos y recursos, sobre todo apelar a sus derechos como indígenas en el territorio, ya que, tal como ellas hacen referencia, las instancias y lo expuesto en el Programa de Manejo, les han negado el uso de su territorio y su incidencia en las decisiones dentro del mismo:

Desde que nacimos empezamos a luchar, porque nos hacía falta el permiso de aprovechamiento para el gobierno, el problema era con ellos, digamos que fue legalizar el proceso, porque el gobierno nos dijo que no, que porque era Parque Nacional y no se permitía. Ahí nos amparamos con leyes como las del Consejo Indígena, la que más nos ayudó fue la 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) , esas leyes las debemos tener muy claras para que no nos sorprendan, porque de que son duros, son duros (García, S. Comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

Sin embargo, no todos los grupos han logrado conseguir el permiso de aprovechamiento debido a las complejidades que involucra el proceso, muchos no cuentan con los elementos necesarios para poder acceder a él. Ante ello, los habitantes explican que debería existir

mayor apertura al reconocimiento de estas necesidades, al igual que responsabilidad en la entrega de dichos permisos, ya que dentro del territorio se han desarrollado prácticas ilícitas respaldadas con permisos “duplicados” que se encuentran en manos de grandes grupos de extracción.

Ante lo anterior, Artemali ha fungido como un grupo asesor de otras organizaciones que al igual que ellas buscan obtener los permisos de aprovechamiento, asesorándolos en el manejo de documentos y el reconocimiento de sus derechos indígenas sobre el territorio, haciendo emerger lo que ellas definen como su derecho consuetudinario. Sin embargo, expresan, ha sido una labor sumamente difícil, ya que en efecto, muchos grupos no conocen los instrumentos legales que los representan a ellos y a sus territorios originarios, por lo que el trabajo principal, como ellas lo conciben es comenzar a reforzar los vínculos entre las comunidades a fin de generar un proyecto conjunto en el que se reconozca la territorialidad indígena nahua, conformada por las prácticas y relación con los recursos naturales que la montaña ofrece, expresada a través del uso de la leña para el temazcal; el uso de la naturaleza muerta para las artesanías; las diferentes plantas y frutos usados para las comidas y medicinas tradicionales; entre otros.

3.2.5 “Veo, pero no toco” Limitaciones de la territorialidad nahua en el Parque Nacional y la negación del cuidado al territorio

Otro de los grandes conflictos que vino a develar la implementación del Programa de Manejo y sus restrictivas, fue la prohibición de los habitantes en el territorio a intervenir en el mismo, estableciendo una serie de limitantes que impedían realizar cualquier tipo de acción en la montaña, incluyendo aquellas que beneficiaran el cuidado del bosque.

Esta regulación vino a generar fuertes reclamos por parte de los grupos que habitan en la montaña, ya que ahora, su territorio se veía fuertemente normado por el Estado. De acuerdo con la experiencia de los grupos en el territorio, incluyendo a Artemali, existen muchos problemas puntuales en la Matlalcueye (mismos que explicaré en el capítulo cuatro) en los cuales los pueblos de la montaña pueden incidir de manera directa basándose en su experiencia y conocimientos sobre el territorio, al mismo tiempo generar formas de aprovechamiento a través de las que se pueden ver beneficiados. Sin embargo, las autoridades del Parque respaldado por el PM impiden el uso de estas estrategias de cuidado ancestrales que no solo representan técnicas de cuidado, también son parte estructurante de la territorialidad nahua y su relación con el entorno.

Ante lo anterior, Artemali comenta que existe un conflicto que proviene de una narrativa construida desde la conquista y que hasta estos días sigue permeando y refiere al desconocimiento del indígena y sus saberes, así como a sus formas de organización, autoridades, sistemas de creencias y sobre todo a la compleja relación que mantienen con la

naturaleza. De acuerdo con la experiencia de Artemali, les ha sido negado su derecho al cuidado de sus espacios naturales, violentando de esa forma el reconocimiento de los territorios indígenas.

La frase “veo, pero no toco” enmarcada por las representantes de Artemali, cobra especial sentido, ya que efectivamente, pese a que los pueblos de la montaña tienen detectados los diferentes conflictos, al igual que posibles soluciones, están fuera de los planes de trabajo, dejando en un plano expectante a los pobladores. Algunos grupos de defensa y cuidado al territorio explican que cuando han intentado intervenir en el territorio a través de sus técnicas y saberes, han sido fuertemente sancionados.

Artemali, al igual que otros grupos comentan que, sí se reconocieran sus propuestas y técnicas en los programas de manejo se podría hacer un rescate integral de la montaña, en el que se diera solución óptima a conflictos precisos como el desabastecimiento de agua y pérdida de ameyales; la tala inmoderada; los incendios estacionales; las plagas; el uso ilícito del carbón; la pérdida de especies endémicas; entre otros, al mismo tiempo que permitir el aprovechamiento de los recursos para los habitantes del territorio, ayudando a reducir los índices de la delictividad, generando planes de trabajo integrativos que permiten la conservación de la montaña, al igual que sus prácticas culturales y de subsistencia.

Tras lo anterior, a través del trabajo de campo pude registrar algunas propuestas planteadas desde Artemali y otros habitantes del territorio para lograr un plan de trabajo integral en que se vinculen el cuidado a la naturaleza; las prácticas ancestrales que conforman la territorialidad y el aprovechamiento nahua, mismas que condenso en la siguiente tabla:

Técnica y forma de aprovechamiento	Desarrollo y beneficios
Sistemas de captación de agua de manera natural a través de jagueyes	Se pueden generar sistemas de captación de agua de manera natural a través de jagueyes en los que se conserve el agua en época de lluvia, sin embargo, el PM prohíbe su construcción. Estos permitirían que existan fuentes de agua que ayuden en: 1) La época de incendios. 2) Fuentes de agua para nutrir a los árboles en crecimiento producto de reforestaciones. 3) Fuentes de agua para la sobrevivencia de animales. 4) Aprovechamiento para las personas que llevan a sus animales a pastar.
Aprovechamiento de la madera saneada a causa de la presencia del gusano descortezador	Este tipo de aprovechamiento es muy importante y a últimos años ha generado muchos conflictos, ya que los pueblos han exigido a las dependencias que la madera que es cortada a causa de la contaminación por las plagas sea

	administrada por las comunidades, obteniendo un beneficio de esta. Sin embargo existen múltiples prohibitivas para su aprovechamiento comunitario, viéndose las empresas externas beneficiadas.
Aprovechamiento de manera tradicional	Se debe permitir el aprovechamiento tradicional expresado en recursos para alimentación; plantas medicinales; recolección de madera a bajo impacto, hongos y ococentes; entre otros elementos utilizados por las comunidades desde tiempos ancestrales. Generar estrategias conjuntas para que el aprovechamiento se dé de manera adecuada, sin dañar a las especies endémicas, pero al mismo tiempo lograr beneficiarse de estas.
El aprovechamiento de naturaleza muerta	Artemali se ha visto directamente beneficiada de la naturaleza muerta de la montaña. Las mujeres explican que se puede hacer uso de estos recursos de manera adecuada, esta puede servir para realizar diferentes artesanías, como la que ellas realizan, además de que su recolección de manera adecuada beneficia el ciclo de vida de las especies.
Podamiento correcto de árboles	Esta resultaría una gran estrategia de aprovechamiento, ya que además de disminuir la tala clandestina de bajo nivel, se enseña a las personas a cortar el árbol y en época de incendios se disminuye el impacto de los incendios. “El podamiento de los árboles es muy importante pedirle a la gente que se lleven leña, pero que está tirada, si le permites a la gente que pade los árboles cuando llegue el incendio va a pasar derecho porque no tiene ramas abajo el árbol, pero es trabajar mucho”

Tabla 4. Expresiones de aprovechamiento nahua.
Elaboración propia

Las presentadas aquí son tan solo algunas de las estrategias propuestas por Artemali y otros habitantes del territorio para ayudar a la montaña en su correcto ciclo ecológico y al mismo tiempo verse beneficiados de los recursos posibles, sin embargo, estas acciones atraviesan por grandes obstáculos para lograrse debido a las restricciones del PM y lo burocrático que resultan la obtención de los debidos permisos.

3.2.6 El saber indígena campesino y el saber científico

“Nosotros conocemos nuestro territorio, sabemos lo que la montaña requiere y no es un conocimiento nuevo, es algo que nos heredaron nuestros padres y nuestros abuelos”, es una de las frases que resuenan por parte de los habitantes del territorio, cuando en distintas pláticas acerca de los conflictos existentes emerge la necesidad de integrar a los actores que viven en la montaña en las soluciones. Y es que, uno de los grandes conflictos que ha traído consigo la legislación sobre el Parque y sus políticas proteccionistas impresas a través del PM es la nula integración de los conocimientos campesinos indígenas en las soluciones y proyectos en la montaña, privilegiando los saberes técnico-científicos, provocando así que no exista un reconocimiento de todas estas prácticas ancestrales de cuidado basadas en la experiencia espacial de los grupos.

Lo anterior, vino a develar un conflicto contra el que han tenido que enfrentarse no solo los indígenas nahuas de la Matlalcueye, sino de manera general los indígenas del país, cuyo problema tiene que ver con una narrativa dominante construida desde el nacimiento de la Modernidad, a través de la que el discurso científico se enaltecó, estableciéndose como el único método para la develación de lo real. Boaventura de Souza (2000) le nombra “la razón indolente” que ha guiado la modernidad occidental, encaminando a la “monocultura” que camina en una sola línea evolutiva temporal, e invisibiliza a otras realidades, llevando así al “desperdicio de experiencias sociales”.

El privilegiar la construcción de una narrativa científicista dentro de los programas aplicados a la montaña, de acuerdo con la experiencia de los habitantes, ha sido un ejercicio que violenta sus prácticas y conocimientos, los cuales quedan por fuera de las soluciones, siendo estos representados como expresiones de atraso. Una entrevistada comenta:

Creen que porque somos indígenas nos tienen que venir a enseñar como solucionar los problemas, cuando no es así, nos mandan técnicos para que nos den las capacitaciones y los talleres, pero luego es gente que no sabe, que ni siquiera han estado en nuestro territorio, a veces somos nosotros los que les terminamos por enseñar (Bello, E. Comunicación personal, 1 de marzo del 2021).

Artemali explica, que ellas al igual que otras organizaciones de cuidado al territorio de la Matlalcueye, se han confrontado a la toma de decisiones en donde sus conocimientos no son reconocidos, experimentando de esa forma expresiones de discriminación que impacta fuertemente su territorialidad nahua. Estas expresiones se ven objetivadas en no tomar en cuenta sus prácticas y saberes en la resolución de problemas que intervienen fuertemente en su territorio; en el comportamiento despectivo que muchas ocasiones los técnicos y profesionales tienen hacia ellos, poniéndolos en un plano de atraso e ignorancia; sumado a la infantilización y asistencialismo por parte de las autoridades. Lo cual, ha llevado a la disminución de los saberes campesinos indígenas dentro de las políticas que impactan

fuertemente a la Malintzi/ Matlalcueye, generándose así una fuerte contradicción entre el conocimiento territorializado y el técnico. Tras lo anterior, vale la pena profundizar en torno a cómo se define el conocimiento campesino indígena nahua.

El conocimiento/ saber campesino indígena se percibe como un sistema complejo conformado por una serie de prácticas, técnicas y tecnologías en las que intervienen la cosmovisión, la relación con el territorio, la importancia de las temporalidades expresadas a través de la apertura y el cierre de ciclos. El conocimiento campesino indígena es relacional e integral, en este sistema todos los elementos ocupan un lugar y momento en específico al igual que una función. Desde los nahuas de la Matlalcueye todo tiene su *ollin* o su *tlaljka* que es el equilibrio y lugar que ocupan las cosas, todo lo que convive en el territorio tiene su labor en el mismo, las flores, los árboles, los animales, los hongos, todo contribuye al desarrollo de la vida. Es recíproco, porque el cuidado es mutuo “hay que darle a la tierra, para que ella nos dé”

El saber campesino indígena es un modo de vida, es la representación de la lengua nahua; de los ciclos y su importancia; es la aplicación de experiencias ancestrales que se ven reproducidas a escalas familiares, locales y regionales, conservándose en esencia. Este a su vez es también una geografía vivida, es el reconocimiento del espacio y las necesidades de este, “el saber donde sí y donde no”, “cuando hacerlo y cómo hacerlo”. Es saber cómo utilizar los recursos y aprovechar todos sus componentes.

Es importante, hacer una comprensión compleja y diacrónica de lo que representa el saber campesino, ya que erróneamente podría pensarse que es la exaltación de un modo de vida que se conserva como una práctica pura y estática en términos históricos, sin embargo, lo que envuelve la complejidad del conocimiento campesino es su condición de apertura para hacer convivir los saberes, prácticas y técnicas ancestrales con los elementos propios de la modernidad. Actualmente, en la Matlalcueye podemos ver, por ejemplo; la reproducción de la práctica tlachiquera utilizando en lugar del *acocote* “tradicional” dos botellas de refresco, o conviviendo con el *arado* al tractor para sembrar. Esto no se encuentra peleado con la esencia del saber mismo, sino por paradójico que resulte, la combinación con los elementos de la modernidad ha permitido la subsistencia de lo “tradicional”, de lo ancestral.

Actualmente, dentro del territorio de la Matlalcueye existe el desarrollo de muchos actores que se han profesionalizado en distintas especialidades, y que como parte de este proyecto de vida nahua buscan generar un diálogo de saberes que permita hacer convivir los conocimientos técnicos con los saberes ancestrales, y sobre todo su integración a los planes de trabajo que tengan que ver directamente con su montaña. Tras lo anterior, una de las demandas que hacen los actores del territorio, es el reconocimiento de su participación a través de un constante diálogo en el que exista un respeto hacia sus técnicas y estrategias de cuidado, a fin de que el conocimiento técnico se vea reforzado por las experiencias territoriales de los habitantes.

El diálogo de saberes, entonces; podemos reflexionarlo como la apertura para la composición de conocimientos funcionalmente, es la construcción de un nivel paradigmático complejo, que debe pensarse como una alternativa para la comprensión y exaltación de múltiples realidades. Tal como proponen los habitantes del territorio de la Matlalcueye, se deben establecer soluciones integrales en las que el saber indígena campesino sea reconocido y respetado dentro de los programas de manejo y demás políticas territoriales.



Fotografía 4 “Compartiendo conocimientos con los *tiaxcas*”

Dentro de las comunidades nahuas de la montaña los máximos representantes son los *tiaxcas*, hombres y mujeres de avanzada edad que son respetados y reconocidos por sus conocimientos y experiencia. A ellos se acude para solucionar algún problema o pedir su opinión ante distintas problemáticas.

Fuente: Zúñiga, F. (2021).

3.3 La territorialización de las narrativas dominantes: El núcleo del conflicto en la Matlalcueye

El conflicto desde mi definición es una construcción social producto de diferenciadas lógicas de pensamiento que se conducen por la definición de representaciones específicas de la realidad. Asimismo, existen narrativas que alimentan el conflicto, expandiéndolo y generando territorios con complejos dramas socioculturales en los que se desarrollan retículas de poder, como es el caso de la montaña Malintzi/ Matlalcueye, en la que se

desenvuelven una serie de narrativas dominantes producto de la territorialización del poder. Tras lo anterior, puedo concluir que este sistema narrativo dominante que se imprime en el territorio de la Matlalcueye se ve conformado por cuatro narrativas estructuradoras:

- 1) La narrativa conservacionista de la naturaleza
- 2) La narrativa estatocentrista monocultura
- 3) La narrativa del cientificismo
- 4) La narrativa geocéntrica

Las cuales se desarrollan hegemonícamente con el objetivo de delinear espacios concebidos, en el que se privilegie la distopía como la objetivación del “deber ser” concebida desde los artífices del poder. Para el caso de la montaña, estas narrativas conducen muchos de los conflictos aquí mencionados, además de otros, los cuales describiré a detalle en el capítulo cuatro, fracturando la identidad y el territorio indígena a través de narrativas monoculturales que invisibilizan las otras realidades sociales, y ensalzan una única forma de ser y estar en el mundo, basada en modelos occidentales que chocan con los contextos indígenas del país, específicamente con el de la montaña.

Asimismo, trasgreden los saberes indígenas campesinos que definen la territorialidad nahua, se anteponen los saberes modernos y se expone a la ciencia como un saber único y concreto, disminuyendo así la relación que los grupos de la montaña tienen con la naturaleza, al igual que la geografía vivida que expresan a través de la experiencia espacial, la cosmovisión y la significación.

Se expresa una narrativa estatocentrista en la que el Estado, al igual que sus instituciones, representan el todo de la intervención y decisión territorial, nada sin el Estado todo por la voluntad de este, negando a través de sus instrumentos de dominación la territorialidad nahua. De igual forma se reproduce una narrativa basada en el geocentrismo que invisibiliza a las geografías vividas construidas a través de la experiencia espacial de los nahuas de la montaña, “tal parece que ya no es nuestro territorio” cometan los habitantes.

Este sistema narrativo ha llevado a la edificación de violencias e injusticias territoriales, evidencia problemas estructurales, a los que históricamente se han tenido que confrontar principalmente los grupos indígenas, los impactos de estas narrativas a su territorialidad devela grandes síntomas de inflexión mostrando así la génesis de los conflictos en el territorio.

Hasta este punto del capítulo, me he dedicado a exaltar algunos conflictos que considero estructurales, como lo es la negación del territorio a través de los instrumentos de dominación y diferentes decretos basados en un enfoque conservacionista y proteccionista que separa a la naturaleza y al hombre; la imposición de una geografía determinante que

contrasta con los espacios vividos; la negación de los saberes indígenas y la exaltación del “conocimiento moderno”.

Estas narrativas solo son la génesis de muchos otros conflictos que impactan el territorio, por poner una metáfora simple, comencé por describir el núcleo estructural del conflicto y de las violencias territoriales en la Matlalcueye, empero, hay otra gran escala de problemáticas desarrollándose con sus respectivos niveles de complejidad viviéndose de manera cotidiana a las que he definido como la reproducción de un sistema de conflictos socioecológicos entre los que destacan: la tala inmoderada, los incendios, las plagas, los bancos de arena y el estrés hídrico.

Tras lo anterior, el siguiente capítulo estará dedicado a exponer cómo este sistema de conflictos socioecológicos han impactado fuertemente al territorio de la Matlalcueye y a su vez han coadyuvado a la construcción de la territorialización de la resistencia expresada a través de diferentes prácticas y formas de organización, a fin de comprender cómo la territorialidad nahua emerge como producto de un proceso de dominación y resistencia.

Capítulo 4

LA TERRITORIALIZACIÓN DE LA RESISTENCIA NAHUA

El capítulo anterior estuvo dedicado a explicar cómo la territorialización de la dominación se ve objetivada en el territorio Malintzi/Matlalcueye a través de un sistema de discursos e instrumentos dominantes, que contradicen la realidad y narrativas propias que definen a la territorialidad nahua, generándose así; un escenario estructural de conflicto en la montaña, donde el territorio se transforma en un campo de poder en el que intervienen diferentes actores sociales.

Con la finalidad de comprender a la territorialización de la dominación y de la resistencia como una dialéctica que coadyuva a la construcción de la territorialidad nahua, el presente capítulo está dedicado a explorar el desarrollo de la territorialización de la resistencia en el territorio de la Matlalcueye, a través de un sistema de respuestas que surgen ante la necesidad de hacer frente a la territorialización de la dominación y a los diferentes conflictos socioecológicos que se desenvuelven en la montaña simultáneamente, como lo son la tala clandestina, los bancos de arena, el estrés hídrico, las plagas y los incendios.

Para su mejor comprensión, este cuarto capítulo ha sido dividido en dos grandes apartados y unas breves consideraciones finales. El primero titulado “La reproducción de un sistema de conflictos socioecológicos en la Matlalcueye” está dedicado a describir etnográficamente aquellas grandes problemáticas que tiene lugar en la subregión, y que han llevado a los habitantes de la montaña a desarrollar diferentes formas de organización para proteger su territorio. En relación con ello, en el segundo apartado “La Matlalcueye está pidiendo ayuda: expresiones de resistencia nahua ante los conflictos” me dedico a explicar y analizar el desarrollo de las estrategias de cuidado y defensa que emergen desde los pueblos de la montaña para hacer frente al sistema de crisis socioecológicas descrito previamente, lo que me permite hablar de la territorialización de la resistencia como un proceso que contribuye a la construcción de la territorialidad nahua, para lograrlo haré énfasis en la sistematización de la experiencia del grupo Artemali ocoxal.

4.1 La reproducción de un sistema de conflictos socioecológicos en la Matlalcueye

De acuerdo con diversas investigaciones realizadas por centros de investigación pertenecientes a la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y la Universidad Autónoma de Tlaxcala, la montaña Malintzi/ Matlalcueye se ha reportado como una de las áreas naturales protegidas más enfermas de todo el país, reproduciéndose en su interior una serie de crisis que comprometen la vida del bosque y de los habitantes que dependen físicamente de ella.

Producto de este periodo de campo, logré el registro de cinco problemáticas estructurales que se desarrollan de manera simultánea en el territorio: 1) la tala inmoderada; 2) la presencia de incendios; 3) conflictos por el agua; 4) plagas y 5) la extracción desmesurada de materiales pétreos. Estas han generado una red de causas y efectos, en la que el desarrollo de un conflicto alimenta a los otros, estableciendo de esa manera un cúmulo de problemas que actúan de manera sistémica. Los conflictos no se desarrollan aisladamente, hablar de uno implica reconocer a los otros, son una serie de efectos causales ejecutándose

en el territorio, a razón de lo anterior, es que he de englobar a estas problemáticas en lo que defino como la reproducción de un sistema de conflictos socioecológicos.

La intención de este texto no es solo ver las grandes afectaciones ecológicas que dicho sistema acuña, también reconocer que estos conflictos son sociales y tocan diferentes fibras de la territorialidad nahua, develan alianzas; relaciones de poder; conflictos intercomunitarios; impactan en la cosmovisión y relacionalidad con la naturaleza, son fuertemente a atravesados y estructurados por la inflexibilidad de la territorialización de la dominación que expuse en el tercer capítulo. Dicho lo anterior, en los siguientes subapartados sistematizaré cada uno de los conflictos antes señalados.

4.1.1 La Matlalcueye se está quedando pelona

De acuerdo con el testimonio de Artemali y la Brigada Comunitaria de Tepatlaxco de Hidalgo (periodo 2021), diariamente de la montaña bajan por distintos medios cerca de una tonelada de madera distribuida en polines, ramaje, tala por leño, sin contar los derivados combustibles como la trementina y los ococentles. La cantidad de madera extraída sobrepasa el índice de tiempo que tarda el bosque en recuperarse, lo cual, ha convertido a esta práctica quizá en el problema más grave al que grupos de cuidado al territorio como Artemali se han tenido que enfrentar. De acuerdo con habitantes del territorio, se estima que se necesitan cerca de 14 años de veda total de tala para lograr una recuperación óptima de la montaña.

Con base a lo registrado, sería muy reductivo hablar del problema de la tala de manera general, ya que dicha práctica expone una serie de matices complejos a los cuales considero importante dedicar un espacio en específico. Tras lo anterior, he clasificado a esta actividad de acuerdo con su intensidad derivada de las consecuencias y actores involucrados, misma clasificación a la que nombré: 1) aprovechamiento nahua, 2) aprovechamiento doméstico/comercial y 3) aprovechamiento masivo.

1) Aprovechamiento nahua

Este se desarrolla a través de los pobladores que habitan en las faldas de la montaña, que en su mayoría se valen de los recursos de la Matlalcueye para satisfacer necesidades inmediatas como cocinar; hacer el fogón para las tortillas; bañarse en el temazcal; entre otras actividades. Este tipo de extracción se lleva a cabo cuando la madera ha cumplido su ciclo de vida, es decir; cuando la madera ha caído de los árboles después de haberse secado; cuando el rayo ha destrozado los árboles, e incluso cuando la madera ha sido saneada para controlar algún tipo de plaga. El aprovechamiento de bajo impacto, tal como refieren en Artemali, es el uso consciente de los recursos, es:

Es saber cuándo llevártelo y cuando no, por ejemplo; no es lo mismo llevarse la madera de un árbol vivo, destrozarlo y dejarlo morir, a saber derramarlo, quitarle cuidadosamente las ramas que ya no necesita. De esa forma ganan todos, gana el árbol porque lo despiertas, ayudas a que no se propaguen los incendios y además esa madera la puedes aprovechar. Lo

mismo pasa con el *ococentle*, en enero y febrero hay muchísimo, lo encuentras tirado en la montaña, ese sirve para hacer adornos de navidad, nosotros lo ocupamos mucho en las artesanías. Sirve para hacer la lumbre para cocinar y hacer las tortillas, ese también se puede aprovechar, pero lo mismo, antes de llevártelo hay que sacudirlo fuerte para que tire las semillas y de manera natural nazca otro árbol (García, S. comunicación personal, 31 de enero, 2022).

El aprovechamiento nahua, representa el uso de los recursos en la medida necesaria sin alterar los ciclos de vida, es el uso consciente y equilibrado es “saber cómo usarlo”. Sin embargo, tal como señalé en el capítulo tres, debido a la política conservacionista del Parque, todo tipo de aprovechamiento del bosque se encuentra altamente prohibido, ante lo anterior, Artemali explica que esta categoría de explotación debería estar permitida y reconocida como parte importante de las prácticas nahuas.

2) Aprovechamiento doméstico/comercial

Este tipo de aprovechamiento es principalmente desarrollado por algunos pueblos que se encuentran dentro del territorio de la Matlalcueye, y que de acuerdo con los testimonios recabados se han dedicado desde tiempos históricos a la extracción de madera y otros recursos, no solo con fines domésticos, también comerciales, generando un gran conflicto que no solo se ve representado en el ámbito ecológico también en términos sociales, generando problemas intercomunitarios.

De acuerdo a las entrevistas realizadas dentro del territorio de Tepatlaxco de Hidalgo, existe un gran problema que cada día crece más, a causa de los pueblos vecinos al municipio que durante muchos años se han dedicado a explotar la madera y con los que se ha intentado llegar a diferentes acuerdos de negociación sin obtener resultados óptimos, dichas comunidades no solo extraen la madera en demasía, también a través de esta práctica perjudican directamente a predios que forman parte de la demarcación territorial de Tepatlaxco.

Conforme a los registros realizados por Artemali en apoyo de la Brigada Comunitaria de Tepatlaxco (periodo 2021) se detectó que existen pueblos vecinos que diariamente suben a la Matlalcueye llevándose por día hasta 50 burros cargados de leña, esta práctica en su mayoría es reproducida por organizaciones familiares en las que participan mujeres, niños y hombres, quienes desde la madrugada suben a la montaña para hacer los cargamentos. Un poblador señala:

Luego a las ocho de la mañana bajan y hasta el burrito se va pandeando, como ya saben que estamos en los recorridos, actúan en la noche. Viene y tiran el árbol, por lo regular son los hombres quienes vienen con la motosierra, posteriormente en la mañana ya vienen las mujeres y los niños a trozarlo, le hacen así porque es más fácil y también les da chance de justificarse. Por ejemplo, si los encontramos en los recorridos de vigilancia y les decimos algo nos contestan “no, pues yo vine porque el árbol ya estaba tirado, nosotras no lo cortamos, ya estaba así”, pero pues sabemos que no, que actúan organizadamente, el tronco que es la carga

mayor le toca al que lo tiró, pero ellos lo mataron (Sánchez, O. Comunicación personal, 30 de noviembre del 2021).

Esta práctica se incrementa en épocas importantes como Día de Muertos, celebración en que el consumo de leña aumenta considerablemente. Durante estos días la vigilancia tanto de Artemali como de la Brigada Comunitaria tiene que ser potencial, ya que además de la madera, durante esta fecha también se reproduce la extracción de las ramas de ocoxal verdes, mismas que son usadas como decoración en las ofrendas, es tan alta la demanda que incluso las personas tienen que quedarse en la montaña durante toda la noche:

Hay que estar superdependientes esos días porque luego nos madrugan. Solo destrozan el árbol y se llevan el corazón de la planta. Estos días ya saben que subimos a cuidar, para que no les digamos nada, se suben en la noche, pueden pasar toda la noche en la montaña, pero no bajan con tal de no encontrarnos. Suben mucho estas fechas, todo el día están subiendo los burros, familias enteras, mujeres, niños, todos suben, hemos tenido muy fuertes enfrentamientos (García, P. Comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

Durante estos días de celebración la dinámica cambia dentro de la montaña, los caminos se ven llenos de vendedores de leña y ramas de ocoxal que bajan después de haber hecho el ramaje de árboles, algunos vendedores suben hasta dos veces por día. Es común ver atravesando por la montaña camionetas repuntando de leña y mujeres que en la espalda llevan bultos llenos del recurso y a su lado sus pequeños hijos las acompañan siguiendo lo que ha sido el oficio de varias generaciones que les antecedieron.

Otra de las técnicas usadas por estos pueblos para la extracción de madera, es hacer pasar a los árboles por quemados y así justificar su acción. Tal como explica un entrevistado:

Luego así le hacen, está el árbol sano y lo queman, pero nada más el tronco, para que parezca que se incendió por el rayo, de esa forma si ya uno les dice algo, nos contestan “es que ese ya estaba quemado” pero sabemos que no es así (García, S. comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

O bien “rasparlos”, que a diferencia de las anteriores prácticas de extracción, esta es mucho más lenta, como su nombre lo dice; las personas raspan el tronco del árbol hasta llegar a “su corazón”. Esto trae un beneficio doble, ya que permite aprovechar igualmente la trementina. Una vez raspado el tronco y extraída la trementina es cuestión de esperar algunos días para que el árbol comience a secarse paulatinamente, cuando el árbol ha perdido la vida, los extractores quienes recuerdan claramente el paraje donde dejaron la tarea inconclusa acuden nuevamente al sitio para recoger la madera muerta.

Dentro de los propios pueblos se han desarrollado estrategias de extracción sumamente complejas que involucran sistemas de organización parentales, se puede hablar claramente de familias enteras que se dedican a esta práctica desde tiempos históricos, conservando el oficio que sus antepasados les heredaron. Ocasionalmente que sus pueblos sean identificados por basar su economía y estatus social en estas actividades, construyendo en su entorno frases como “allá hay puro talador” o “allá todos se dedican a la madera”.

Esto, sin duda ha llevado a que existan fuertes conflictos intercomunitarios, puesto que, por una parte se encuentran los pueblos que llevan años luchando por la defensa y cuidado de la montaña, caso de Tepatlaxco de Hidalgo a través de los proyectos impulsados por Artemali, y por otro, se encuentran las comunidades que siguen dependiendo fuertemente de los recursos de la Matlalcueye. Estos conflictos han escalado rápidamente llevando a confrontaciones directas entre pueblos, estableciéndose de esa manera una lucha por el control de los recursos en el territorio.

Ante estos conflictos que cada día se acrecientan, Artemali ocoxal propone generar estrategias que beneficien a todos con la intención de reducir la presión que existente entre los pueblos, ya que consideran primordial establecer una reconciliación que empate los intereses de todos :

Si hay problemas entre los pueblos, es algo incluso natural, pero justo por eso hay que comenzar a trabajar conjuntamente. Estos pueblos de los que hablamos efectivamente son lugares que durante años la gente se ha dedicado a hacer ese oficio. Lo que debemos hacer es no prohibirles el aprovechamiento porque de eso viven, sino más bien trabajar con ellos y enseñarles formas de hacerlo correctamente, hacer estrategias intercomunitarias (García, S. comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

Esta escala de extracción resulta particularmente interesante y compleja, ya que nos permite comprender como el conflicto se representa en diferentes matices, en este caso, se desarrolla en las propias arterias de la territorialidad nahua.

3) Aprovechamiento masivo

Este tipo de aprovechamiento se ve reproducido fundamentalmente por grandes organizaciones dedicadas al contrabando de madera, que en su mayoría son externas al territorio y cuyo recurso extraído tiene como destino convertirse en polines para las grandes construcciones de la ciudad de Puebla y Tlaxcala. Esta elevada extracción de leña, ha venido a comprometer seriamente al territorio de la Matlalcueye, no solo en ámbitos ecológicos también sociales, derivando en fuertes conflictos como los son: inseguridad; abusos de poder e intimidaciones; así como la exaltación de una gran red de operadores en la que intervienen todo tipo de agentes actorales, como explico en las siguientes líneas.

De acuerdo con lo señalado por los habitantes de la montaña, la tala clandestina a alto impacto lleva años desarrollándose en el territorio, sin embargo, durante las últimas décadas el problema incrementó gravemente, volviéndose una práctica común que ha dejado de ser “clandestina”, puesto que existen nombres reconocidos que dirigen estas actividades que se ejecutan a plena luz del sol, sin reservas de ser vistos o expuestos, tal como apunta el siguiente testimonio:

Antiguamente, los taladores subían únicamente de madrugada, sin embargo, ha sido tanta la demanda de madera y “terreno ganado” de estos grupos que actualmente se les puede ver a cualquier hora del día, poco intimidados, subiendo con grandes camiones en la montaña, ya

no tienen miedo, yo creo que ahora somos nosotros los que les tenemos miedo (Sánchez, P. comunicación personal, 17 de marzo del 2021).

El crecimiento sin reservas de esta práctica ha llevado a los pobladores a ver a su territorio sumamente comprometido, ya que uno de los grandes conflictos que experimentan derivados de esta actividad es la gran expresión de inseguridad que se vive cada día con más intensidad, impidiéndoles desarrollar sus actividades en la montaña como antiguamente lo hacían, ya que señalan, hay zonas que se encuentran invadidas por los talamontes a las que es mejor no acercarse. De acuerdo al siguiente testimonio:

Cuando se escucha la motosierra cerca es mejor alejarte, porque no sabes cómo van a reaccionar, son muy agresivos, si ven que los estás viendo te pueden amenazar, cómo suben armados es mejor dejarlos, da impotencia, da coraje, pero son muchos y ya suben preparados, y de igual forma muchos de esos ya están metidos en cosas más chonchas, muchos ya incluso tienen que ver con el contrabando de las drogas. Vienen y envuelven a los jóvenes y los meten al negocio, lo feo es eso, que los que son de aquí y se unen a los talamontes no trabajan para ellos mismos, trabajan para otros que ni son del territorio (Muñoz, F. comunicación personal, 14 de agosto del 2021).

Para los habitantes, la montaña se ha convertido en un espacio además de inseguro también de negación, frases como “ya lo secuestraron” o “parece que ya no nos perteneciera”, enmarcan el desplazamiento simbólico que los nahuas han tenido que hacer ante una práctica tan comprometedora y peligrosa como lo es la tala clandestina. Un entrevistado explica:

No es justo, ellos están a plena luz del día, saben que los vemos, las motosierras suenan a todas horas, las máquinas también ¡porque ya suben con maquinarias! Eso está cabrón. Luego el gobierno y las instituciones nos dicen que nosotros los de los pueblos nos estamos acabando la montaña, que somos nosotros, pero eso es algo ridículo, es absurdo, como pueden decir eso cuando todo esto de la tala ya se hace con maquinaria, nosotros somos campesinos ¿de dónde vamos a sacar esas máquinas? Uno ya no puede subir con tranquilidad como antes, ya no puedes llevar a tu familia al bosque porque están ellos, uno sube pero en tu propio territorio, que es tuyo, que fue de tus abuelos, de tus ancestros, tienes que andarte cuidando (G. Castro, comunicación personal, 22 de mayo del 2019).

Ante ello, los pueblos han establecido múltiples demandas frente a las dependencias correspondientes, sin embargo, las respuestas han sido casi nulas, ya que hasta la fecha no se ha logrado resolver el conflicto existente ni las problemáticas que de este se han derivado, incluso los pobladores han denunciado que dentro de estas grandes organizaciones se encuentran involucrados diferentes actores y dependencias que han encubierto la práctica de la tala, ya que se han visto beneficiados por la misma:

No se puede decir nada, son muchos los que pertenecen a un mismo grupo porque la madera es un gran negocio, sobre todo para la construcción. Estos grupos son importantes porque se encuentran muy bien relacionados, los líderes se llevan bien y dan precio a los que dirigen las grandes obras, y en el caso del gobierno, pues ahí también tienen muy buenas relaciones, por eso les permiten subir a la hora que sea y las demandas no proceden. Hay un presidente de un municipio de aquí de la región, uno de los más grandes, te lo voy a decir; pero por favor omite el nombre, bueno el presidente de este municipio (omisión) se sabe que su familia se

dedica a eso, son muchas las hectáreas que se han dedicado a destrozar, pero están apoyados por esta persona, es uno de los municipios más grandes, ahí cae mucho poder, por eso esta persona se siente apoyado y respaldado (A. Beltrán, comunicación personal, 12 de abril).

Hasta estos días, las demandas siguen siendo altas y las respuestas pocas, las organizaciones que explotan este recurso se han potenciado con la ayuda de diferentes actores, permitiéndonos ver una práctica de poder que impacta la territorialidad de los nahuas, desprendiéndolos de su territorio y comprometiendo su seguridad, de acuerdo con lo que señala el siguiente testimonio:

Es como si ya no fuera nuestra montaña, hay que andar con cuidado, cosa que antes no pasaba, no es posible que es nuestra y la tengan secuestrada, uno no puede hacer nada lamentablemente ¿Qué vas a hacer si ves que los talamontes suben armados? Pues mejor te vas y no les dices nada, o ellos mismos te bajan (A. Beltrán, comunicación personal, 12 de abril).

Caso recurrente de la organización Artemali, que se han visto intimidadas por diferentes grupos al expresar su molestia y demandas ante dicha actividad, siendo incluso amenazadas en su propio territorio cuando suben a recoger los materiales para sus artesanías. Esto ha llevado a que la seguridad de las mujeres y su propia libertad para caminar en sus ejidos se vea comprometida. Un entrevistado explica:

Los hemos visto, nos hemos enfrentado, pero que ha pasado; nos ven solas, nos ven que somos puras mujeres, se burlan de nosotras, nos han desplazado. Muchas veces no nos detenemos a decirles algo porque muchos ya suben armados. Dentro del pueblo se sabe que hay organizaciones (A. Beltrán, comunicación personal, 12 de abril).

Como he podido dar cuenta hasta esta parte del texto, la extracción del recurso maderable, es una práctica que se ha llevado a cabo a través de distintas escalas e intensidades que impactan de manera desigual a la territorialidad nahua. Por una parte, se encuentra el aprovechamiento nahua que está mayormente relacionado con las prácticas de consumo menor, por otra, se encuentra el aprovechamiento comercial, el cual, se desarrolla de manera desigual por parte de los pueblos, generando conflictos intercomunitarios dentro del territorio de la montaña. Por último, señalo el aprovechamiento de alto impacto, mismo que hasta estos días ha develado una serie de problemáticas en las que intervienen diferentes agentes políticos, mostrando la cara más cruda de las diferentes violencias estructurales que se viven en el territorio.

La tala, quizá en su nivel de media y alta intensidad, representa un conflicto al que se debe atender prontamente, ya que resulta una práctica en la que el poder y la dominancia se territorializan, conformando así un campo minado en el que las relaciones se ven comprometidas generando afectaciones en las dinámicas sociales propias de los nahuas de la montaña.

4.1.2 ¿Ya viene el incendio, Matlalcueye se está quemando!

Ya va a llegar la época de incendios, es de mucho trabajo porque siempre es la que sorprende, hay que estar muy al pendiente, solo de pronto ves como el fuego lo consume todo, árboles

altísimos y gruesos se acaban en segundos, da mucha tristeza solo ver como el fuego te rodea, te atrapa, los animales se quedan entre las llamas. Así como va bajando el fuego van bajando todos los animales porque buscan protegerse, a muchos los agarra el fuego y comienzan a quemarse, se les queman sus patitas, los pájaros comienzan a revolotear fuertemente, otros buscan un poco de agua porque el calor para ellos es mucho, a muchos de ellos no les da tiempo, vemos como solo quedan los cadáveres en el bosque, los ojos se te nublan de tristeza, te pones a llorar cuando ves al fuego llevándose todo, es la vida la que se está consumiendo y uno a veces no puede hacer nada (Pérez, N.1.er Foro Público sobre la montaña, 14 de octubre del 2018).

Este es uno de los muchos testimonios que se dejan escuchar por los habitantes de la montaña, ya que sin duda, año con año, la llamada “época de incendios” llega con mayor fuerza, comprometiendo cada vez más la seguridad del bosque y la de las personas que dependen directamente de sus recursos, tal como describiré en este apartado.

Para los nahuas de la región Malintzi / Matlalcueye las temporalidades y los ciclos son sumamente importantes, ya que estructuran el desarrollo de múltiples prácticas. Claro ejemplo de lo anterior; es la dimensión del tiempo usada en las prácticas agrícolas, mismas que se ven definidas por “el inicio de la siembra” y “la época de las cosechas” entre otras expresiones que nos permiten ver cómo el tiempo, dentro de la territorialidad nahua se construye a partir de la experiencia espacial en relación con los saberes indígenas-campesinos.

El tema de los incendios es un ámbito que se encuentra íntimamente vinculado con las temporalidades, dicho ciclo para los nahuas es definido como “la seca”, que es un indicador de que los incendios están prontos a llegar y hay que prepararse. La seca tiene lugar dos veces al año, la primera comprende la estación de primavera (marzo- mayo), el periodo más caluroso del año previo a las lluvias y al inicio de las siembras, durante esta primera seca el calor es sumamente deshidratador para el bosque produciendo que las altas temperaturas alcanzadas incentiven la aparición de incendios simultáneos, tan solo durante el año 2021 se llegaron a registrar durante el periodo de la seca hasta cinco incendios diarios en la montaña.

La segunda “seca” se desarrolla en el periodo de otoño- invierno, coincidiendo con la época de las cosechas y la pishcas, para los habitantes este periodo es sumamente pesado, ya que además de ocuparse en la recolección de los frutos de la siembra, también deben mantenerse al pendiente de los incendios, a causa de la entrada del otoño y el invierno los árboles se secan generándose de esa forma en la montaña un campo natural de combustión que responde inmediatamente a cualquier activador.

Ambos periodos de seca resultan cruciales para la vida del bosque y de los grupos que conviven en el territorio. Dentro de las alternativas propuestas por CONANP para el combate de incendios se encuentran la incentivación de brigadas, que son reclutadas previo a que empiece la época de incendios en primavera teniendo una duración activa de tres meses. Sin embargo, de acuerdo con Artemali, esta reclutación cíclica de brigadas contra incendios poco ayuda a mejorar la situación de la montaña ante las crisis por el fuego, ya que el no contar con brigadas activas durante todo el año genera una desventaja de acción en caso de incendios, además de representar una pérdida en términos de tiempo y recursos.

De acuerdo con lo señalado, cada año dentro de la montaña el estrés aumenta previo a los periodos de seca, ya que se espera la pérdida de cientos de hectáreas de bosque sano. A causa de lo anterior, los grupos de cuidado al territorio comienzan a prepararse con sus propias herramientas y saberes, ya que a diferencia de las instituciones a cargo del Parque, los habitantes saben que “es más barato prevenir, que ya querer accionar durante el momento del incendio”, tal como apunta el siguiente testimonio:

Es lo que las autoridades no comprenden, que es mejor tener un plan de acción previo, que ya querer hacer las cosas en el momento, eso es muy riesgoso, los incendios se pueden prevenir, como ya dijimos, derramando árboles; haciendo recorridos de limpieza para recoger materiales flamables; empezar a trabajar en las brechas corta fuegos; reducir la presión turística durante la época de incendios (Salvador, M. comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

Los grupos de cuidado al territorio como Artemali, explican que hay muchas acciones que se pueden realizar para dar tratamiento al tema de los incendios. Sin embargo, su trabajo se ve rebasado, aún más cuando estos ocurren de manera simultánea, “es imposible atender todos, apenas estás apagando uno y te reportan que en otro paraje ya hay otro, terminamos cansados y enfermos por el sobre esfuerzo que hacemos” nos comenta un brigadista de la comunidad de Tepatlaxco que al igual que Artemali participó en el denominado como “el gran incendio”, hasta la fecha recordado por los pobladores de la subregión como uno de los peores que ha habido en la historia de la Matlalcueye.

4.1.2.1 Nuestro chuchito se va a acabar: Memorias del gran incendio. El 2021 fue un año con gran escasez de agua para la montaña, es bien señalado por los habitantes del territorio la ausencia del recurso hídrico representa un escenario catastrófico para la Matlalcueye, ya que significa que las temporadas de secas serán sumamente agresivas. Dicho lo anterior, este ha sido el año en el que más reportes de incendios se hicieron en toda la montaña, algunos se apagaron de manera natural no alcanzando grandes pérdidas, otros por su parte fueron catastróficos, caso del “gran incendio”.

Este tuvo lugar durante la seca de primavera, con una duración del 28 de marzo al 4 de abril en los predios pertenecientes a San Miguel Canoa y Tepatlaxco de Hidalgo, ambos pueblos demarcados en el Estado de Puebla, el predio dañado fue específicamente el cerro nombrado como Chuchito /Xialtonalli, perdiéndose más de 300 hectáreas de bosque en los siete días que duró la catástrofe.

De acuerdo con los registros, el incendio tuvo su inicio en los predios de San Miguel Canoa, en un principio se creía que podría ser superficial, sin embargo, poco tardó para que el fuego rebasara las expectativas de los pobladores, que al ver su comportamiento exponencial, decidieron actuar de manera organizada. Es importante resaltar que desde un principio se levantaron las denuncias correspondientes, no obstante, comentan los pobladores:

La respuesta tardó mucho en llegar, se denunció, se les dijo en los reportes las coordenadas exactas, pero no nos hicieron caso, nos dijeron que ellos se iban a hacer cargo, pero eso no

fue así, el apoyo tardó mucho en llegar (Luna, J. comunicación personal, 14 de mayo del 2021).

Ante el escenario de un bosque enfermo, el fuego no tardó en propagarse, para el martes 30 de marzo las llamas ya habían rodeado al cerro de Xialtonalli, alcanzando los predios de Tepatlaxco y tomando el efecto “copa” o “cascada” que a diferencia de los incendios “típicos” que comienzan en las superficies bajas, estos se desarrollan en las puntas de los cerros y van bajando hasta las faldas, lo que hace sumamente difícil su detención, muchas ocasiones se necesitan pipas aéreas, recurso con el que por su puesto no cuentan las dependencias a cargo del bosque.

Artemali, fue de las organizaciones dentro de la montaña que rápidamente intervino para frenar el incendio, manteniendo una participación conjunta con los brigadistas, mismos que se tuvieron que unir de manera intercomunitaria, generando sinergias y redes de apoyo entre el Estado de Tlaxcala y Puebla.

En Tepatlaxco, la brigada del municipio se vio en la necesidad de generar alianzas con los grupos contraincendios de Amozoc y Acajete, quienes trabajaron durante poco más de una semana para lograr la detención total del fuego. Un brigadista explica:

Ha sido lo más pesado, ese incendio si estuvo muy depredador, yo me enlisté en la brigada de la presidencia de Tepatlaxco, y justo nos tocó ese incendio, fue muy agotador, terminamos enfermos. La camioneta te deja en un paraje, pero para llegar todavía debías caminar como tres horas aprox., en lo que subes ya te cansaste porque tienes que ir con una buena velocidad y además cargando todo el equipo, luego como hace calor pues da mucha sed, pero no puedes ir cargando más que el agua necesaria, ese incendio ha sido de los peores, porque el fuego nos rodeaba, los árboles se caían y cómo iba de arriba hacia abajo era mucho más rápido (G. García, comunicación personal, 28 de octubre del 2021).



Fotografía 5 “El Xialtonalli se quema”

En la fotografía se puede observar al cerro Xialtonalli durante el incendio, se estima que se perdieron más de 300 hectáreas de bosque sano. Ha sido uno de los mayores incendios registrados en la montaña, la pérdida de especies superó a cualquier otro incendio, lamentablemente durante este incendio muchos animales murieron.

Fuente: Zúñiga, F. (2021).

El escenario llevó a la movilización inmediata de los grupos de la montaña, Artemali fungió como uno de los nodos articuladores para lograr esta organización subregional, usando su taller como centro de acopio de víveres que llegaban desde los pueblos de la montaña del

lado Tlaxcala, además de ser ellas mismas quienes subieron a la montaña para repartir los recursos y alimentar a los brigadistas. Ante lo anterior, en Artemali relatan:

Metimos todas los reportes necesarios, pero no hacían caso, nos llegaron incluso a decir que por parte de la CONANP no había brigadas disponibles, o que al siguiente día de que metimos el reporte iban a mandar a alguien, eso es intransigente, el incendio avanza sumamente rápido, en la mañana estaba hasta arriba y en cuestión de horas ya estaba muy abajo, no queda más que movilizarse. Nosotras nos hemos hecho cargo de incendios pequeños, pero este rebasaba nuestras capacidades de operación, y eso es importante también, saber cuándo puedes operar, debe ser gente especialista y capacitada, por eso se necesita que dentro de los programas se amplíen las capacitaciones, que no se deje ir a la gente que sabe, sino fortalecernos (P. García. comunicación personal, 22 de mayo del 2021).

De acuerdo con lo señalado por Artemali, su experiencia y participación en el gran incendio tocó muchas fibras sensibles como organización, la pérdida como las mujeres lo expresan fue mucho más profunda “se quemó nuestro cerro, nuestro territorio, el territorio de la Malintzi”. Actualmente, las mujeres comentan que el resto del año 2021 ha sido muy bueno en agua, lo que ha permitido que el chuchito reverdezca después de haberse quemado, “ahorita, afortunadamente el chuchito ya está reverdeciendo, ya está mejorando, es que se está bañando, está aprovechando el agua de la lluvia, se le está cayendo lo gris, todo lo que se quemó”

El gran incendio nombrado así por los pueblos que se vieron afectados, dejó una gran huella en los habitantes, pero al mismo tiempo dicha crisis permitió generar vínculos de organización y redes de apoyo intercomunitario. De igual manera, vino a develar los grandes problemas que persisten en el territorio y la ausencia de estrategias y proyectos estructurales por parte de las instituciones para hacer frente a los incendios forestales.

4.1.2.2 ¿Cómo y dónde se originó el incendio? Es complicado conocer la causa real de los incendios, la versión más común es la que dice que alguien de los visitantes dejó una fogata prendida, otra es porque se dejan tiradas botellas y plásticos, bueno eso es lo que dicen, pero hay muchas cosas, a veces los incendios no inician solos, ni tampoco son accidentes (Salvador, S. comunicación personal, 22 de mayo del 2021).

Me comenta un entrevistado cuando le pregunté acerca de las causas más comunes de los incendios, ya que de acuerdo con los diferentes testimonios recogidos en la subregión, los incendios encuentra su origen en diferentes causas, haciendo del fenómeno no solo un accidente, sino un acto de poder.

Si bien, la salud del bosque de la Matlalcueye a últimos años representa un estado negativo, exponiendo con ello a que la montaña sea presa de múltiples afectaciones, caso de los incendios. Sin embargo, de acuerdo con los testimonios recabados en el territorio, existen diferentes prácticas que incentivan la aparición de estos, algunas de ellas de manera accidental, otras por su parte son de manera deliberada, como explicaremos en los siguientes párrafos.

La llamada “quema” es una práctica llevada a cabo por algunos campesinos nahuas de la subregión, actualmente es una actividad que cada vez se realiza menos debido a los peligros que representa. Esta práctica es usada para limpiar los terrenos que serán sembrados, se les echa fuego hasta lograr que se quemen todas las hierbas y residuos de la cosecha anterior, dejando el terreno fértil y limpio. Lamentablemente, nos expresan los entrevistados que esta actividad conlleva una gran responsabilidad, ya que en diferentes ocasiones se ha registrado el inicio de incendios cuando el fuego dentro de la parcela no es sofocado a tiempo, provocando que este se expanda al bosque. Artemali explica que evidentemente esta es una práctica usada por los campesinos desde el tiempo de los abuelos, sin embargo, es importante construir un plan de consciencia y cuidado, que les permita reproducir dicha actividad, pero con el monitoreo y cuidados adecuados para evitar que el fuego se propague. Aunque la quema es una práctica que incentiva el fuego, los propios pobladores del territorio reconocen que es una causa anómala, siendo que existen otras razones mayores que resultan ser las verdaderas causantes de los incendios grandes.

Durante los últimos años en el territorio se han ido develando de acuerdo con los testimonios recuperados, acciones voluntarias que han incitado la creación de incendios, esto principalmente con fines económicos. La quema clandestina de predios se ha convertido en un problema que denuncian los habitantes de la montaña, señalando que la temporada de seca, es usada como pretexto por diferentes grupos organizados que se dedican a la extracción de madera y venta de carbón. De acuerdo a lo referido por los testimonios, estos grupos aprovechando que en la seca “los incendios son algo común” suben a la montaña a incendiar los predios, una vez que el fuego ha sido controlado, estas organizaciones suben a recoger las ramas dañadas para hacerlas carbón y rescatar la leña que aún puede ser vendida, “es una forma más rápida de trasladar el carbón y la madera” señalan los habitantes quienes denuncian que cada día estas prácticas cobran más terreno, incluso diversos testimonios aseguran que el gran incendio, anteriormente relatado, fue producto de una operación organizada. Un entrevistado relata:

Esos ya operan así, para ellos es mejor y mucho más rápido, además de que nadie les dice nada, lo que pasó con el gran incendio fue algo provocado. A la semana de que se quemó el cerro, yo vi como las camionetas estaban bajando llenas de la madera quemada, porque son ellos, esperan a que las cosas se calmen, después de los incendios ya suben por lo que se quemó, por lo que cosecharon. Después del gran incendio andaban aquí en Tepatlaxco las camionetas de carbón ofreciéndonos, a mí me ofrecieron, pero andaban así de modo infraganti, escondiéndose, solo se te acercaban de manera personal y te decían: “no quieres carbón, yo te lo llevé hasta tu casa, ahorita lo estoy dando barato”, eran los que fueron a hacer rapiña del cerro cuando se quemó (Giménez, J. comunicación personal, 20 de mayo del 2021).

Otro testimonio comenta:

Los camiones suben en la madrugada a quemar el cerro, dejan que arda hasta que llegan las brigadas o se apaga solito el incendio, después esperan como una semana y bajan con todo el carbón, con esto se ahorran tiempo y esfuerzo. Para ellos es muy fácil venir y hacer que arda el cerro, aventarle el cerillo y venir a recoger lo que queda, ya se dieron cuenta de que se ahorran mucho tiempo a diferencia de talar los árboles o usar los hornos de carbón como antes, les es más fácil hacer que todo arda de una vez y no son los únicos, también suben los que queman plásticos, hay una empresa que dicen que está en la zona de San Aparicio que

igual en la madrugada viene y quema el plástico, luego llega el olor como a llanta quemada, toda esa zona donde queman plástico ahorita ya es un terreno infértil, ya no van a nacer árboles ni plantas ahí (Hernández, H. comunicación personal, 20 de mayo del 2021).

Como podemos ver, los incendios también son resultado de un ejercicio de territorialización del poder y del dominio establecido por diferentes grupos, haciendo de esta una práctica claramente política, misma que forma parte de este sistema de conflictos socioecológicos en la montaña.

4.1.3 A la Matlalcueye le dio covid

Actualmente, dentro de la montaña coexisten principalmente tres plagas: 1) la de gusano descortezador o barrenador; 2) la del muérdago y 3) las moscas de fruta. Cada una de estas representa un reto para la fortaleza del bosque, por un lado, el muérdago cada día se esparce ganando más terreno mientras invade a los árboles y roba espacio a otras especies. Por su parte, la mosca de fruta cada vez se reproduce alcanzando grandes cantidades que pudren a los árboles frutales impidiendo su óptimo desarrollo, y por último el gusano barrenador, el que se expande entre los árboles secándolos. Cada una de estas plagas alimenta un escenario de crisis ecológico en la montaña, sin embargo, en este apartado me centraré en desarrollar las afectaciones traídas por la plaga del gusano descortezador. Debido al fuerte acercamiento etnográfico que pude tener a dicha crisis, además de las implicaciones sociales que esta plaga ha tenido para los pueblos de la montaña.

El 2019 fue un año crucial para los pobladores de la montaña, especialmente para los pueblos que se encuentran del lado de Tlaxcala, ya que las malas condiciones de salud del bosque propiciaron que la plaga del gusano descortezador del tipo *Dendroctonus mexicanus* se descontrolara, causando hasta el día de hoy la pérdida de miles de hectáreas. Los habitantes reconocen que la plaga siempre ha existido dentro del territorio, sin embargo, los incrementos de temperatura; los incendios y el estrés hídrico han sido elementos determinantes para “despertarla”.

En dicho año en Tlaxcala se comenzaron a registrar los primeros brotes del gusano, dejando a su paso miles de árboles secos y enfermando muchos más. De acuerdo con el comportamiento de la plaga, esta se compone de un insecto sumamente invasivo que se implanta en la corteza de los árboles para impedir que estos resinen de manera correcta, llevándolos a adquirir un color rojizo y prontamente morir. Un brigadista explica:

Los árboles funcionan como las personas, somos organismos muy similares, el gusano lo que hace es tapar las arterias de los árboles, su sangre es la resina, pero con la plaga deja de correr y ocasiona que el árbol se asfixie, no puede respirar por eso se pone rojo, y si no se le ayuda se muere (Moran, C. comunicación personal, 15 de agosto del 2021).



Fotografía 6 “Árbol contagiado”

En la fotografía se puede apreciar un árbol enfermo del escarabajo descortezador. El principal síntoma del contagio es la aparición de grumos blancos, más de 15 grumos indican plaga. Otro síntoma es el color rojizo que adquieren las hojas y el tronco, lo que demuestra que el árbol ha dejado de resinar de manera óptima y se está secando

Fuente: Zúñiga, F. (2021).

Esta plaga ha presentado un crecimiento exponencial debido a que el gusano migra contagiando a otros árboles, su temporada de vuelo y apareamiento tiene lugar en octubre y noviembre, de lo anterior, es que cada día aparezcan nuevos árboles contagiados. Un entrevistado expone:

A mí me recuerda o se me asimila esto del descortezador a la enfermedad del coronavirus, es como si a Matlalcueye le hubiera dado el coronavirus, porque es muy igual, los arbolitos se van contagiando. Empezó uno y ve ahora ya son millones los árboles enfermos y muchos los que han muerto, y no se les puede controlar su enfermedad y también es algo que les afecta a sus pulmones porque no los deja respirar, por eso cada vez que dicen lo de la plaga del gusano, yo me imagino que la montaña se contagió del coronavirus (Tzompanzin, E. comunicación personal, 1 de noviembre del 2021).

Lo que comenzó con un reporte únicamente de 300 árboles enfermos por el gusano, hasta estos días se convirtió en una problemática de la que los últimos reportes indican que han sido miles las hectáreas dañadas. De acuerdo a lo señalado por Artemali, la crisis del gusano no únicamente vino a visibilizar la mala salud del bosque, también develó una serie de conflictos estructurales y violencias que impactan su territorialidad, tal como las mujeres señalan “el gusano está desnudando nuestra montaña” debido a la serie de problemáticas que a raíz de la plaga vinieron a exaltarse; escenas de discriminación; negación del derecho al cuidado de los territorios indígenas; burocracia; corrupción e ilegalidad, fueron solo algunos de los problemas que emergieron con la plaga.

Como mencioné en párrafos anteriores, la problemática se agudizó durante el 2020 y el 2021, llevando a los pobladores a tomar medidas principalmente basados en la organización, ya que denuncian “lo que pudo haber sido controlado ahora nos rebasa”, señalan que sin duda uno de los elementos que agudizaron el actual conflicto ha sido la falta de tacto e irresponsabilidad de las autoridades correspondientes, ya que en un principio, los pueblos que han visto de cerca esta problemática explican que no existe un plan de trabajo por parte de las dependencias, generando desde su posición soluciones improvisadas e instantáneas que lejos de beneficiar terminaron no solo por generar afectaciones en términos ecológicos, también por violentar los derechos de los pobladores:

Quando les solicitamos apoyo, primero tardaron mucho en darnos respuestas, hicimos los reportes, en primera no pasaban porque decían que el dueño del predio era el único que podía hacer el reporte, eso es absurdo porque muchos pobladores no tienen papeles que acrediten su propiedad. Cuando por fin las demandas pasaban, teníamos que esperar hasta un mes para recibir respuestas, o luego llegábamos a preguntar y resulta que el reporte se había perdido. Cuando por fin nos hacían caso llegaban a las comunidades los técnicos, y no tenían ni siquiera un plan de trabajo, nos dimos cuenta de que eran personas subcontratadas que querían realizar acciones que ni siquiera se encuentran permitidas y no van a lo que establece La Ley General del Desarrollo Sustentable, ni la NOM- 019, enmarcadas dentro del Programa de Manejo de la montaña, y este último fue algo que ellos mismos instauraron, o sea que es contradictorio porque ni siquiera respetan o actúan de acuerdo a lo a las leyes que ellos mismo determinaron, eso es absurdo. Luego llegan y nos dicen que hay que cortar todos los árboles, pero sin hacer un estudio, tratándonos como ignorantes, como si no supiéramos de qué hablan (Hernández, D. Foro “El descortezador desnuda la montaña, la otra mirada” 19 de marzo del 2021).

Este tipo de acciones vinieron a generar un escenario sumamente complejo, ya que a raíz de éstas se pudo visibilizar una serie de múltiples violencias y tensiones en torno a los habitantes de las comunidades afectadas, develando que por parte de las instituciones no existe un tratamiento especial para solucionar los conflictos que se desarrollan en los territorios indígenas, al que estos grupos tienen derecho de acuerdo a lo enmarcado en el artículo 169 de la OIT, en el que se establece que las sociedades indígenas tienen la facultad de participar en el diseño de planes y estrategias que impacten directamente a sus territorios. Además de accionar de acuerdo con el sistema tradicional respetándose sus conocimientos, formas de organización y autoridades, lo cual, denuncian los habitantes no fue respetado por las instituciones, siendo víctimas en repetidas ocasiones de abuso de poder y nula integración o consulta en los planes de trabajo diseñados para el tratamiento de la plaga.

Los pueblos de la montaña denuncian que la solución más inmediata brindada por parte de las autoridades para detener la plaga, fue hacer un derribo masivo de árboles sin generar los estudios correspondientes. Además de realizar dicha actividad sin previo aviso a las comunidades y en predios en los que ni siquiera se encontraba la plaga presente:

Lo que ellos vinieron a plantear no coincidía con nada de lo que dice esta norma (NOM-019) lo que ellos venían a plantear era solo el derribo de árboles que no tenían síntomas y que estaban a kilómetros de árboles que si los presentaban. El hecho de que vinieran, entraran y no nos avisaran, lo único que han reproducido es violencia; para algunos es difícil de entender, pero nos están violentando, están viniendo a cortar árboles que los abuelos dijeron que no se deberían de cortar, ellos llegan y quieren venir y deforestar todo, aquí nos regimos

por usos y costumbres, tenemos nuestros presidentes de comunidad, nuestros tixcas, todo lo que pasa en el pueblo se debe decidir desde la asamblea, no pueden llegar y saltarse nuestra organización interna (Hernández, D. Foro “El descortezador desnuda la montaña, la otra mirada” 19 de marzo del 2021).

Sumada a esta serie de intransigencias, los pueblos de la montaña también han denunciado que su derecho a la incidencia y al cuidado de sus territorios indígenas se ha visto trasgredido, ya que no se les ha permitido participar de manera operativa en la resolución inmediata de la plaga, bajo el discurso normativo que se desprende por ser la montaña un área natural protegida. Expresan que han sido responsabilizados de los daños al territorio, siendo estos en la narrativa institucional los principales causantes de los problemas, sin contar las constantes escenas de discriminación e infantilización que han sufrido por parte de los técnicos enviados desde las áreas gubernamentales correspondientes:

Somos comunidades indígenas, pero con mucho conocimiento ancestral y hasta técnico, porque existen muchos biólogos e ingenieros que tienen la capacidad de investigar sobre el tema. Pedimos respeto a lo que sentimos, ha sido un proceso muy difícil y todos hemos tenido que experimentar una pérdida de esos espacios en los que alguna vez convivimos. Mi abuelito era agricultor, tlachiquero, levantaba ocoxal para los pollos y subíamos al monte, bueno, pues todos esos espacios se han perdido, es muy difícil porque ha sido un proceso lleno de violencia, desde violencia estructural hasta violencia de las instituciones. Han llegado los técnicos que se jactaban de venir de la institución, pero luego vimos que eran subcontratados, hemos tenido que sufrir, creo que deberían reflexionar acerca de cómo es la población (Hernández, D. Foro “El descortezador desnuda la montaña, la otra mirada” 19 de marzo del 2021).

La plaga sigue avanzando a pasos agigantados, ya no únicamente se han presentado brotes activos del lado de Tlaxcala, el gusano ha llegado también al territorio de Puebla, en el que ya se han reportado los primeros predios enfermos. Sin embargo, tal parece que la historia vivida en el Estado vecino se repite.

Las primeras denuncias han sido rechazadas por las instituciones al no ser presentadas por los dueños del predio dañado. Caso del reporte realizado por una representante de Artemali, quien gracias al trabajo realizado en Xialtonalli y los monitoreos hechos de manera autónoma, se pudo detectar un predio enfermo específicamente en la zona de San Miguel Cuauhtenco perteneciente al municipio de Tepatlaxco. Sin embargo, esta denuncia, además de haber sido en suma tardada en cuanto a su recepción y pese a contar incluso con evidencia fotográfica, fue rechazada por no poder acreditar la pertenencia al predio enfermo.

Actualmente, tanto Artemali como los demás grupos de defensa y cuidado al territorio, siguen trabajando por el cuidado de su entorno, temen que el gusano llegue a los predios que años atrás fueron reforestados. Coinciden en que la política bajo la cual se le ha dado manejo a la plaga no es la adecuada, ya que además de no resolver la crisis ecológica, se alimenta una narrativa que violenta su identidad como indígenas y niega el cuidado de sus territorios por medio de sus saberes. La plaga del gusano descortezador en gran medida se volvió el medio de los pobladores para visibilizar toda esta serie de violencias e injusticias territoriales.

4.1.4 Le están quitando su tierra a Matlalcueye

Parecida a la normalidad con que se desarrolla la tala “clandestina”, la extracción de arena se ha convertido en una práctica sumamente demandada dentro del territorio, siendo toneladas de arena y grava las que diariamente bajan de la montaña. Durante el día, es común ver como descienden los camiones cargados de estos recursos. Cada vez son más las zonas en la montaña en las que se puede ver el territorio desértico, sin árboles ni ningún otro tipo de vegetación producto de la devastación que implica la extracción de arena. Comenta un entrevistado:

Es muy cruel lo de la arena, porque pues tienen que destrozar todo, es muy parecido a lo que ocurre con la tala, pero bueno, al menos en la tala llegan agarran el árbol y ya se lo llevan, en el caso de la extracción de arena pues barren con todo, uno nada más llega al lugar y ve como todo está hecho una barranca o un hoyo, dejan todo absolutamente destrozado (Sánchez, S. comunicación personal, 20 de enero del 2022).

Los llamados “bancos de arena” de acuerdo con las denuncias de los habitantes, son los mayores extractores del material pétreo, estos se describen como grandes terrenos privados en los que se resguarda toda la arena y grava bajada de la montaña, para posteriormente ser vendida por tonelada a las grandes constructoras y distintas casas de materiales “que llegan buscando precio”. Tepatlaxco de Hidalgo, Acajete y Amozoc son municipios que se caracterizan por albergar diferentes bancos de arena y bloqueras, mismas que distribuyen grandes cantidades a la ciudad de Puebla, muchas casas de materiales buscan ser surtidos por estos bancos, tal como relata el siguiente testimonio que lleva más de 30 años dedicándose a la venta de materiales pétreos:

De aquí de Amozoc el Arenal que es una colonia de Chachapa, ahí es muy famoso por la venta y los bancos de arena, pero si efectivamente, ves el cerro de donde están sacando toda la piedra y la arena y nombre pobre cerro ya le dieron en la madre. Ahora que si te vas más para allá, pues también Tepatlaxco y Acajete, yo si he ido buscando precio a esos bancos y si están bien, además de que es de calidad. Como materialista estoy consciente de que esa arena pues la traen de la montaña, pero pues también es mi negocio, si yo no vendo no como, si ellos no me venden ellos no comen. Tal vez lo que funcionaría es el diseño de una estrategia en donde se diga, que bueno, les dan chance de seguir extrayendo, pero también los areneros tienen que hacer algo bueno por la montaña (Castro, M. comunicación personal, 20 de enero 2022).

Los habitantes del territorio apuntan que evidentemente el crecimiento de las ciudades tanto de Puebla como Tlaxcala ha sido un factor determinante para que se desarrollara el aumento de los bancos de arena y la extracción de grava, ya que de estas provienen los principales compradores. En el caso de la ciudad de Puebla, los habitantes de este lado de la montaña explican que el saqueo de arena, al igual que de la madera tuvo un incremento considerable durante el periodo en el que Rafael Moreno Valle se encontraba al frente de la gobernatura del Estado poblano, y es que resulta importante resaltar, que uno de los grandes propósitos del morenovallismo, fue el impulso de la obra pública bajo el lema “Puebla ciudad del progreso” dando suma prioridad a la infraestructura que alimentaba la metrópoli poblana, en la búsqueda de convertir a la colonial ciudad en un atractivo turístico que igualara los grandes

atractivos del “primer mundo”. De acuerdo con los testimonios, este ensalzamiento de las obras morenovallistas resultó poco favorable para la montaña, ya que la sobre explotación de materiales pétreos dejó un gran estrés ambiental en el territorio nahua.

Las afectaciones ambientales se vieron acompañadas por grandes conflictos que repercutían socialmente, ya que de acuerdo con los testimonios recabados, durante este periodo gubernamental se brindaron muchas concesiones y permisos para la extracción de dichos recursos pétreos, generándose un ambiente de tensión y peligro, ya que el territorio expresan los habitantes:

Podía ser saqueado y sin problemas porque contaban con todo el respaldo del gobierno, si te atrevías a decirles algo sabías que técnicamente era como meterse con Sansón a las patadas . ¿Qué haces? son gente que patrocina campañas políticas, que están en busca de algún puesto político, esos los areneros son gente que al igual que los taladores tienen mucho poder, aquí en el pueblo todos sabemos que son protegidos por los de arriba y si es cierto que Moreno Valle dio muchos privilegios a esos grupos, no es nuevo decirlo ¿Por qué crees que hubo mucho ambientalista asesinado? Porque a ese señor solo le interesaba el poder, su dinero, a la Malinche sus políticas se la acabaron (Sánchez, S. comunicación personal, 22 de abril del 2021).

Los habitantes hacen énfasis en explicar que las relaciones dentro de estas prácticas extractivas son sumamente importantes, ya que a través de estas se instaure un dominio territorial por parte de los grupos organizados. Estas relaciones se ven objetivadas a través de redes de compadrazgo, vínculos familiares, relaciones de reciprocidad y pago de favores, estas dos últimas se pueden ver mayormente establecidas entre las organizaciones y los actores gubernamentales:

Los bancos de arena pertenecen a familias enteras que se han dedicado a eso, porque es un muy buen negocio, todo mundo construye. Si tú llegas y ofreces arena, piedra, grava a costos bajos a las bloqueras; las casas de materiales; a las constructoras, pues te van a pedir más. Quien se dedique a eso le va a ir muy bien, pero pues también a que costo a que destruyas todo el cerro, pero pues esa gente no tiene consciencia. Los bancos de arena, bueno los dueños están coludidos con gente importante, muchos incluso tienen simultáneamente negocios ligados con la extracción de madera, de aquí de la región del lado de Tlaxcala hay mucho banco de arena. Se mueven muchas cosas, pero casi siempre es así, los que se dedican a eso son gente que se mueve en el mundo del poder. Las relaciones son muy importantes si te quieres dedicar a una actividad como la de los areneros, porque justo son esas relaciones las que te van a permitir seguir, si un día alguien te dice algo, como de que te van a denunciar con el comisariado o con el presidente pues mientras tú sepas moverte y estos mismos o los de allá arriba te defiendan pues ya la hiciste, al contrario, hasta te liberan los permisos que necesitas (Sánchez, S. comunicación personal, 22 de abril del 2021).

Sin embargo, es importante señalar que no todo el trabajo de los comisariados se encuentra vinculado al desarrollo de las prácticas de extracción de arena y materiales pétreos, existen actores dentro de los pueblos de la montaña que han diseñado propuestas estratégicas para disminuir el abuso de dichos recursos. Tal es el caso de Pilar García, representante de Artemali, quien durante su época como comisariada ejidal de Tepatlaxco de Hidalgo además de impulsar el proyecto de mujeres artesanas, también evidenció la problemática existente en el pueblo y el abuso de los recursos por parte de grupos organizados, logrando en el 2014

que cerraran los bancos de arena y condicionando a los extractores únicamente a explotar 200 hectáreas en la montaña, además de firmar el compromiso de ayudar a la rehabilitación de los espacios excavados. Pilar, la representante de Artemali comenta:

Fueron muchas cosas las que yo pasé cuando era comisariada, me di cuenta de que había muchos problemas y muchas cosas chuecas que si se seguían reproduciendo nos íbamos a quedar sin los recursos necesarios para vivir, si la montaña nos da, hay que tomar pero lo necesario únicamente. Es verdad, yo tuve muchos problemas con los areneros, porque me tocó enfrentarme a ellos y hacer que cerraran los bancos que había aquí en Tepatlaxco. Eso fue en el 2014, todos los bancos de arena que cerramos están en la entrada del pueblo. Vino la estatal a cerrarlos, sacaron trailers, máquinas del territorio de extracción, muchas cosas, luego venimos por la evidencia, aquí presentamos las bases, esos son particulares y ya se hicieron millonarios, tiene flotillas de tráileres, ellos son los que tienen convenios con el gobierno, le deban piedra y grava a menor precio, es algo muy complejo, por eso yo también le fui bajando porque era muy peligroso. Hay dos areneros, uno es de Tlaxco su nombre es Martín, y el otro es de Tepezala su nombre es Gilberto, son los únicos que hacen consciencia y ahora ellos ya restauran esos mismos hoyos que en su momento hicieron (García, P. comunicación personal, 19 de noviembre del 2021).

Pilar ha sido de acuerdo con el testimonio de otros pobladores, de las pocas comisariadas en la historia de Tepatlaxco que decidió enfrentarse directamente a los grupos organizados de areneros, sin embargo, esta que muchos pobladores reconocen como hazaña le valió constantes peligros. Ante ello, Pilar expone:

Claro que es peligroso, es meterte con gente que tiene mucho poder y muchas relaciones. En ese momento sí había miedo porque pensaba mucho en mis hijas, en mi esposo, pero ya lo hecho estaba hecho, no había más que asumir las consecuencias, y es que es algo con lo que no me iba a quedar tranquila. Son fuerzas que son muy poderosas siempre hay que tener cuidado, uno debe siempre cuidar nuestro primer territorio que es nuestro cuerpo, pero en este caso también había de por medio muchas cosas, si no hubiéramos metido la denuncia en ese momento ahorita la montaña estaría acabada. Además de que, bueno, eso es algo que ya concientizaron y comprendieron los areneros, ya por eso muchos son mis amigos actualmente. Yo no les quité su fuente de trabajo, lo que yo hice fue decirles que racionaran la extracción de la arena y que además de eso hicieran algo para devolverle un poco de todo lo que le estaban quitando a la montaña. Solo Don Martín y Gil comprendieron el mensaje y ahora sabemos que por ejemplo; en las actividades de Artemali contamos con ellos como aliados, y es eso, no es prohibir por prohibir, sino explicarles porqué y en conjunto generar alianzas por la montaña (García, P. comunicación personal, 19 de noviembre del 2021).

Como podemos ver, dentro del territorio existe un grave conflicto derivado de la práctica en torno a la extracción de la arena y la creación de bancos de materiales pétreos, lo que no solo compromete a la montaña en términos ecológicos también sociales a causa de los grandes emporios y organización que han presentado los grupos dedicados a esta actividad, y que en términos de los habitantes “se han apropiado violentamente de la Matlalcueye”.

4.1.5 Matlalcueye está enojada y va a esconder el agua

De acuerdo con los habitantes del territorio, durante los últimos diez años el tema del agua se ha convertido en una gran problemática que ha tocado distintas aristas sociales, económicas, ecológicas e incluso políticas, viniendo a develar con ello una serie de conflictos estructurales que han coadyuvado a alimentar la crisis hídrica que en el territorio se desenvuelve. Misma que se ve expresada por medio de cambios abruptos de temperatura, incendios repentinos; migración de especies; pérdida de cuerpos de agua; escasez de ésta en los pueblos e incluso la mala calidad y ausencia de servicios dignos.

La montaña además de ser el gran pulmón del Valle Puebla- Tlaxcala, también representa un gran depósito de agua que llega a distintos puntos de la subregión, recordemos que en ella mora Matlalcueye, entidad hídrica que tal como señalan los habitantes del territorio “es la que se encarga de distribuir y dar el agua”. Sin embargo, a últimos años una preocupación mayor embarga a los habitantes del territorio y tiene que ver con el estado de ánimo de Matlalcueye, el cual, está repercutiendo fuertemente en la escasez del valioso recurso hídrico. Y es que para los nahuas del territorio es claro; Matlalcueye está enojada, “ya no es la misma, algo le está molestando y es que no cuidamos el agua que nos da, por eso nos están pasando tantas cosas, incendios, plagas, se están secando nuestros ameyales, estamos abusando”. Tras lo anterior, surge la siguiente pregunta ¿Por qué Matlalcueye está enojada?

Como he dicho en repetidas ocasiones para los nahuas de la subregión, Matlalcueye es la madre y proveedora de todos los dones, especialmente del agua, recurso que depende en gran medida del estado de ánimo de la mujer. Si Matlalcueye “está de buenas manda la lluvia necesaria para sembrar, si Matlalcueye está enojada va a mandar la seca, ni una gota nos va a llegar”. Sin embargo, como mencioné en el párrafo anterior, para los nahuas de la montaña, Matlalcueye ha presentado un constante enojo, ya que el agua que les manda es cada vez menos y “la que está allá arriba en el cerro está desapareciendo, la está escondiendo”. Este fenómeno relacionado a los estados de ánimo de Matlalcueye, para los habitantes de los pueblos que moran en la montaña tiene una clara explicación que se encuentra relacionada con el descuido y sobre explotación que se le ha dado al recurso hídrico. Un habitante señala:

Así como se está actuando la montaña se va a acabar porque no la protegemos, hacemos cosas que no debemos hacer. Dice una experiencia que antes estaba cerca un río y había bastante agua para los pueblos, el Señor dijo: “si no cuidan este río en unos años va a ser un desierto”. Después de unos cinco o diez años ese río se perdió, si uno cuida lo que tiene no se va a acabar (Sánchez, M. comunicación personal, 20 de junio del 2021).

De acuerdo con los habitantes del territorio, ha últimos años el abuso a los recursos de la montaña, la tala, las plagas, la extracción inmoderada de recursos, sumadas a la inexistencia de un plan de acción y políticas eficientes, entre otros, han llevado a la montaña a vivir actualmente uno de los peores escenarios ecológicos que ha comprometido al recurso hídrico, ya que desde la cosmovisión de los nahuas de la montaña, esta serie de acciones han generado el enojo de Matlalcueye, quien ahora los castiga a través del agua.

Frases como “está escondiendo el agua” o “está sufriendo porque no la cuidamos”, son expresiones que alimentan la narrativa de los pueblos y su preocupación, que para los habitantes se puede ver claramente reflejada en la irregularidad en los ciclos de la lluvia; pérdida de ameyales y escasez en los pueblos, mismos problemas que describiré en los siguientes párrafos.

4.1.5.1 Ya no se puede leer el clima. Para la territorialidad nahua, la temporalidad es un estructurante importante de muchas prácticas que se desarrollan en el territorio. El inicio y cierre de ciclos resultan de suma importancia para los nahuas de la montaña Matlalcueye, las temporalidades albergan una profunda relación con la naturaleza, es la que determina que un ciclo ha comenzado y otro se ha cerrado jugando de esa manera una dialéctica tiempo- naturaleza.

Ejemplo de lo anterior es la lluvia, este fenómeno representa en gran medida una representación del tiempo, el cual, se traduce en la “época de lluvias” misma que indica que ha llegado el momento de comenzar a preparar los terrenos de cultivo.

Cada año, los pueblos de la montaña esperan la primer lluvia del año para poder recibir a las semillas nuevas que serán plantadas en la tierra, y que posteriormente se volverán alimento para los habitantes. En el sentido anterior, la lluvia es el indicador natural del tiempo y del inicio del ciclo agrícola, algunos habitantes explican que incluso en la primera lluvia se puede saber cómo estará el agua y la cosecha el resto del año, “si amaina bonito será buena la cosecha, si llueve mucho significa que los meses de lluvia van a estar feos, mucha agua tampoco es muy buena porque se pudre la milpa, pero si no llueve, pues ahí ya nos chingamos”.

Sin embargo, durante los últimos años los habitantes de la montaña explican que ya es sumamente complicado seguir definiendo las temporalidades o saber cómo estará el año a través del clima o de las cabañuelas, debido a las imprecisiones que actualmente las temporalidades representan, juego que es en gran medida producto de los problemas ambientales planetarios que han llevado a que se presenten diferentes fenómenos naturales a destiempo, por ejemplo; olas de calor en invierno, frío en primavera, lluvias constantes o en su contraparte ausencia de agua.

Ante esta imprecisión causada por el descuido que se le ha hecho a la naturaleza y a su sobreexplotación, los habitantes de los pueblos expresan una profunda preocupación, ya que cada día es más complicado predecir si lloverá o no, haciendo de la práctica campesina una actividad que muchos de ellos definen:

Un azar debido a que puede llover o no llover nada, hay ocasiones en donde la lluvia nos llega después cuando el maíz ya se secó, otras veces llega antes y no la podemos aprovechar, ya no es como antes que llovía exactamente los días que tenía que llover, uno sabía cuándo sembrar. Ahora uno lo hace, pero con el Jesús en la boca porque a lo mejor sale a lo mejor no, uno ya no puede predecir que el clima va a estar bien o no (Sánchez, M. comunicación personal, 20 de junio del 2021).

Ante esta incertidumbre, muchos de los habitantes han preferido optar por el abandono paulatino del campo, dejando en la montaña sus parcelas, ya que explican, el costo de la inversión es mucho y a veces ya no es redituable en las ganancias. El estrés hídrico y las variantes climáticas impactan fuertemente la territorialidad nahua, quienes cada día ven más afectada su relación tiempo- naturaleza.

4.1.5.2 La pérdida de los ameyales. Antes, cuando no había tanta depredación y el ecosistema estaba fuerte, la Matlalcueye estaba sana, era muy hermoso, subías y encontrabas los ameyales como “la cueva”, era agua muy rica y clara. No era necesario esto del agua embotellada, así como veías los pocitos podías tomar. Ahora ya no hay ameyales, ya muchos de los que había cuando era niño se perdieron, algunos dicen que fue el temblor, a otros pues se les dejó de dar mantenimiento, y los demás se secaron de que ya no hay agua (Mora. A. comunicación personal, 3 de junio del 2021).

Una de las claras consecuencias de la crisis ecológica por la que está atravesando la montaña es la pérdida de cuerpos de agua, que han desaparecido paulatinamente quedando únicamente en la memoria de los habitantes mayores, quienes comentan haber vivido rodeados de ameyales de los que ahora solo quedan débiles veneros que anuncian su pronta extinción.

Los habitantes del territorio explican que existen factores que de acuerdo con su experiencia en el territorio han detectado que son las principales causas de la pérdida de cuerpos de agua, mismas que sistematizo en los siguientes puntos:

- 1.- El aumento de la temperatura y la pérdida de humedad en el bosque consecuencia de la tala excesiva que se desarrolla en la montaña.
- 2.- El crecimiento de los propios pueblos que habitan en el territorio, provocando cambios en el uso de suelo y mayor demanda de servicios, principalmente de agua.
- 3.-El abastecimiento que la montaña realiza para la ciudad de Puebla y Tlaxcala, mismas que reciben el agua dentro de la metrópoli y que cada día presentan crecimientos exorbitantes.
- 4.-Las grandes cantidades de basura, que llegan e inundan las barrancas y ameyales, impidiendo que estos sigan sus ciclos de humedad natural.
- 5.-La descarga de residuos y materiales tóxicos han llevado no solo a la pérdida de estas fuentes de agua, también a comprometer la salud de los habitantes y especies que conviven con estos espacios.
- 6.- La ausencia de una política que racione el uso del agua y coadyuve a su rescate y preservación.

Las causas señaladas anteriormente, de acuerdo con los habitantes del territorio, han sido fuertes detonantes en la pérdida de diferentes cuerpos de agua, de los cuales, aunque se desconoce con precisión el número de ameyales perdidos, los testimonios recuperados, sobre todo de adultos mayores que vivieron durante su juventud en la montaña, indican que una gran cantidad de depósitos de agua se han extinto:

Hay muchos que yo me acuerdo de que estaban, pero se han ido perdiendo poco a poco, pero antes había muchos veneros, mi mamá me mandaba a traer el agua temprano para hacer las cosas allá en el rancho, pero sí, aquí de Tepatlaxco se han perdido, la Cueva fue uno de los que se perdió, ahora sí pensamos en toda la montaña deben ser muchos (Mora. A comunicación personal, 3 de junio del 2021).

En este sentido es importante resaltar que su pérdida no solo ha dañado al territorio de la montaña en términos ecológicos como pudiera pensarse, las consecuencias se han visto fuertemente reflejadas en la territorialidad nahua y en su cosmovisión, ya que la mayoría de los cuerpos de agua ahora extintos, durante mucho tiempo funcionaron como espacios rituales en los que se llevaban a cabo misas rogativas y ofrendas a Matlalcueye para poder garantizar el agua todo el año. Caso del ameyal hasta ahora recordado por los tepatlaxquenses como “la cueva”, ubicado en el cerro del Xialtonalli y caracterizado por ser uno de los cuerpos más importantes de la subregión.

Antiguamente, los tepatlaxquenses acostumbraban a subir cada tres de mayo hasta la cueva, en la que se colocaba una cruz y se realizaba una misa rogativa para pedir a Dios y a Matlalcueye el agua para las siembras. De igual forma, algunos habitantes explican que en este cuerpo de agua era sumamente importante porque era aquí donde moraba Matlalcueye, muchos comentan que incluso hubo habitantes de Tepatlaxco que al llegar al pozo de agua pudieron ver una mujer “echando tortillas”, los nahuas comentan que la misma “Matlalcueye que los estaba esperando”.

Los ameyales representan lugares altamente significativos que conectan a los pueblos con Matlalcueye, por lo que su pérdida para los nahuas de la montaña, no solo implica perder el recurso hídrico, es también perder los espacios de Matlalcueye, los lugares donde la entidad mora, los espacios sagrados que permiten el vínculo entre las personas y la entidad, geosímbolos que determinan su territorialidad nahua.

4.1.5.3 La escasez presente en los pueblos. El crecimiento de los pueblos de la montaña durante los últimos años se ha visto reflejado principalmente en la demanda y distribución de servicios para abastecer a los habitantes, sin embargo, estos en múltiples ocasiones han expresado tener cada vez mayores limitaciones en el uso de dichos servicios. Ejemplo de ello es el agua, recurso que cada día se ve más comprometido, generando múltiples conflictos en las comunidades ligados al ejercicio del poder.

La montaña desde tiempos históricos ha sido el gran depósito de agua para los pueblos que en sus faldas habitan, siendo su agua trasladada a través de grandes tuberías a los distintos pozos cuya función es distribuir el recurso hídrico a cada una de las comunidades. Sin embargo, los pueblos que en un principio se veían privilegiados por poder recibir directamente el agua de la montaña, poco a poco comenzaron a ser víctimas de su disminución debido a que las malas condiciones del bosque sumadas a una sobreexplotación del recurso hídrico, hicieron que las recargas de los mantos friáticos de la montaña cada vez sean más débiles, generando con ello un gran desabastecimiento de agua.

Los habitantes de los pueblos externan que el agua ya no baja en las cantidades que antiguamente lo hacía, afectando con ello sus actividades diarias e incluso la salud poblacional, ya que de acuerdo con algunos testimonios existen zonas en las que llega contaminada debido a que durante su trayecto, ha pasado por zonas con un alto grado de toxicidad como lo son residuales y espacios contaminados por la quema ilegal de plásticos.

El desabastecimiento de agua en algunos pueblos ha llegado a ser recurrente, llevando al incremento en el uso de pipas distribuidoras del recurso hídrico. Este fenómeno es resultado de la competencia por el agua que existe en la Matlalcueye, a través de la que los pueblos de la montaña compiten con las grandes ciudades de Puebla y Tlaxcala, zonas urbanas que presentan un fuerte crecimiento poblacional y demanda de servicios. Un habitante señala:

Lo único que solicitamos es que hagamos lo que nos corresponde, los beneficios no solo los recibimos nosotros, también lo reciben las personas de la ciudad, los investigadores, las dependencias, todos abrimos la llave y recibimos agua. Tanto la ciudad de Puebla como la de Tlaxcala, diario toman agua de nuestra montaña y la gente estamos seguros de que ni siquiera sabe de dónde viene, solo la ocupan, pero no les interesa hacer algo por el territorio. Exigimos que los gobiernos correspondientes se hagan cargo, negociar para que dentro de su política entre la montaña, no es posible que no les importe, que no hagan nada, si el agua se acaba nosotros no vamos a ser los únicos que nos vamos a quedar sin agua, ellos también, ¿qué eso no les importa? (Sánchez, M. comunicación personal, 20 de junio del 2021).

Ante ello, los pueblos exigen una mejora de servicios, al igual que canales óptimos y justos de distribución, denuncian que las ciudades de Puebla y Tlaxcala, al igual que los pueblos, se han visto beneficiadas por el agua de la montaña, pero a diferencia de estos, han presentado poco interés público y gubernamental por coadyuvar estrategias conjuntas que beneficien y garanticen el agua de la Matlalcueye para todos los que dependen de ella.

No obstante, las ciudades no son las únicas que se abastecen del agua de la montaña de manera desmedida, los pueblos de la montaña denuncian que el desabasto de agua que actualmente los pueblos padecen, es en gran parte responsabilidad de la llegada de empresas transnacionales automotrices al territorio poblano, señalando puntualmente a AUDI ubicada en San José Chiapa y a Volkswagen ubicada en el centro de la capital poblana, mismas que desde su asentamiento se han servido del recurso hídrico sin ofrecer ningún tipo de pago por servicio a las comunidades asentadas en el territorio. Ante lo dicho se explica:

Las empresas alemanas se han servido por años de nuestros servicios, de nuestra agua, en el caso de AUDI, esa no está en territorio montaña, pero se sirve del agua que hasta esa zona llega. Volkswagen es un problema de muchos años atrás que nadie ha querido sacar, pero toda el agua que se ocupa es del territorio, y no existe un pago por servicios que nos beneficie, durante el periodo de Moreno Valle se apapachó mucho a la industria, por eso hasta la fecha se les sigue regalando el agua, porque ni siquiera pagan a la nación lo que usan (Aquino, L. comunicación personal, 1 de julio del 2021).

Asimismo, los habitantes de los pueblos advierten de las graves alteraciones que dichas empresas han realizado en torno al clima, ya que explican, estas llevan a cabo la práctica conocida como “lanzamiento de bombas antigranizo”, evitando con ello que el agua de lluvia maltrate la pintura de los autos que recién fueron pintados. Evidentemente, esta práctica

además de atentar contra el ciclo de la naturaleza, ha puesto a los habitantes de los pueblos cercanos en múltiples conflictos ligados sobre todo a las prácticas agrícolas.

Actualmente los pueblos de la montaña se desarrollan en un escenario sumamente complicado, que los ha llevado a competir por el beneficio del agua no únicamente con las metrópolis y las grandes empresas extranjeras, también de manera intercomunitaria, ya que su propio crecimiento ha generado un escenario de disputa para poder ampliar el servicio. Ejemplo de esto es Tepatlaxco, quien actualmente debido a las limitaciones del agua, sus pobladores tienen constantemente que buscar la forma de abastecerse a través de pipas.

La crisis por el agua en la Matlalcueye ha despertado las alertas en sus pueblos, siendo los primeros afectados de la escasez del líquido vital. Lo expuesto a lo largo de este apartado fue únicamente una sistematización de las causas y afectaciones que implica una problemática que no solo trasgrede el ámbito de lo biológico, sino que toca fuertemente las fibras sociales, llevando a los pueblos de la montaña a desenvolverse en escenarios complejos que trasgreden su territorialidad nahua y su relación con la naturaleza, caso preciso del agua, como presenté en este subapartado.

4.1.6 Los guardianes de la Matlalcueye están desnudos

La montaña se desarrolla en medio de diferentes nodos de conflicto que se ven íntimamente relacionados unos con otros. Ante estos han surgido diferentes iniciativas por parte de las instituciones encargadas del Parque para hacer frente y resolver cada una de las problemáticas que en el territorio se suscitan, sin embargo, vale la pena preguntarse, ¿son estas acciones suficientes para resolver los problemas de la montaña? Analizaré esta respuesta de acuerdo con los siguientes datos expuestos.

Como parte de las actividades desarrolladas por CONANP, se encuentra la puesta en marcha de un programa de brigadas temporales, cuya función es enfocarse en dar salida y solución a problemáticas puntuales. Tras lo anterior, cada año la institución emite dos convocatorias destinadas a reclutar pobladores de las comunidades que quieran formar parte de los grupos de brigadistas. La primera convocatoria tiene lugar durante el primer semestre del año (enero – julio) y está enfocada a construir brigadas contra fuego. Por su parte, la segunda convocatoria está destinada a trabajar en la conformación de equipos de monitoreo, actualmente debido a la problemática del gusano, estos esfuerzos se vertieron en poner especial atención a la detención temprana del escarabajo.

Estas brigadas tienen una duración activa de tres meses, en los cuales los brigadistas deben recibir las capacitaciones necesarias y posteriormente emprender las actividades señaladas según el tipo de brigada a la que se hayan inscrito. Una vez acabado el periodo activo de los tres meses, la brigada suspende trabajos y se espera un año hasta que CONANP abra nuevamente convocatoria.

Sin embargo, de acuerdo con la experiencia de los habitantes de la montaña y de algunos brigadistas con los que pude tener algunas conversaciones, este programa desarrolla

ciertos bemoles en su ejecución. En un principio los habitantes del territorio han externado su preocupación en que las brigadas tengan una actividad únicamente temporal, siendo que desde su perspectiva estas deberían estar ubicadas de manera permanente en el territorio, ya que además; su renovación implica pérdida de tiempo, principalmente en capacitaciones. Un brigadista señala:

Si es una iniciativa buena lo de las brigadas, de hecho es muy importante contar con ellas, pero nosotros optamos porque estas sean de tiempo completo, de manera permanente. Por ejemplo; en el caso de los incendios, ya se sabe que marzo es terrible, es muy pesado, bueno, pues en lugar de solo convocar unos meses antes a la brigada, que se quede permanente, todo el año, porque de aquí a que reclutas y capacitas, ya se te fue un mes y medio, la mitad de tiempo. Mejor dejarla permanente así ya tienes gente preparada para accionar. Más en la de monitoreo, ahí no puedes monitorear solo por tres meses, ¿y el resto del año? La montaña se queda sin vigilancia, igual deben de permanecer activas, esta es una petición en la que hemos hecho mucho énfasis (Aquino, M. comunicación personal, mayo del 2021).

A este problema en torno a la vigencia de las brigadas, se suma otro, que tiene que ver con el mantenimiento digno de estas, lo que se ha convertido en un tema sumamente áspero y de constantes demandas, ya que los brigadistas exigen mayor atención a sus necesidades básicas como cuidadores de la montaña, las cuales, no se han visto cubiertas dejando a los voluntarios “desnudos frente a los problemas”. Tras lo anterior, los brigadistas solicitan que les sea entregado el equipo necesario para subir de manera segura al bosque, ya que la mayoría de ellos no cuenta con el equipo especial para desarrollar sus actividades, la ausencia de botas, uniformes de seguridad, gafas, cascos, equipo de escalar y de defensa, lleva a una sobre exposición de los miembros de la brigada. Tal como señala un integrante:

Hasta la fecha no contamos con el equipo necesario, eso es importante y básico, necesitamos garantizar nuestra seguridad porque andamos en el monte y no tenemos los elementos necesarios para ayudarnos. Por ejemplo, el calzado, nosotros subimos con nuestros zapatos normales, pero no son especiales para subir, un mal paso y nos resbalamos. El otro día como uno anda haciendo los recorridos pues andas en el bosque, bueno no me di cuenta y una serpiente me paso justo en el pie, si no la veo me pica, por eso necesitamos el equipo (Méndez, M. comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

Los brigadistas también demandan la entrega de uniformes y credenciales que los acrediten como guardianes del bosque, ya que explican, este tipo de identificación les permitiría tener más acción y ser reconocidos por las personas. La brigada comenta que para ellos es muy difícil e inclusive riesgoso hacer frente, por ejemplo, a los taladores, quienes los desconocen por no portar uniformes ni acreditaciones:

Subimos a hacer los recorridos, pero no tenemos o no nos dan algo que nos identifique, una playera, una credencial, algo. Luego, cuando paramos a los taladores nos dicen “¿y tú, quien eres, porque me paras?” no que soy brigadista ¿Dónde está tu uniforme, a ver muéstrame tu credencial? Pues no tengo, entonces te desconocen y en parte tienen razón porque cómo los voy a parar si yo no tengo algo que me dé la autoridad (Méndez, M. comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

Los integrantes de las brigadas solicitan que dentro de este programa instaurado por CONANP se visibilicen las necesidades de los miembros, y que estas respondan a los riesgos que cada uno de los grupos enfrenta, explican que otro de los grandes problemas que

atraviesan es la inseguridad vivida en la montaña, sumada a las constantes intimidaciones que reciben por parte de los grupos y personas a los que impiden bajar la madera:

Sí, es riesgoso, hay que parar a los taladores y a las personas que abusan del recurso, es muy pesado. Aquí nosotros tenemos que enfrentarnos directamente a vecinos del pueblo, porque como te decíamos bajan la madera en burros, hasta 50 burritos diarios, eso está mal. Uno como brigadista los detiene y te metes en un super problema, luego las señoras te amenazan con el machete. Se ha dado casos muy violentos en donde ha habido compañeros que incluso cómo por lo regular nos encontramos mujeres, estas los han acusado de violación del puro coraje de que no las dejaron bajar la leña y para desacreditarlos. Pero no es así, es al revés, luego nos amenazan con el machete, yo decomisé dos carretillas llenecitas de leña, ahí arriba de la caseta, la señora se enojó y llegó con el machete, me dijo: “me lo vas a dar o que”, le dije que no, que ya iba la brigada y la policía, “bueno si no me lo vas a dar al ratito va a estar allá en Tepatlaxco mi esposo”. Le di la carretilla la leña no, pero si te expones. Ayer el compañero igual decomisó la leña y cuando vemos la señora ya se le iba con el machete. Es muy peligroso, luego ya nada más te andan casando, pero sí, si tuviéramos el equipo necesario, sería mucho más seguro desarrollar nuestro trabajo (Méndez, M. comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

Las brigadas de monitoreo e incendios son sumamente necesarias en la Matlalcueye, sin embargo, se necesita más del esfuerzo generado por parte de las instituciones. Hace falta un plan de acción que contemple periodos prolongados de incidencia, al igual que ofrecer a los brigadistas estancias dignas en las que se haga entrega de instrumentos de trabajo, haciendo de estos grupos espacios seguros que sigan contribuyendo con el cuidado de la montaña.

Como di cuenta a lo largo de este apartado, dentro de la montaña se desarrollan diferentes conflictos, que actúan de manera articulada, siendo nodos de tensión interconectados, de ahí la importancia de comprender estas crisis como un sistema complejo que se reproduce en la subregión. Dicho sistema propongo sea comprendido no solo desde su lado ecológico sino también desde su lado social, ya que trastoca diferentes ámbitos de la territorialidad nahua.

Este sistema de conflictos es una expresión de la territorialización de la dominación vista a distintas escalas y reproducida desde diferentes actores. En este sentido, emerge la pregunta; ¿Cuál es la función social del conflicto en estos escenarios? Por paradójico que resulte, estas expresiones de conflicto permiten el desarrollo de la territorialización de la resistencia, siendo activadores de diferentes estrategias y respuestas por parte de los habitantes del territorio con el objetivo de hacer frente al abanico de problemáticas expuestas territorialmente.

A su vez, la resistencia se ve objetivada a través de la territorialidad nahua, siendo esta última el resultado de un proceso en el que participan la dominación, el conflicto y la resistencia, tal como veremos en el siguiente apartado, en el que me dedicaré a explorar etnográficamente el desarrollo de la resistencia a través del ejercicio y exaltación de la territorialidad nahua.

4.2 "la Matlalcueye está pidiendo ayuda": Expresiones de resistencia nahua ante los conflictos socioecológicos y las narrativas dominantes

El tercer capítulo de esta investigación estuvo dedicado a comprender que la territorialización de la dominación se estructura a partir de la conformación de una serie de narrativas dominantes, vigentes hasta estos días en el territorio de la Matlalcueye. Posteriormente, di apertura a este cuarto capítulo a través de la explicación de lo que definí como un sistema de conflictos socioecológicos, cuyas problemáticas se desarrollan de manera simultánea, impactando no solo en términos ecológicos también sociales.

Tras lo anterior, ¿Qué ocurre con los habitantes del territorio ante el conflicto y la dominancia? ¿Es posible pasar inadvertido ante dicho escenario de tensión?, evidentemente no, tal como señala Michael De Certeau (1996), la dominación es una estructura rígida, pero entre sus aristas permite el desenvolvimiento de las más mínimas y disímiles formas de resistencia.

Es claro que las respuestas de los habitantes del territorio están presentes buscando moverse entre el conflicto y la dominación, generando estrategias para hacer frente y sobrevivir a las diferentes problemáticas por las que se ven impactados, dando paso de esa forma a la territorialización de la resistencia nahua. Dicho lo anterior, es importante comenzar por explicar lo que defino como territorialización de la resistencia nahua y el porqué de su vínculo tan estrecho con la territorialidad.

Defino a la resistencia nahua como un proceso cuya función social es contribuir a la reproducción de la territorialidad nahua a través de una serie de prácticas y estrategias determinadas en un escenario golpeado por la dominación y el conflicto.

La territorialización de la resistencia es el sustento de la territorialidad nahua, la primera se desarrolla en el nivel de la práctica, mientras que la segunda se construye en el plano de lo ideológico- simbólico. La resistencia funciona como la exaltación de prácticas y objetos construidos desde la territorialidad, con la intención de hacer emerger esta línea que diferencia "lo nuestro" ante lo externo, "lo propio" ante lo de afuera.

La resistencia nahua en la Malintzi/ Matlalcueye actualmente la podemos ver expresada en diferentes estrategias y prácticas que buscan exaltar los elementos estructurantes de la territorialidad como la lengua náhuatl; la geografía propia; los saberes ancestrales; la significación en torno a la montaña; la relacionalidad con los elementos; la organización comunitaria y su legitimidad, los cuales; se han visto directamente impactados por la territorialización de la dominación. Ejemplo de estas prácticas han sido las diferentes actividades construidas a través de las organizaciones que se han formado como parte de la defensa y cuidado del territorio, mismas que han sido un fuerte medio para generar la conformación de talleres, redes, escuelas, centros de cultura ambiental, conversatorios, manifestaciones, pronunciamientos, recorridos de guardia, mega tequios, entre otros que resultan expresiones de la resistencia nahua emergidas desde estos grupos con la finalidad de preservar su territorialidad.

La organización ha sido un elemento central para poder comprender cómo se desarrolla la territorialización de la resistencia nahua, ya que este ejercicio de agrupación social, ha permitido construir diferentes prácticas que tienen como objetivo común el cuidado y reproducción de los elementos que definen a la territorialidad nahua, siendo un medio a través del que los pobladores han buscado hacer frente a la serie de crisis y conflictos que en el territorio se desenvuelven.

Desde este planteamiento, es mi intención explorar el desenvolvimiento de la organización nahua y las distintas actividades que desde esta se desarrollan, ya que a partir de lo explorado en campo pude ver este amplio ejercicio como uno de los elementos estructurales para comprender la territorialización de la resistencia y la configuración de la territorialidad, tal como describiré en el siguiente apartado.

4.2.1 La organización nahua

La organización nahua se define como un sistema ordenado y legítimo en el que participan los habitantes de los pueblos de la montaña, naciendo como una expresión de resistencia ante los diferentes conflictos y narrativas dominantes que embaten al territorio. Actualmente puedo hablar de dos objetivos estructurales que mueven a estas organizaciones; el primero, tiene que ver con el cuidado y rescate de la montaña Malintzi / Matlalcueye y el segundo es la construcción de un proyecto de vida nahua en el que se reconozca la territorialidad de los grupos que viven en las faldas de la Matlalcueye.

Tras lo anterior, puedo decir que estas formas de organización se identifican a partir de las siguientes condiciones:

1.-El núcleo rector de la organización nahua es la representación en torno a Matlalcueye, quien es la madre y principal proveedora de los recursos de la montaña. Desde la cosmovisión de los habitantes, Matlalcueye es una mujer/ madre que sufre a causa de los conflictos que se desarrollan en el territorio, “no dejar morir a Matlalcueye” es el factor que motiva a los pueblos para organizarse.

2.- La legitimidad, reconocimiento y representatividad de los miembros dentro de las organizaciones nahuas son elementos trascendentales, ya que la participación de cada uno de estos debe ser legitimado por los habitantes de las comunidades. Tras lo anterior, se suscribe la importancia y designación de los grupos de cuidado y defensa al territorio a través de las asambleas ejidales, reconociendo asimismo la importancia de las figuras de autoridad y designación de cargos honoríficos, caso específico el de los tiaxcas.

3.- Los miembros deben de ser originarios de los pueblos de la montaña, así como reconocer las problemáticas que se suscriben al territorio.

4.- Las organizaciones nahuas deben comprender y reconocer los saberes ancestrales, teniendo como objetivo su reproducción y conservación.

5.- De las organizaciones nahuas emana un complejo discurso que resalta “lo propio”, permitiéndoles reconocerse y apropiarse del territorio, al igual que de las prácticas que los identifican como: la lengua, la geografía, la cosmovisión, la relacionalidad con los recursos que forman parte de su territorio, entre otros.

Los elementos aquí especificados son solo algunos que permiten comprender la conformación de las organizaciones nahuas que actualmente se desarrollan en el territorio de la montaña. La narrativa que impulsa a estos grupos, además de versar en torno al rescate de la montaña, también se ve atravesada por aristas que buscan impulsar un proyecto de vida basado en la territorialidad de las personas que aquí habitan. No es solo el rescate del territorio en términos físicos, también en términos simbólicos, es la reivindicación de los elementos que les permiten ser y estar territorialmente como grupos indígenas, mismos que se han visto comprometidos y violentados a través de los conflictos y narrativas dominantes que se han desarrollado en la montaña durante los últimos años. Tal como las organizaciones señalan “si no encontramos la forma de unirnos, no lograremos nada, la unión es un medio para enfrentar, para resistir, no pueden vernos desarticulados, la montaña quiere que sus hijos se unan para defenderla”.

Dicho lo anterior, veamos cómo se desenvuelven estas organizaciones y sus acciones en el territorio, dando lugar a la territorialización de la resistencia en la montaña Malintzi/ Matlalcueye.

Como he dicho en reiteradas ocasiones, las diferentes crisis desarrolladas en el territorio, han llevado a los pueblos de la montaña a generar una serie de estrategias que les permitan dar soluciones óptimas a las problemáticas. La organización, ha permitido establecer decisiones conjuntas para operar ante los distintos escenarios presentes que impactan a su territorialidad. Como expresión de la organización existente dentro de los pueblos han surgido figuras representativas como lo son 1) colectivos, 2) Grupos de trabajo, 3) comités y 4) brigadas comunitarias, mismos que se encuentran trabajando y desarrollando diferentes actividades de salvaguarda en torno a la montaña Malintzi/ Matlalcueye.

Estos grupos buscan incidir en las políticas del Parque, generando proyectos y propuestas, al igual que espacios que les permitan seguir trabajando en la defensa y cuidado del territorio. Desde el sentido anterior, estas organizaciones han enfocado su trabajo comunitario en dos directrices:

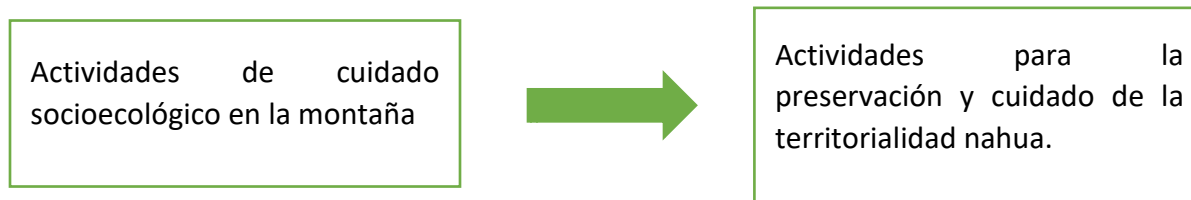


Figura 10. Directrices de la organización. Elaboración propia

Propongo no dar lectura a dichas directrices de manera aislada, ya que la complejidad su complejidad reside en la interconexión entre ambas, haciendo que la territorialización de la resistencia se conforme de manera sistémica, ya que las organizaciones nahuas han hecho dialogar los cuidados ecológicos de la montaña con sus prácticas y saberes campesinos-indígenas, al mismo tiempo que buscan impulsar actividades dentro de sus comunidades que les permitan de manera intencionada la preservación de su territorialidad, a través del trabajo con la memoria, la cocina, las diferentes expresiones artísticas como la música, el dibujo, el muralismo, la fotografía, el rescate de la lengua, entre otras.

Para su mejor comprensión daré algunos ejemplos del desarrollo de estas directrices orientadoras, basándome en el trabajo de algunas organizaciones con las que pude tener diferentes acercamientos etnográficos.

Grupo Tleyolohtli

“El fuego inicia en el corazón”, es el significado del nombre del primer grupo de cuidado a la montaña que existió en San Miguel Canoa en el Estado de Puebla. El objetivo de Tleyolohtli es desarrollar un proyecto de promoción al cuidado de la biodiversidad de la montaña, a través del que se incentive el uso responsable de los recursos del bosque. Para lograrlo, el grupo se ha enfocado primordialmente al rescate por medio de campañas permanentes de reforestación. Tal como señala su representante:

Nosotros comenzamos de manera familiar plantando árboles frutales, y vimos que había mucho potencial. La verdad me gustó y poco a poco comenzamos a sustituir unos árboles por otros, y de igual forma vimos que era muy productivo para el bosque porque se le estaba ayudando a regenerarse. A partir de ahí dedicamos todo un predio a la plantación de árboles y nos conformamos como grupo, empezamos a bajar proyectos y a trabajar con las instituciones como CONANP, SEMARNAT y con los investigadores de las universidades para que nos asesoraran sobre cómo cuidar los árboles; plantarlos y el tipo de plantas endémicas. Pero así iniciamos, primero por un beneficio familiar, después ya se volvió algo más grande, ha sido muy difícil, porque nos hemos dado cuenta de muchas trabas y muchos problemas que hay en la montaña. Es muy triste ver cómo nos la estamos acabando, como los árboles se están acabando, muchos de los animales que antes veíamos ahora ya no existen, nos dicen los doctores que la montaña ya no está en condiciones de seguir dando agua, por eso es muy necesario lo que estamos haciendo, darle ese pequeño apoyo a la montaña, que a lo mejor no es mucho, pero pues algo estamos tratando de hacer (Pérez, comunicación personal, 12 de mayo del 2018).

La iniciativa de esta organización, cuyos representantes son los hermanos Petra y Nicolás Pérez, nace en el 2001, conformándose principalmente por vínculos familiares en el que participan tíos, sobrinos, nietos y nueras. Lo que inicio como una reforestación en un predio familiar se terminó convirtiendo en un proyecto sumamente complejo de cuidado a la montaña. Tras conocer los hermanos Pérez, las problemáticas que en el territorio se desarrollan y lo difícil que es lograr que los árboles lleguen a su adultez, decidieron comenzar a gestar diferentes actividades para conservar el bosque, entre las que destacan la reforestación masiva del predio denominado como el Bosque de San Francisco de Asís, en

honor al Santo Patrono de la naturaleza, logrando hasta el día de hoy la reforestación de más de 20 mil árboles.

De igual manera, desde este grupo se ha impulsado el “Centro de Educación Ambiental Tleyolohtli”, mismo que se encuentra ubicado en el predio de San Francisco de Asís, el cual, tiene el objetivo de ser un espacio en el que se desarrollen diferentes actividades que promuevan el cuidado a la montaña y la enseñanza del cuidado ambiental a través de talleres, espacios de diálogo, cursos, e incluso el desarrollo de diferentes investigaciones, funcionando como un centro de operaciones para el cuidado del territorio, recibiendo constantemente a la población canoense, estudiantes, investigadores, universidades y demás actores e instituciones que busquen sumarse y conocer el trabajo del grupo desarrollado en la montaña.

Grupo Tleyolohtli, también se ha caracterizado por su fuerte participación en los diferentes incendios que han azotado a la montaña en los predios de Canoa. Ejemplo de lo anterior; fue “el gran incendio” en el que Tleyolohtli tuvo una gran participación, trabajando mano a mano con los jóvenes de Xochitelpocame y la iglesia de la comunidad. Mientras los hombres del grupo subían a apagar el fuego, las mujeres dirigidas por Petra tenían la enmienda de cocinar para los brigadistas, trabajando por casi 6 días seguidos, iniciando actividades diariamente a las 4 de la mañana:

La montaña nos da vida, nos da el agua, el oxígeno, las plantas, no solo para nosotros sino también para los animalitos que ahí viven, todos necesitamos lo que la montaña nos da, por eso hay que cuidarla, se siente muy feo cuando te dicen que ahí viene el incendio, solo ves como todo se quema en minutos, todo se lo lleva el incendio, es horrible, te entra la desesperación, la angustia y luego no puedes hacer nada, por eso hay que reflexionarlo, la montaña hay que cuidarlo para que no se nos acabe, si se nos acaba vamos a sufrir mucho (N. Pérez , comunicación personal, 12 de mayo del 2018).

Actualmente, Tleyolohtli sigue trabajando por la montaña y desarrollando trabajos conjuntos con otras organizaciones vecinas del Estado de Puebla.

Yoloaltepetl/ Comité de vigilancia San Pedro Tlalcuapan

Perteneciente al Estado de Tlaxcala resalta el trabajo realizado por el comité de Tlalcuapan, quienes además de ocuparse del cuidado del bosque han promovido el trabajo cultural desde el impulso del Centro Biocultural Yoloaltepetl, desarrollando diferentes actividades en el bosque:

Somos un grupo de la comunidad, con nosotros hay personas jóvenes desde 15 años hasta de 60 o más. Entre todos compartimos experiencias, conocimientos, y nuestro objetivo es salvaguardar la montaña, nuestro territorio, es hacer un uso sustentable, una conciencia como la de los abuelos armoniosa, con respeto de que estamos en la montaña y nos da muchas cosas, medicina, alimentos, nos da la vida, nosotros tenemos que salvaguardar su vida, es por eso por lo que se crea este grupo. Llevamos más de diez años trabajando en conservar esta riqueza biocultural que nos heredaron, no queremos que ese conocimiento tradicional se pierda, es muy valioso y es una forma de vida que muchos no entienden, hasta que lo vives es cuando uno lo comprende. El propósito que nos guía, es que estamos aquí por el amor y el respeto a la montaña, si en algún momento nuestros compañeros tuvieron el valor y la responsabilidad de cuidar esa montaña para heredárnosla, ahora nos corresponde y no es que

estemos haciendo un favor, es nuestra responsabilidad es algo que también muchos de nuestras comunidades no lo hemos entendido, estamos aquí disfrutando de un espacio y muchas bondades, es nuestra responsabilidad cuidarla, eso es lo que nos guía, si nos fue heredado eso tan grande nos corresponde cuidarlo, eso es lo que nos mantiene (Yoloaltepetl/ Comité de vigilancia San Pedro Tlalcuapan, Foro “El descortezador desnuda la montaña. La otra mirada.”19 de marzo del 2021).

Este grupo en su figura de comité de vigilancia, se ha dedicado a desarrollar diferentes estrategias de cuidado en la Matlalcueye, entre las que destacan la conformación de brigadas comunitarias dedicadas a hacer recorridos de guardia a través de los denominados como “jefes de monte” y “comandantes comunitarios”, cuyo objetivo, es detectar puntos de crisis en la montaña, al igual que la presencia de actores extraños en el territorio a fin de tener un control de las actividades que se desarrollan en sus predios y sobre todo que estas no afecten a la montaña. Tras lo anterior, han elaborado un documento de suma importancia nombrado como “Protocolo para recorridos o visitas a la comunidad”, en el que se enmarca una lista de reglas y prohibiciones que los visitantes incluyendo actores institucionales deben respetar. Asimismo, este comité se dedica a la construcción de un proyecto de restauración que incluye la siembra de árboles y su seguimiento a fin de garantizar su adultez. El comité también se encuentra trabajando activamente en la detección de incendios y su sofocación, así como actividades para su prevención, caso preciso de la elaboración de brechas corta fuego.

En la misma línea de trabajo, se encuentra el grupo *Yoloaltepetl*, en el que participan de igual forma los integrantes del comité de vigilancia. Este tiene como objetivo la construcción de actividades artísticas como el desarrollo de artesanías realizadas con naturaleza muerta de la montaña, el rescate de bordados y danzas tradicionales de la comunidad e incluso la elaboración de su primer “Recetario ancestral”, en el que se recuperan algunas recetas de comida tradicional con recursos de la montaña, de igual forma, este grupo ha logrado la construcción de “la escuelita biocultural” en la que se desarrollan las actividades anteriormente mencionadas, además de recorridos ecoturísticos en los que se prioriza el transmitir a los visitantes el cuidado y la significación en torno a la montaña.

Brigada Comunitaria San Pedrito perteneciente a San Pedro Muñoztla

Al igual que grupo *Yoloaltepetl*, en Tlaxcala también se encuentra trabajando la Brigada Comunitaria San Pedrito perteneciente a San Pedro Muñoztla, quienes de manera muy parecida a Tlalcuapan también han desarrollado un comité de vigilancia encargado de desarrollar estrategias de cuidado y defensa al territorio:

Nosotros ya teníamos antecedentes de organización comunitaria en cuanto a la consciencia ecológica y cultural, iniciamos siendo parte de un consejo interno, buscamos que los cargos honoríficos no se pierdan en nuestra comunidad y a partir de ahí es nuestro propósito rescatar muchas cosas y mantener vivo en las nuevas generaciones espacios de conciencia, apertura y de valorar lo que significa todavía regirnos bajo los llamados usos y costumbres, y ver que eso es tan valioso y debe ser respetado por las autoridades. Nuestro plan de trabajo

comunitario como lo hemos llamado “San Pedrito” (ya que es de las identidades que tenemos como comunidad) es trabajar desde la identidad, el arraigo, trabajar con los tixcas, es desde ahí donde estamos integrando todo este plan de vigilancia y con lo que hemos caminado poder mejorar. Mejorar nuestra manera de dirigirnos al monte y sensibilizar desde la comunidad

(Brigada Comunitaria San Pedrito, Foro “El descortezador desnuda la montaña, la otra mirada.”19 de marzo del 2021).

Tras el crecimiento exponencial de la plaga del gusano descortezador en los predios de San Pedro Muñoztla, el comité de vigilancia tuvo que crear brigadas potenciadas para monitorear a los árboles enfermos, y realizar las actividades correspondientes como el saneamiento a los predios, colocación de trampas de monitoreo, además de constantes manifestaciones y pronunciamientos a fin de obtener el apoyo y atención de las autoridades que en un inicio fueron negados.

Además de las actividades en la montaña, la Brigada San Pedrito, ha priorizado los ámbitos artísticos y culturales, vinculando estos al rescate de la Matlalcueye, a través del desarrollo de diferentes proyectos que definen como “eco cultural”. Ejemplo de lo anterior, ha sido el impulso de actividades artísticas como ciclos de cine comunitario, talleres de dibujo y pintura, e incluso la primera radio comunitaria “Tlacuache” dirigida por jóvenes de la comunidad con contenido biocultural, además de un proyecto de muralismo que ha sido llevado a diferentes espacios de la comunidad:

Nuestro propósito es pensar en una restauración que inició trabajando como vigilantes y guardianes, eso nos llevó a seguir escalando y mejorar, incluso llamar a jóvenes que están estudiando y están juntando semillas, ver nacer los roles, toca esta catarsis que nos ha llevado a tener un propósito firme de la apropiación como el ente comunitario y darle ese valor, ese es nuestro propósito. A partir de toda esta orientación es que tenemos un proyecto de muralismo, vamos a llevar a cabo un quehacer artístico, vamos ligando todo. ¿cómo llevar ese mensaje a las comunidades? ¿A los abuelitos que tan solo ya no pueden subir al monte? A través de un mural que explique lo que está pasando y que ellos (los abuelos) nos orienten con su sabiduría, nos digan si estamos haciendo bien o mal. Son varias cosas, también trabajar en la educación ambiental e integrar a la comunidad, nuestro propósito es crear un espacio de consciencia a través de una Casa Cultural Ecológica Autónoma (Brigada Comunitaria San Pedrito, Foro “El descortezador desnuda la montaña, la otra mirada.”19 de marzo del 2021).

Hasta este punto del texto cité el trabajo de algunas organizaciones con las que he tenido un mayor acercamiento etnográfico por medio de diferentes colaboraciones realizadas en el trabajo de las mismas, sin embargo, es importante puntualizar que cada uno de los grupos que se han territorializado en las faldas de la Malintzi/ Matlalcueye se encuentra trabajando y desarrollando diferentes actividades, construyendo una narrativa común en la que se prioriza el trabajo por la montaña, basado en la reivindicación de la territorialidad nahua.

4.2.2 Matlalcueye, la mujer que unió a los pueblos

Como he mencionado en párrafos anteriores, las organizaciones dentro del territorio no actúan de manera desarticulada, por el contrario, existen fuertes vínculos de apoyo, reciprocidad y alianza entre estos, conformando de esa manera redes intercomunitarias con una narrativa compartida que gira en torno al cuidado de la Matlalcueye y la reivindicación de la identidad nahua.

Uno de los elementos que ha coadyuvado a la unión de las organizaciones, sin duda ha sido el conflicto, a partir del que los habitantes de la montaña han accionado a través de

una serie de estrategias conjuntas que les permiten enfrentar los problemas. A continuación, mostraré la forma en que los grupos de la montaña han actuado de manera articulada en el territorio, para ello me centraré en describir la experiencia de los comités y brigadas de saneamiento “Comunidades Unidas por la Matlalcueye”, movimiento que se ha desarrollado en el Estado de Tlaxcala, quienes a partir de la aparición del conflicto tan grande que representa el gusano descortezador o barrenador⁴, tuvieron que organizarse de manera intercomunitaria accionando conjuntamente en la búsqueda de soluciones y acciones, a través de la organización intercomunitaria.

Esta organización intercomunitaria, nacida en marzo del 2021 conformada en un inicio por 12 comunidades afectadas de manera directa e indirecta por la plaga, fue un fuerte enlace que permitió visibilizar a través de distintos medios las afectaciones ecosociales que trajo consigo el gusano barrenador. Mostrando de esa forma, una serie de problemas estructurales a los que tal como mencionan los habitantes “la plaga desnudó”; burocracia, discriminación, verticalidad y exclusión en la toma de decisiones, soluciones indignas, entre otros, fueron solo algunas problemáticas a las que las comunidades se vieron expuestas, tal como describiré en los siguientes párrafos.

Para comenzar con la descripción de lo planteado, veamos primero el siguiente gráfico, en el que condenso aquellos momentos que considero cruciales en el desarrollo del grupo de Comunidades Unidas. Este gráfico es resultado de un esfuerzo por sistematizar el proceso construido por la organización intercomunitaria, con la intención de puntualizar en aquellos sucesos que resultaron trascendentales para la vida del grupo, mismos que iré desagregando en este apartado.

2019	Aparición del gusano descortezador en los predios de Tlaxcala. Se detecta la plaga en la comunidad de San Pedro Tlalcuapan, siendo estos, los primeros pobladores en organizarse. La aparición de este comité fue un aliciente para que posteriormente se conformaran más comités y brigadas en el territorio de la montaña para hacer frente a la problemática del gusano descortezador.
17 de octubre del 2020	I Foro Intercomunitario “Voces de la Matlalcueyatl-Malintzi” celebrado en San Bartolomé Cuahuixmatlac, Tlaxcala. En el que, se expone la necesidad de trabajar conjuntamente para hacer frente a la problemática del gusano descortezador, a este foro se dieron citas diferentes comunidades a través de sus respectivos comités y brigadas.
9 de enero 2021	Primer mega tequio en San Bartolomé Cuahuixmatlac. En éste participan diferentes comunidades afectadas por la plaga, consistió en limpiar las áreas donde se encontraba el gusano, recoger madera saneada, colocar trampas y derramar arboles dañados. Los mega tequios tuvieron un gran impacto y ayudaron a cohesionar a los pueblos a través de las faenas comunales.
Marzo del 2021	Se conforma la organización de Comunidades Unidas por la Matlalcueye , integrado por 12 comunidades afectadas por el gusano descortezador, generando acciones conjuntas por la montaña en el territorio de Tlaxcala.
Marzo del 2021	Tiene lugar “el gran incendio” en los predios de San Miguel Canoa y Tepatlaxco de Hidalgo, ante esto las Comunidades Unidas por la Matlalcueye refrendan su apoyo y se organizan para enviar ayuda a las organizaciones de defensa y cuidado al territorio de Puebla.

⁴ Sugerimos al lector revisar “a la Matlalcueye le dio covid” descrito en el apartado dedicado a la exploración de las crisis socioecológicas en la montaña, a fin de poder conocer el impacto que ha tenido la plaga sobre el territorio.

30 de abril del 2021	En la comunidad de San Pedro Muñoztla son detenidos dos camiones que transportaban madera sana, haciéndola pasar como enferma por el gusano descortezador, esto despertó el enojo de los pobladores, se reporta que los representantes de la Brigada San Pedrito fueron intimidados por las autoridades en turno. Este suceso llevó a la movilización de Comunidades Unidas, quienes prontamente se pronunciaron en contra de los actos de represión recibidos por Muñoztla.
20 de mayo	Tras lo ocurrido en Muñoztla, Comunidades Unidas por la Matlalcueye comenzaron una serie de acciones puntuales. Una de las más trascendentales fue la manifestación realizada el 20 de mayo del 2021 frente al palacio de gobierno de la ciudad de Tlaxcala.
27 de mayo del 2021	El acontecimiento en Muñoztla llevó incluso a las Comunidades Unidas por la Matlalcueye a exponer su situación de manera nacional, por lo que el 27 de mayo lograron obtener una reunión con María Luisa Albores, Secretaria de Medio Ambiente Nacional, a quien expusieron sus necesidades y demandaron el hecho ocurrido en la comunidad antes descrita.
3 de junio del 2021	En solidaridad con Comunidades Unidas por la Matlalcueye , las organizaciones de defensa y cuidado al territorio del lado de Estado de Puebla se manifestaron a las afueras del palacio municipal de la capital poblana, esta manifestación logró reunir a las organizaciones del Estado de Tlaxcala y de Puebla, quienes se unieron bajo el lema "la Malinche no se vende, se ama y se defiende"
3 y 4 de julio del 2021	En atención a las demandas realizadas a Secretaria de Medio Ambiente Nacional se enviaron a las autoridades correspondientes a realizar recorridos a los predios de las comunidades afectadas, a estos acudieron SEMARNAT FEDERAL, CONANP, CONAFOR y Comunidades Unidas por la Matlalcueye.
26, 19 y 12 julio, 2021	Se llevó a cabo el conversatorio "Conversando con los Tlaxcas" organizado por Comunidades Unidas por la Matlalcueye en el que se dio espacio para que los adultos mayores de los pueblos hablaran de su representación en torno a la montaña, además de que estos dieron diferentes consejos a las organizaciones para seguir manteniendo la defensa de la Matlalcueye.
28 de noviembre del 2021	Los pueblos de San Pedro Muñoztla, San Francisco Tetlanohcan y San Pedro Tlalcuapan emiten un comunicado en el que rechazan las actividades de otras comunidades pertenecientes a la organización de Comunidades Unidas, denunciando aprovechamiento político, económico y personal. Marcando de esta manera una ruptura en las relaciones de trabajo entre los 12 pueblos que en un principio conformaron Comunidades Unidas por la Matlalcueye .
Periodo actual	El movimiento de Comunidades Unidas por la Matlalcueye continúa haciendo labores arduas, pese a las fracturas existentes dentro de la propia organización. Actualmente, este grupo ya no se encuentra conformado por los doce comités que en un principio se sumaron, ya que los diferentes conflictos e intereses llevaron a la separación parcial del mismo, sin embargo, el apoyo intercomunitario sigue existiendo, se reforzaron alianzas y esfuerzos comunitarios permitiéndose de esa manera los comités afines seguir trabajando de manera conjunta.

Tabla 5. Comunidades Unidas por la Matlalcueye.
Elaboración propia

Como he señalado en diferentes ocasiones, para el Estado de Tlaxcala el 2020 y el 2021 fueron años demasiados álgidos, ya que la plaga del gusano descortezador presentó un comportamiento exponencial, llevando al contagio a miles de árboles y amenazando a muchas hectáreas más.

Esto despertó las alertas de los comités que desde cada una de sus comunidades decidieron desarrollar estrategias de trabajo, principalmente de vigilancia y monitoreo a fin de controlar la plaga. La primera comunidad en accionar fue San Pedro Tlalcuapan, quienes a través de la conformación de su comité de vigilancia iniciaron acciones prontas para el combate de la plaga:

Nosotros cuando nos centramos en la parte del gusano descortezador, lo primero que hicimos fue informarnos, en nuestra comunidad hay muchos biólogos e ingenieros, entonces lo que hicimos fue leer, conocer cuál era el ciclo de vida del insecto, cada cuanto se reproducen, cuantos huevos tienen, fuimos con técnicos de CONAFOR incluso. Cuando tuvimos toda esta información, tratamos de digerirla y comunicarla a la población a través de trípticos, de 12 videos, nos fuimos al monte a grabar, en asambleas dimos a conocer algo de información

(Yoloaltepetl/ Comité de vigilancia San Pedro Tlalcuapan, Foro “El descortezador desnuda la montaña. La otra mirada.” 19 de marzo del 2021).

La estrategia de Tlalcuapan fue repetida prontamente en diferentes comunidades que se vieron amenazadas rápidamente por la plaga, cada una de estas comenzaron a accionar bajo la figura de brigada o comité, generando recorridos, reportes, saneamientos a base de endoterapias, entre otras. Sin embargo, con el transcurso del tiempo los comités se dieron cuenta de las dificultades que representaba desarrollar estrategias de manera aislada, sobre todo para un problema que avanzaba rápidamente y se extendía a lo largo de un territorio de gran escala como el que representa la Matlalcueye. La representante de la Brigada Comunitaria San Pedrito explica:

Al principio en las asambleas vimos que el tema no era de interés, pero es parte de lo difícil porque nunca se había tratado. Más aparte toda la burocracia, por tener menos de 3000 árboles contagiados, la mirada no se puso en nosotros al principio y todo el proceso ha ido tan lento y creciendo exponencialmente. Bueno, tratamos de ser escuchados y pues en ese reconocimiento queremos involucrar a la comunidad y que la gente se informe (Brigada Comunitaria San Pedrito, Foro “El descortezador desnuda la montaña. La otra mirada.” 19 de marzo del 2021).

Ante esta necesidad de conjuntar esfuerzos y soluciones, el 17 de octubre del 2020 se llevó a cabo en la comunidad de San Bartolomé Cuahuixmatlac el Primer Foro Intercomunitario titulado “Voces de la Matlalcueyatl-Malintzi”, cuyo objetivo era reconocer los daños de la plaga y conjuntar esfuerzos comunitarios. El foro resultó fundamental para conocer de qué manera los comités de cada uno de los pueblos estaban accionando ante la plaga y los problemas que esta les representaba. A través de este evento los pueblos encontraron un medio de comunicación importante que les permitió en un primer momento conjuntar necesidades y comenzar la suma de esfuerzos.

Las problemáticas expuestas en dicho foro fueron puntuales, los comités comenzaron a repensar el trabajo conjunto no como una elección, sino como una necesidad para poder seguir avanzando. Ante ello, se comenzaron a gestar diferentes actividades que involucraron la iniciativa y apoyo intercomunitario, una de las primeras acciones en conjunto producto de este foro, fue la creación de los denominados *tequios comunitarios*. El primer *mega tequio* tuvo lugar el 9 de enero del 2021, en este se dieron cita diferentes comités del territorio para hacer *faena* en los predios afectados por el gusano descortezador en la comunidad de San Bartolomé Cuahuixmatlac. Los tequios representaron una forma de unir a los comités a partir de las *faenas* y la reciprocidad, estos involucraban realizar acciones de limpieza, recolección de basura, saneamientos, colocación de trampas de monitoreo, entre otras. Tras su éxito, los tequios comenzaron a reproducirse constantemente cada ocho días, desde las ocho de la mañana los comités de las comunidades se daban cita en los predios del pueblo al que le tocaba recibir al tequio, después de la ardua jornada de trabajo, los comités aprovechaban para socializar a través de la comida, repensar líneas de acción y sobre todo reforzar vínculos y alianzas entre estos.

Los tequios comunitarios resultaron un medio de suma importancia para que los pueblos se reconocieran y legitimaran como aliados con una misma problemática y demandas compartidas. El reconocimiento y acciones conjuntas, llevaron a que los comités decidieran

enfocar sus esfuerzos a través de la construcción de un proyecto representativo que les permitiera visibilizarse ante las distintas instancias y sectores sociales, por lo que en marzo del 2021 este esfuerzo se vio formalizado a través de la creación de la organización intercomunitaria “Comunidades Unidas en defensa de la Matlalcueyatl” integrado por 12 comités comunitarios de defensa y cuidado al territorio, bajo un mismo lema y propósito “la Malinche no se vende, se ama y se defiende”. Esta organización intercomunitaria poco tardó en integrar a actores y grupos clave dentro del territorio, caso muy particular de las representantes de Artemali, quien tras su experiencia como gestoras y defensoras de la montaña participaron activamente como asesoras del grupo.

Las Comunidades Unidas a través de su trabajo conjunto, afianzaron rápidamente su papel y legitimación en el territorio, al igual que sus vínculos de apoyo y solidaridad comunitaria, que comenzó a trascender demarcaciones estatales, refrendando su papel como guardianes comprometidos no solo con sus comunidades, sino con la montaña. Ejemplo de ello; fue su participación activa en “el gran incendio” con lugar en los predios de San Miguel Canoa y Tepatlaxco de Hidalgo en Puebla, pese a no pertenecer al mismo Estado, las Comunidades Unidas tenían claro algo “ni el fuego, ni el gusano saben de fronteras” por lo que el apoyo llegó prontamente para Artemali, Tleyolohtli y Xochitelpocame, grupos que luchaban contra el incendio en Puebla, quienes recibieron prontamente la ayuda de Comunidades Unidas principalmente a través de la donación de víveres y alimentos, tejiéndose así un hecho trascendental en la vida de las organizaciones quienes a un año del incendio, lo recuerdan no solo como un hecho catastrófico, también como un suceso que unió fuertemente a los guardianes tlaxcaltecas y poblanos de la montaña.

El camino de Comunidades Unidas continuó trabajando desde estrategias conjuntas a través de los tequios, la sofocación de incendios, múltiples reuniones en las que se buscaba gestar un plan de trabajo que contemplara respuestas ante sus necesidades puntuales, compartiendo experiencias y soluciones. Volviéndose de esa forma, una organización sumamente incómoda para las instituciones a cargo del parque, que ahora veían en los pueblos la construcción de un proyecto robustecido por la exaltación de la identidad nahua y la exigencia del respeto a sus derechos y a su participación dentro de las políticas que impactaban directamente en sus territorios, y es que para este momento, Comunidades Unidas tenía claras sus exigencias:

Como comunidades queremos externalar nuestra preocupación frente a la deficiencia burocrática de las dependencias; la nula inclusión, la prohibición sobre el manejo de nuestro territorio, violentando con ello la fracción quinta del apartado A del artículo segundo Constitucional, el cual nos reconoce el derecho para conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de nuestras tierras; el hartazgo por la discriminación desde el gobierno a nuestros sistemas normativos comunitarios, entre otras anomalías, ante la plaga del escarabajo descortezador que azota a nuestro territorio boscoso y la tala clandestina. Como dueños y vecinos del territorio dimos a conocer desde noviembre 2019 la presencia de brotes activos de la plaga en más de 10 ha ante las dependencias correspondientes (CONAFOR, CONANP, Coordinación General de Ecología, al Gobernador del Estado y a las Direcciones de Ecología municipales), y fuimos ignorados, la afectación al día de hoy supera las 5,000 hectáreas tan solo en el territorio tlaxcalteca, violentando con ello el capítulo primero del título quinto de la Ley General de Desarrollo Forestal Sustentable y la NOM-019-SEMARNAT-2017

(Pronunciamento de los Pueblos unidos por la restauración de la Matlalcueyatl, 20 de mayo del 2021, Tlax.).

Con la unión de los pueblos, se revelaban graves problemas y vacíos por parte de las autoridades a cargo del tratamiento del gusano descortezador; la ausencia de planes de trabajo; violaciones a la LEEGEPA; traspapeleo de demandas; pérdidas de expedientes y reportes; la negación de estudios a las áreas en peligro; amenazas e intimidaciones; malos saneamientos; venta ilícita de la madera saneada; violaciones constantes al artículo 169 de la OIT y a los derechos indígenas enmarcados en el artículo 2.º de la CPEUM fueron algunas acciones que los pueblos unidos por la montaña hasta estos días siguen enfrentando.

Ante ello, los pobladores no dudaron en hacer públicas sus demandas, el uso de redes sociales fue un medio de alto valor para dar a conocer la problemática, la creación de contenido audiovisual, infografías, transmisiones en vivo en las que se mostraban todas las actividades que las comunidades realizaban, e incluso la creación de espacios virtuales abiertos al diálogo, fueron trascendentales para informar a los grupos externos lo que estaba ocurriendo con la montaña y el escenario sumamente tenso que se dibujaba entre los pueblos y las instituciones.

Sin duda, el suceso que coadyuvo a que Comunidades Unidas resonara a nivel nacional, fue lo sucedido en mayo del 2021 en la comunidad de San Pedro Muñoztla, donde los dirigentes de la Brigada Comunitaria San Pedrito, denunciaron haber sido víctimas de intimidaciones por la Procuraduría Federal de Medio Ambiente (PROFEPA), después de denunciar y detener dos camiones que bajaban de la montaña con madera sana, la cual, según los conductores, apelaban se trataba de madera infectada por el gusano, sin embargo, los árboles que se estaban cortando no estaban enfermos, la madera transportada ni siquiera presentaba algún tipo de sintomatología. Lo más molesto para los habitantes de Muñoztla fue el detectar que estas personas contaban con los permisos necesarios para bajar la madera, lo que indicaba que tenían el respaldo de la institución a cargo.

Los representantes de la Brigada Comunitaria San Pedrito, fueron obligados a ir a PROFEPA y levantar las denuncias correspondientes. Sin embargo, en dichas oficinas, los miembros de la brigada explican haber sido víctimas de intimidaciones, además de que se les obligó a cortar comunicación apagando sus celulares durante el tiempo que estuvieron en dichas instalaciones.

Esto llevó a las Comunidades Unidas a reafirmar su compromiso de apoyo con Muñoztla. Como acciones inmediatas, se levantaron una serie de denuncias recurriendo incluso a Derechos Humanos donde se expusieron los hechos vividos por los integrantes, esto llevó a la organización a posicionarse en medio de los reflectores, ya que la denuncia se hizo inmediatamente pública. Tras este hecho, el 20 de mayo las Comunidades Unidas desde muy temprano comenzaron una manifestación pacífica frente a las instalaciones de la presidencia municipal de Tlaxcala, en la que a través de consignas de defensa a la montaña, pancartas en las que se exigía “un saneamiento digno” y la lectura de un pliego que denunciaba y rechazaba los actos cometidos hacía la comunidad de Muñoztla, el movimiento

generado por los comités se hacía notar exigiendo una pronta disculpa para los afectados y atención a sus demandas.

La manifestación realizada en la presidencia municipal de Tlaxcala llamó la atención de múltiples sectores de la sociedad civil, lo acontecido en Muñoztla representó el escenario idóneo y la oportunidad para exponer de manera más determinante lo que estaba ocurriendo en el territorio. Tras lo anterior, las Comunidades Unidas decidieron tocar instituciones y actores más definitivos, llegando el 27 de mayo en una manifestación pacífica hasta las oficinas centrales de SEMARNAT nacional, en donde solicitaron una audiencia directa con la Secretaria de Medio Ambiente del país, María Luisa Albores, a quien expusieron todas las intransigencias vividas como comités en su territorio, al igual que un plan de trabajo en el que sintetizaban una serie de acciones a desarrollar para mitigar la plaga.

Esta reunión resultó sumamente importante para las comunidades, ya que se dieron cita las principales autoridades a cargo del Parque Nacional la Malinche, incluyendo el director de CONAFOR y la directora en turno del área natural protegida, quienes a pesar de los conflictos existentes tuvieron que acceder a la firma de un documento en el que reconocían las peticiones de los comités y un acuerdo de participación. De igual forma SEMARNAT nacional, se comprometió a enviar a supervisores y especialistas para hacer un recorrido en las áreas dañadas por el gusano descortezador, mismos que tenían la misión de recuperar las demandas y necesidades expuestas por las comunidades. Estos recorridos tuvieron lugar el 3 y 4 de julio, en los predios dañados de Tlaxcala, terminando con la exposición de demandas y peticiones en el taller de Artemali en Tepatlaxco de Hidalgo.

El eco generado por las comunidades unidas inmediatamente tomó fuerza atrayendo la solidaridad de otros grupos de defensa al territorio presentes en otras latitudes del país, que prontamente se pronunciaron en apoyo a Comunidades Unidas, rechazando de manera absoluta los hechos acontecidos en la comunidad de Muñoztla. Tras lo anterior, las organizaciones pertenecientes al Estado de Puebla, se dieron cita el 3 de junio del 2021 frente a las instalaciones de la presidencia municipal de la capital poblana. En esta manifestación participaron grupo Tleyolohtli, Artemali, Xochitelpocame y la Red Malintzi/ Matlalcueye: Diálogos por la montaña, quienes se sumaron a las exigencias hechas por los pueblos de Tlaxcala, enunciando lo siguiente: Los habitantes de los pueblos de la montaña y organizaciones en defensa y cuidado del territorio Malintzi/ Matlalcueye, pertenecientes al Estado de Puebla, desde nuestra autodeterminación como pueblos originarios que nos otorga y reconoce el Convenio 169 de la OIT y el artículo 2º de la CPEUM, **externamos nuestro apoyo y reconocimiento** al movimiento de pueblos unidos por la restauración de la Matlalcueyatl que conforman las Comisiones Comunitarias del Estado de Tlaxcala, al igual que **externamos nuestro rechazo** a cualquier tipo de provocación que ponga en riesgo la seguridad e integridad de nuestros compañeros. (Pronunciamiento de los grupos de cuidado y defensa a la Matlalcueye, Estado de Puebla, 3 de junio del 2021, Puebla)



Fotografía 7 “manifestación Pueblos Unidos por la Matlalcueye.”

Las organizaciones tanto de Puebla y Tlaxcala buscaron diferentes espacios de manifestación. En la fotografía aparecen integrantes de comités pertenecientes a ambos Estados manifestándose a fuera del palacio municipal de la ciudad de Puebla, tras exigir respeto a sus derechos, reconocimiento y pronta atención por parte del gobierno del Estado poblano.

Fuente: Zúñiga, F. (2021)

Sin embargo, pese a las medidas adoptadas y al eco generado desde la movilización de las Comunidades Unidas, el problema siguió siendo sumamente fuerte y las respuestas lentas. Las promesas hechas por las instituciones y los acuerdos poco tardaron en verse desdibujados, ante este escenario la organización intercomunitaria tenía claro algo; “si no lo hacemos nosotros, nadie lo va a hacer”, por lo que las actividades de cuidado y defensa a la montaña continuaron, la organización siguió tocando puertas buscando puentes de diálogo con las instituciones, algunas veces con suerte, otras no tanta, los comités sabían que debían seguir trabajando y resonando, generando acciones para salvar a su bosque y reivindicar su identidad nahua.

Tras lo anterior, una de las actividades más trascendentales de la organización fue la realización del conversatorio "Conversando con los Tiaxcas" celebrado el 12, 19 y 26 de julio en las comunidades de San Pedro Muñoztla, San Luis Teolocholco y San Pedro Tlalcuapan respectivamente, con el objetivo de citar a los principales tiaxcas de los pueblos quienes conversaron sobre su representación y experiencia en torno a la montaña, como adultos mayores aconsejaron a las organizaciones sobre diferentes estrategias para seguir con la defensa al territorio.

El trabajo de Comunidades Unidas ha sido destacable dentro de la subregión, principalmente porque logro unir a los pueblos de la montaña, quienes vieron la importancia de trabajar de manera intercomunitaria, logrando de esa forma gestar un plan de trabajo integral que busca dar solución a diferentes problemáticas ecológicas que se viven en el bosque y establecer un proyecto de vida basado en la territorialidad nahua.

Sin embargo, al igual que toda organización se desarrollan problemas y esto no fue la excepción para las Comunidades Unidas, que tras dos años de trabajo conjunto, experimentaron diferentes problemáticas, producto de la integración de nuevos actores al grupo, sumado a la exposición de intereses individuales que poco empataban con los intereses fundantes de la organización. A finales del 2021, Comunidades Unidas vivió un momento demasiado álgido para el movimiento, las diferencias anteriormente expuestas llevaron a la fracturación del grupo, los comités externaron irreconciliables puntos de vista, lo que llevó a que el 25 de noviembre del 2021 a los comités de San Pedro Muñoztla, San Francisco Tetlanohcan y San Pedro Tlalcuapan presentaran a través de un pronunciamiento su rechazo e incompatibilidades con los objetivos de otros comités integrantes de la organización.

Manifestamos que:

1.- que por diferencias en los fines, nos separamos de las comunidades que tengan otras intenciones de trabajo.

2.- No aceptamos que se use nuestro nombre o el de nuestras comunidades en proyectos y peticiones, con fines económicos, políticos o personales, en los tres niveles de gobierno e instituciones educativas y proyectos.

3.- Nos negamos a la participación en convenios que no se basen en el respeto de nuestros conocimientos, sentires ancestrales u objetivos comunitarios.

4.- Se rechaza toda forma de exhibir de manera personal a compañeros integrantes de comunidades con el fin de beneficiarse. (Comunicado de Comunidades en defensa de la Matlalcueye, 25 de noviembre del 2021)

Tras esta disyuntiva la organización que inició con la integración de 12 pueblos tlaxcaltecas, terminó por fragmentarse. Actualmente, podemos hablar de dos organizaciones que emergieron de esta separación, a las que se adscribieron los comités comunitarios de acuerdo con sus intereses. Por una parte, se encuentra la organización cuyo nombre se sigue conservando como Comunidades Unidas en Defensa de la Matlalcueye, a la que se anexaron diferentes comités como el Comité de saneamiento y restauración de la Malintzi de San Pedro Tlalcuapan, la Brigada San Pedrito, el Comité de San Luis Teolocholco y Tetlanohcan. Por otro lado, se originó la organización de Pueblos Unidos por la Matlalcueyetl a la que se integraron comités como el de San Bartolomé Cuahuixmatlac y el de San Pablo del Monte, entre otros.

En este momento, tanto Pueblos Unidos como Comunidades Unidas por la Matlalcueyetl, pese a la separación experimentada, siguen desde sus propias organizaciones trabajando por la montaña, generando espacios de comunicación a través de redes sociales. Conjuntando su labor ambiental con el desarrollo de actividades artísticas y culturales, tequios comunitarios, desarrollando foros, espacios de diálogo y exposición de las problemáticas que se suscriben al territorio.

El camino de esta organización intercomunitaria ha desarrollado diferentes experiencias que la llevaron a consolidarse como una de las organizaciones más reconocidas

dentro de la subregión Malintzi/ Matlalcueye, siendo su trabajo legitimado por los pobladores.

Hasta este punto del texto me he centrado en explicar el desarrollo de la organización comunitaria y acciones de resistencia principalmente en el Estado de Tlaxcala, a fin de comprender como se territorializa la resistencia nahua desde una mirada regional en la Matlalcueye. Siguiendo con este enfoque, ahora hablaremos de Puebla, demarcación en la que también se gestan grupos con una gran trayectoria, que siguen impulsando una gran labor en torno a la Matlalcueye, caso particular de Artemali, con quien he desarrollado mi acompañamiento etnográfico y cuyas expresiones de resistencia expondré en los siguientes párrafos.

4.3 Artemali Ocoxal: las guardianas del bosque

“La sabiduría de las abuelas, escuché y repetí, plantas medicinales, tomé o unté, la trementina (resina de pino) atesoré, los hongos comí, agua, miel, bebí, al tepayachi respeté y el ocoxal usé”

Artemali ocoxal, es una organización de mujeres nahuas pertenecientes al municipio de Tepatlaxco de Hidalgo, dedicadas desde hace 12 años a la elaboración de artesanías con acícula de pino, también nombrada *ocoxal*. Además de la elaboración de artesanía y su venta, Artemali se caracteriza por ser un grupo que a lo largo del tiempo y tras diferentes experiencias en la montaña, paulatinamente se ha ido convirtiendo en una organización de cuidado y defensa al territorio, nombrándose como las “guardianas del bosque”:

Initiamos siendo artesanas, pero el ocoxal nos ha llevado a conectarnos con nuestro territorio, con nuestra montaña, lo que inicio como un proyecto artesanal, poco a poco para Artemali fue significando mucho más que simplemente una forma de producción, fue un medio para conocer y enfrentarse a una serie de situaciones sumamente complejas, a una realidad que diariamente se vivía en la montaña: incendios, plagas, depredación del bosque por la tala, árboles enfermos, fueron solo aquellos problemas visibles con los que Artemali se fue encontrando gracias a sus constantes recorridos para encontrar el ocoxal para las artesanías (García, P. comunicación personal, 14 de septiembre del 2021).

Artemali terminaría por destapar problemas mucho más estructurales: burocratismos; visiones sumamente conservadoras y autoritarias; ineficiencia por parte de las autoridades a cargo de la montaña; políticas absurdas e intransigentes; incluso llegaron a toparse con formas de discriminación a su identidad y saberes indígenas, que no solo acrecentaban las problemáticas ecológicas de la montaña, también dañaban la integridad y derechos de los pueblos indígenas que habitan en el territorio de la Malintzi/ Matlalcueye.



Fotografía 8 “Artemali”

En la fotografía se pueden apreciar algunas de las integrantes de Artemali, durante su recorrido para juntar ocoxal en el cerro Xialtonalli. De izquierda a derecha se encuentran Juana, Roberta, Modesta, Mary, Lulu Y Reina.

Fuente: Zúñiga, F. (2021).

Ante la presencia de múltiples problemas detectados por Artemali y las pocas soluciones que había ante estos, el grupo de mujeres decidió tomar una serie de iniciativas prontas para salvaguardar el territorio que no solo les daba el ocoxal para sus artesanías, también los recursos necesarios para vivir como el agua, el oxígeno, la comida, el maíz “nos dimos cuenta de que era nuestra mamá y que estaba llorando, está desesperada, está gritando, cuando pasamos por las zonas donde está quemado, donde han cortado árboles se siente mucho dolor, mucha tristeza, silencio, como si alguien estuviera muy triste y nos pidiera ayuda”.

Poco a poco, Artemali comenzó ya no solo a conocerse por las bellas piezas artesanales que sus manos tejían, también por ser un grupo activo dentro del territorio, generando estrategias, redes de apoyo con otras organizaciones, en ocasiones enfrentándose ellas mismas a los talamontes y a los incendios, subiendo al monte para hacer faenas, recorridos, e incluso lograr la fundación del primer Centro de Cultura Ambiental Xealtonalli en Tepatlaxco de Hidalgo y la conformación de la brigada comunitaria.

Como en todo ejercicio de poder lo anterior, las ha llevado a ser una organización “incómoda” para determinados grupos que durante muchos años han ejercido el dominio territorial en la montaña, viéndose Artemali actualmente como un grupo expuesto, sin embargo, tal como ellas explican “nos hemos sentido intimidadas, hemos recibido muchos no como respuesta, nos han cerrado las puertas, pero es nuestra montaña, no la vamos a dejar morir”.

Artemali, a lo largo de su trabajo como artesanas y guardianas del bosque, han logrado delinear planes estratégicos de trabajo que contribuyan a la solución de los conflictos, tras lo anterior, se proclaman como un grupo abierto de trabajo con distintos actores e instituciones, siempre y cuando se incluya el respeto e integración de sus conocimientos e identidad como indígenas, campesinas y habitantes del territorio, el respeto a sus formas de organización basadas en usos y costumbres, al igual que las estrategias de trabajo para salvaguardar la montaña sean dignas, eficaces y consensuadas.

Como podemos ver, el ocoxal fue el camino que llevó a Artemali no únicamente a emprender una lucha por el bienestar ecológico de la montaña, también a instaurar e impulsar un proyecto de vida basado en el reconocimiento de la identidad, el derecho y los territorios indígenas, construyendo un modelo en el que se entrelacen saberes, cosmovisiones y se retome la relación que se ha perdido con la naturaleza.

4.3 1 Artemali, un territorio vivo en resistencia

“Artemali es un río que llegará al océano”

De acuerdo con Ernesto Licona (2013) más allá de un medio físico y material, el territorio representa una construcción sociocultural que supone una adscripción identitaria, prácticas sociales, simbolismos y significaciones. El territorio visto desde su complejidad no es el sitio por el sitio, ni el lugar por el lugar, sino lo que se construye y ocurre a través de este.

Tal como menciona Socorro García, representante y fundadora de Artemali:

El territorio somos nosotros, es la legitimidad de los pueblos, nuestros usos y costumbres, nuestra lengua y forma de ver a la montaña, nuestra organización, todo eso es nuestro territorio, muchos piensan que cuando nosotros decimos o hablamos de la defensa de los territorios indígenas nos referimos literalmente al territorio, a la superficie, pero es algo mucho más complejo que eso, nosotros hacemos nuestro territorio (García, S. comunicación personal, 14 de septiembre del 2021).

En el sentido anterior, podríamos preguntarnos ¿Artemali, además de ser una organización de artesanas, es un territorio? Artemali representa un territorio vivo y apropiado, que expresa relaciones, poder, jerarquías, acompañamiento, significaciones y muchos otros elementos que se entrelazan, en el que se construye un ejercicio de territorialidad cuya función social se vislumbra como la construcción de un proyecto de vida, el resguardo y reproducción de la

identidad nahua, mediado por un sistema tradicional de producción como alternativa a los discursos capitalocéntricos. Artemali es la construcción de un territorio complejo, construido por un grupo de mujeres que comparten elementos que permiten identificarlo, es un territorio organizado, administrado, sentido, valorado, en el que se comparte una lengua y una filosofía de vida.

Artemali representa la construcción de un territorio con emociones, sentires y saberes, frases como “hay que cuidar de Artemali mucho porque si no se va a morir” permite comprender las dimensiones significativas otorgadas al proyecto, en el que se acentúa como un territorio representado y significado. Tras lo anterior, podríamos preguntarnos ¿cuál es el corazón de Artemali? Para las mujeres que integran el equipo, el núcleo del territorio de Artemali es la montaña Malintzi/ Matlalcueye, ya que les ha permitido identificarse como grupo, apropiarse de la artesanía y darle sentido y valor a cada una de sus acciones como colectivo. Al mismo tiempo, las mujeres destacaron que para ellas existen elementos claves que han construido su territorio como grupo de artesanas y defensoras de la montaña, mismos que representan de la siguiente forma:

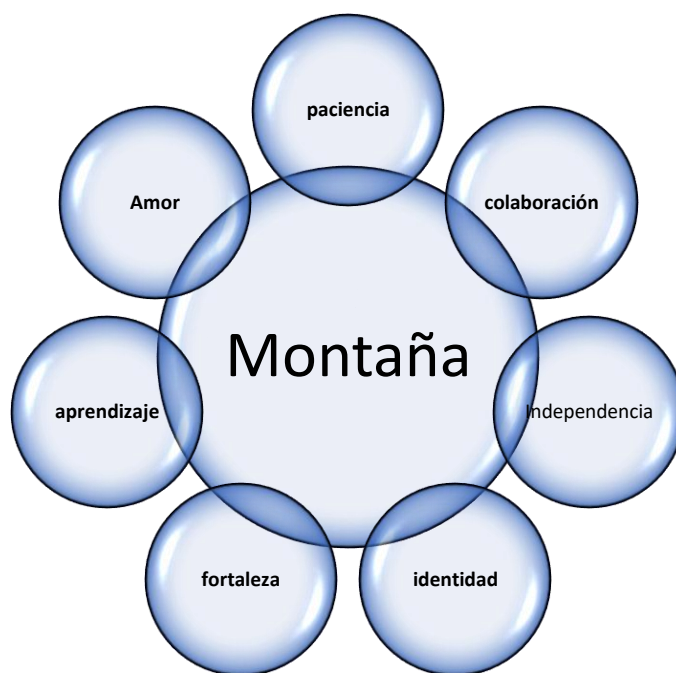


Figura 11. Triada semántica Artemali. Elaboración propia

Siguiendo con esta idea, Artemali es entonces un territorio representado, practicado, significado y además organizado, en el que se despliegan una serie de emoseñificaciones y apropiación de sentidos. Es la construcción de un organismo territorializado a través del que navegan signos y símbolos, un lenguaje compuesto por las integrantes que incluye códigos y formas propias de comprenderse, se establecen relaciones y jerarquías e incluso conflictos, dando como resultado un territorio apropiado y vivo

4.3.1.1 La fuerza nos la da la montaña. Artemali mantiene una fuerte conexión con la montaña, la cual, no solo representa un gran depósito de recursos del que extraen el ocoxal, es también una mujer con la que el grupo se identifica, misma que siente y sufre, que al igual que ellas se ha visto violentada y trasgredida por la serie de conflictos que sobre ella se desarrollan. Esta empatía, que nace de la relacionalidad con los elementos, además del peligro en que se encuentra el recurso del ocoxal, ha llevado a este grupo de mujeres a definirse como “las guardianas de la montaña”.



Fotografía 9 “Conexión con la montaña.”

Las mujeres de Artemali explican que antes de comenzar con la recolección de ocoxal es importante agradecer a los árboles por el material de su trabajo y pedir permiso a la montaña.

Fuente: Zúñiga, F. (2021).

Nos dimos cuenta de que la montaña estaba sufriendo, el ocoxal solo fue el medio para conocer todo lo que estaba pasando, conflictos, violaciones al territorio, muchas cosas que no sabíamos que estaban ocurriendo y ante las que teníamos que hacer algo, no podíamos pasar por esto desapercibido, fue así como decidimos comenzar a defender a la Matlalcueye, ella ha sido buena, nos ha protegido, la montaña sabe quiénes la cuidamos y ella nos agradece con lo que tiene (García, S. comunicación personal, 14 de septiembre del 2021).

A partir de “conocer de otra forma la montaña”, Artemali comenzó diferentes acciones para resguardar la montaña a través del ocoxal, mismas que describiré en las siguientes apartados.

Compartir es resistir

Para Artemali, resulta primordial la importancia de compartir su experiencia en el territorio con la finalidad de impulsar a más grupos de trabajo en las comunidades que se encuentran en la Matlalcueye:

Es momento de hacer una red que nos una como montaña, hagamos esa red de promotores, hacer diálogos que nos lleven tanto a los pobladores y las instituciones, nuestro compromiso seguirá siendo, pero debemos hacer sinergias. Tenemos derecho a estar en los espacios de tomas de decisiones, si no lo hacemos, solo vamos a estar a expensas de los funcionarios, tenemos derecho a estar en las decisiones, la política pública y gestión de recursos (García L. comunicación personal 15 de octubre del 2021).

Desde lo anterior, los talleres y cursos han sido una gran herramienta que les ha permitido acercarse a diferentes espacios de la montaña y trabajar desde sus conocimientos. El ejercicio tallerístico de Artemali ha girado primordialmente en dos directrices, 1) asesorar en materia de derecho indígena, 2) el impulso de empresas comunitarias dirigidas por mujeres, exploremos un poco más como se desarrollan ambas.

Talleres de asesoramiento

Artemali ha priorizado en señalar lo siguiente: “nuestra filosofía no es solo vender, es cuidar a la montaña y nuestra identidad indígena”, esta premisa ha llevado al grupo de mujeres a colaborar con diferentes organizaciones en la montaña a través de asesorías, cursos y acompañamientos, ya que de acuerdo a la experiencia del grupo en la montaña, existe un grave problema que tiene que ver con el desconocimiento de los pobladores a su derecho consuetudinario, generándose con ello la exposición de los habitantes a múltiples violaciones a su identidad nahua, así como a sus derechos constitucionales, siéndoles negado el cuidado de su territorio basado en sus prácticas, conocimientos y formas de organización indígena. Ante ello, Artemali ha llevado a cabo en el territorio diferentes talleres y capacitaciones dirigidos a las organizaciones que se encuentran inmersas en el proceso de defensa a la Matlalcueye, en los que exponen los elementos necesarios para comprender las bases del derecho indígena, mismo que de acuerdo con el grupo, es necesario para conocer lo que está permitido en su territorio:

Es muy importante que las comunidades conozcan que como indígenas tenemos derechos especiales sobre nuestro territorio, estos no se enmarcan en lo que se define como el derecho positivo, estos se encuentran en nuestro derecho consuetudinario. En Artemali ya sabemos que tenemos derechos y eso nos ha permitido crecer, pero es algo que hay que transmitirles a los pueblos (García, S. comunicación personal, 15 de octubre del 2021).

Estos espacios de diálogo, son también medios para que Artemali acompañe a los habitantes del territorio en procesos legales como lo es el asesoramiento para la expedición de documentos, entre los que destacan amparos, permisos de aprovechamiento, solicitudes, entre otros, mismos que Artemali considera de suma importancia que sean conocidos por los grupos para poder incidir de manera adecuada en el territorio, así como accionar desde la gestión gubernamental y académica. Una de las representantes explica:

A nosotros no nos lo dijeron, tuvimos que aprenderlo, pero es algo que todos debemos saber que tenemos derecho a muchas cosas que nos han negado. Artemali ha buscado esa ventanita del derecho para lograr obtener los permisos de aprovechamiento, nuestra intención es que como nosotras ya lo logramos, mostrarles el camino a las comunidades, sin ser asistencialistas, solo decirles cómo y por donde, son ellos los que deben accionar, les brindamos el acompañamiento y las asesorías, los elementos, esa es nuestra función como asesoras (García, P. comunicación personal, 15 de octubre del 2021).

La participación de Artemali en los procesos de resistencia vividos en la Matlalcueye a través de sus talleres y asesoramientos, ha permitido que en los pueblos se refuercen las redes de apoyo intercomunitario, además de que cada vez sean más los grupos que accionen a través de la vía legal buscando el reconocimiento de sus derechos como indígenas.

El impulso de empresas comunitarias dirigidas por mujeres.

Para Artemali el accionar de las mujeres es sumamente importante, representa un ejercicio de independencia y representatividad que conduce al reconocimiento del trabajo de este sector como dirigentes sociales, tal como se ha forjado la historia de las integrantes del grupo.

Tras lo anterior, esta organización ha dedicado gran parte de su tiempo al trabajo e impulso de proyectos en el que existan cada vez más guardianas de la montaña que conduzcan movimientos de cuidado al territorio, e incidan de manera igualitaria en el sector forestal, el cual, desde la perspectiva de Artemali ha sido sumamente limitante y poco inclusivo con las mujeres, todo lo anterior; a través del desarrollo de actividades económicas basadas en el uso respetuoso y significativo de los recursos de la montaña.

Para lograrlo, Artemali ha mantenido una iniciativa proactiva en la que se construyan vínculos a través de la creación de talleres y capacitaciones dedicadas específicamente al sector femenino indígena no solo de la montaña, sino de diferentes organizaciones dentro del país que buscan construir empresas comunitarias en las que se priorice su identidad indígena, el aprovechamiento responsable y el reconocimiento de la mujer.

Por medio de estos talleres, Artemali muestra las pautas necesarias para la construcción de empresas comunitarias, compartiendo su experiencia y trabajo en los espacios en los que son solicitados sus conocimientos, ya que además de compartir aspectos técnicos, las mujeres también comparten su profesión como artesanas, enseñando a las mujeres a trabajar con el ocoxal desde sus diferentes técnicas. Esto ha llevado a que en el territorio de la Matlalcueye sean reconocidas y nombradas como “las maestras”, ya que han llevado a diferentes pueblos de la montaña estos talleres, impulsando así el trabajo con el ocoxal y ofreciendo alternativas económicas para las mujeres que conviven en el bosque, afianzando vínculos y promoviendo la organización comunitaria:

Nosotras hemos llevado nuestro trabajo a distintas comunidades, no solo aquí, sino de otros espacios, les enseñamos a trabajar el ocoxal y a tejerlo, pero no solo eso también les tratamos de imprimir la filosofía de nuestro grupo, que es no solo trabajar para ganar, sino hacer algo que impacte y permita cuidar nuestro territorio y nuestra identidad (Torres, J. comunicación personal, 15 de octubre del 2021).

Como podemos ver para Artemali, la construcción de espacios de diálogo e intercambio de experiencias es una base sumamente importante para que el proceso de cuidado de defensa a la montaña se mantenga vigente y fortalecido “debemos saber que hacen los demás y seguir avanzando, pero juntos” expresan las mujeres. Tras lo anterior, el grupo también ha realizado diferentes actividades y abierto espacios que tienen como objetivo establecer puentes de comunicación ejemplo de ello fue el conversatorio titulado “El descortezador desnuda a la Malintzi, la otra mirada” celebrado del 19 al 21 de marzo del 2021, en el que las mujeres de diferentes organizaciones de la montaña como lo fueron El Comité de Saneamiento San Pedro Tlalcuapan, la Brigada Comunitaria San Pedrito, Colectivo Xochitelpocame, Comité de Saneamiento San Bartolomé Cuahuixmatlac y por su puesto Artemali Ocoaxal, compartieron su trabajo y los principales problemas vividos desde su ejercicio de defensa al territorio, este conversatorio, fue fundamental para llamar la atención de las autoridades a cargo del Parque Nacional, quienes poco tardaron en manifestarse contra dicho ejercicio.

Si bien, el compartir experiencias ha sido una estrategia de trabajo sumamente contundente para Artemali, incluso las mujeres han logrado llevar su experiencia a espacios internacionales, como lo ha sido Italia, país en el que han logrado abrirse oportunidades a través de la exportación de su artesanía y su reconocimiento como defensoras del territorio. A través de este intercambio se han establecido puentes importantes de comunicación y acción entre las organizaciones de la montaña, cubriendo el trabajo de Artemali diferentes aristas y necesidades importantes para habitantes de la Matlalcueye, contribuyendo de esa forma al proceso de cuidado y defensa de su territorio, siendo estas actividades expresiones a través de las cuales se territorializa la resistencia.

4.3.1.2 El Xialtonalli: un proyecto hermano de Artemali. A lo largo de su camino como guardianas del bosque, Artemali ha detectado una grave problemática que tiene que ver con la ausencia de espacios que permitan a los pobladores de la montaña acercarse a la misma y comprender la importancia que esta representa no solo en términos ecológicos sino sociales. Tras lo anterior, el grupo ha apostado por la construcción de un proyecto biocultural que conjugue el cuidado de la montaña con la conservación de las prácticas culturales que se han desarrollado desde tiempos históricos en Tepatlaxco de Hidalgo, naciendo así el Centro de Educación Ambiental Xialtonalli, espacio dedicado al cuidado de la montaña y a la reproducción de la identidad nahua.

El proyecto de Xialtonalli ubicado en el cerro del mismo nombre, tras años de gestión, vio la luz gracias a la iniciativa de las representantes de Artemali quienes buscaron las diferentes áreas de oportunidad para poder lograr este espacio, el cual, se pudo materializar gracias a la gestión y trabajo conjunto con las dependencias como CONANP y SEMARNAT, quienes otorgaron los permisos necesarios para poder construir el centro, mismo que se caracteriza por rescatar una arquitectura rústica a base de materiales como adobe y chinamite, además de recuperar tecnologías eco amigables como la utilización de los baños secos y apertura de pozos para la captación natural de agua, también es un espacio privilegiado por contar con un jagüey el cual depende directamente de la lluvia.

El centro de cultura ambiental, además de caracterizarse por los elementos anteriormente expuestos, es un lugar cuya finalidad es la reproducción de distintas actividades que permitan la conservación del bosque a través de la participación ciudadana, académica y gubernamental, desarrollando diferentes actividades entre las que destacan: talleres e intercambios de experiencias; el desarrollo de técnicas agroforestales; la construcción de parcelas demostrativas y un jardín botánico; la enseñanza del manejo de ocoxal; senderismo; demostraciones de comida; venta de artesanía, pulque y la reivindicación de la lengua náhuatl. Otra de las actividades de este centro es el impulso y rescate de técnicas agrícolas ancestrales, como es el caso del *metepantle* usado para lograr la plantación de cientos de hijuelos de maguey, proyecto que tras negociaciones realizadas entre Artemali y la Secretaría de Bienestar del Estado de Puebla, generará empleos temporales para las mujeres de Tepatlaxco.

El centro de cultura ambiental como las mujeres expresan representa la materialización de Artemali en la Matlalcueye y el ejercicio de un proyecto que hace dialogar el cuidado de la montaña y sus prácticas nahuas:

Nuestro centro de educación Xialtonalli es un proyecto que nace justo de esta necesidad de abrir espacios en los que se desarrollen diferentes actividades tanto culturales como de rescate ambiental, es un espacio que nos representa como Artemali, no podemos hablar de lo que somos sin mencionar a Xialtonalli. Actualmente, es Pilar la que se encarga directamente de supervisar este proyecto, ella fue la que donó los predios para que se llevara a cabo el centro, posteriormente se hicieron las gestiones necesarias, nuestra intención es seguir haciendo actividades desde aquí, que este se potencialice como nuestro centro de operaciones en la montaña (García, L. comunicación personal, 19 de diciembre del 2021)



Fotografía 10 “Guardianes de la montaña”

En la fotografía aparecen la brigada comunitaria de Tepatlaxco de Hidalgo y Artemali, después de haber realizado el recorrido de guardia el 31 de octubre del 2021. La misión de los guardianes fue detener personas que bajaban con leña, ya que durante estos días por la celebración de Día de muertos la tala incrementa considerablemente.

Fuente: Zúñiga, F. (2021).

4.3.1.3 Recorridos de guardia. Para Artemali, los conflictos avanzan y las soluciones se ven rebasadas por la inmediatez con la que estos transcurren, tras ello, las mujeres explican “si no lo hacemos nosotras nadie lo va a hacer” tomando de esa manera medidas determinantes a partir de su experiencia y conocimientos en el territorio. Esto ha llevado a Artemali a tejer sus propias estrategias y formas de organización, ejemplo de ello, ha sido la gestión de la Brigada Comunitaria de Tepatlaxco, que es solicitada año con año a CONANP y en la que participan miembros de la comunidad que cumplan el perfil necesario para realizar las actividades que se solicitan en la montaña, tal como expliqué en apartados anteriores.

Así como la gestión de las brigadas, Artemali también ha buscado el reconocimiento que les permita accionar como guardianas del bosque de manera legal e institucional, ya que recordemos que la montaña bajo el nombramiento de Parque Nacional impide cualquier tipo de acción social no determinada o permitida por las dependencias correspondientes, ante este escenario tan restrictivo incluso para accionar a favor de la montaña, Artemali tuvo que luchar por el reconocimiento de las dependencias logrando que en el 2014 PROFEPA les otorgara el título de Comité de Vigilancia Ambiental Participativa a lo que señalan las mujeres “solo fue que nos entregaran el reconocimiento, porque todo lo que hace una brigada siempre lo hemos hecho”, con este permiso Artemali legitimaba su figura ya no solo como artesanas, ahora ante las instituciones ya eran oficialmente las guardianas del bosque:

Cuando subimos nos encontramos con grandes experiencias, una de ella es observar cómo está la montaña, ver cómo se torna el ambiente, en algunos casos hemos detectado un gran problema con los taladores, tras ello, lo que hacemos es concientizar a la gente, hablar del problema que acarrearán ese tipo de actividades, normalmente no cortan solo un árbol, encontramos hasta cinco o seis, escuchamos unos talando con machete, con motosierra y son equipos grandes, está mal porque se está talando mucho, no se puede extraer tanto árbol nuevo (Galicía, S. comunicación personal, 19 de diciembre del 2021).

Este nombramiento permitió que ahora las acciones de rescate y cuidado de la montaña realizadas por Artemali fueran reconocidas y sobre todo permitidas por las instituciones, teniendo así mayores posibilidades de accionar ante los conflictos, generando estrategias y diseñando planes de trabajo, aunque es importante resaltar, este título otorgado no representó que el apoyo hacia estas mujeres crecería, sin embargo, se habría una ventana de acción para el grupo.

De lo anterior, una de las prácticas realizadas por Artemali ahora con el título también de comité de vigilancia fue la organización de los nombrados “recorridos de guardia” cuya actividad ayudó a visibilizar los grandes conflictos suscitados en la montaña, mismos que las mujeres ven encarnados y confrontan cada vez que suben. La intención de estos recorridos es detectar puntos de crisis, espacios donde la tala se encuentra activa, recoger basura y materiales que representen un aliciente para los incendios, interceptar personas que bajan con madera, monitorear las plagas y en ocasiones sofocar incendios, tal como describimos en los siguientes párrafos.

Desde muy temprano las mujeres se dan cita en el taller, punto de partida para comenzar con el recorrido, algunas veces se reúnen con sus compañeros de la Brigada Comunitaria de Tepatlaxco o con los brigadistas voluntarios que trabajan en el Centro de Educación Ambiental Xialtonalli, juntos es más fácil enfrentar los problemas que se les crucen. Una vez arriba las brigadas junto con Artemali, comienzan a recorrer los caminos de la montaña, siguen la ruta trazada y se dividen las actividades y las veredas, a veces el recorrido es corto, esto cuando al parecer todo está en calma, otras ocasiones es extenuante haciendo que en los días de guardia haya hora de salida pero nunca de llegada.

Esto último es resaltable, ya que Artemali sabe bien los peligros que implican los recorridos de guardia, confrontarse a los taladores, a los ocoxaleros e incluso a los pueblos vecinos que suben a extraer la madera. Los enfrentamientos forman parte de estos recorridos, ya que las mujeres tienen claro “persona que vemos bajando madera, persona que detenemos” esto ha llevado a que se genere un escenario sumamente riesgoso para las y los brigadistas.

Una de las confrontaciones que mayormente recuerda Artemali, fue la suscitada con las mujeres de una comunidad cercana, a las que interceptaron en uno de los recorridos de guardia, mismas a las que obligaron a dejar la madera que se estaban llevando:

Eran puras mujeres, no las dejamos que se llevaran la madera, siempre nos dicen que es la primera vez, pero nosotras sabemos que no es así. Esa vez nos enfrentamos, y nos respondieron de manera agresiva, porque los que suben, aunque sea llevan sus machetes, nosotros no vamos con el sentido de agredir, ni siquiera vamos armadas, nuestra intención solo es explicarles que no deben abusar de los recursos, bueno, esa vez nos tuvimos que poner más estrictas porque no querían dejar la madera, pero no dejamos que se la llevaran, preferimos quitarles la leña y tirarla en la barranca antes de que se la llevaran para venderla. Y que fue lo que dijeron, que de todos modos iban a regresar en la noche a recogerla (Morales, M. comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

Evidentemente, ante estos escenarios, las amenazas para las mujeres de Artemali son inmediatas, colocándolas en medio de un peligro constante cada vez que suben la montaña:

Sí, nos amenazan, luego nos dicen que ya saben dónde vivimos o que hemos de pasar por su pueblo, o luego nada más sacan el machete como para intimidarnos. En ocasiones si hemos tenido que dejar las cosas así, sobre todo cuando vemos a los taladores, una vez nos encontramos un grupo, pero ahí si la situación nos rebasó porque estos ya iban armados, es que ya suben hasta con pistola (Martínez, R. comunicación personal, 31 de octubre del 2021).

Ante ello, Artemali explica que es necesario reforzar a los recorridos de guardia, ya que estos cada vez resultan más peligrosos, sin embargo, el apoyo es casi nulo, dejando a las mujeres en una situación en la que tienen que resolver estas necesidades con sus propios medios. Ejemplo de ello, han sido las solicitudes hechas a las autoridades, sin embargo, la respuesta concluye en un determinante abandono.

Escenarios de violencia, intimidación y peligro es un poco de lo mucho que Artemali vive en los recorridos de guardia, poniendo en riesgo su integridad física, jugándose la propia vida en cada una de estas subidas al monte.

Otro ejemplo de estos peligros a los que se enfrenta Artemali es la presencia de incendios, cuando en los recorridos de guardia las mujeres se cruzan con el fuego optan por accionar, ya que tienen presente que un incendio por más pequeño que parezca puede ser crucial para la vida del bosque, sin embargo, bajo el nulo apoyo las mujeres carecen de los elementos necesarios para actuar frente a este tipo de peligros, la ausencia de capacitaciones y materiales de trabajo las lleva a laborar de acuerdo a sus conocimientos y experiencia, valiéndose de lo que tienen a su alcance para sofocar en ese momento el problema, la mayoría de veces logran terminar rápidamente con el fuego, sin embargo, otras no corren con la misma suerte comentando que han habido compañeras que se han lastimado en sus intentos por terminar con los incendios. Ante esto, una de las preguntas que emergió casi de manera involuntaria al tener la oportunidad de ser partícipe de tal práctica fue ¿Por qué se arriesgan? La respuesta parecía obvia para ellas “porque tenemos que ayudar a la Malintzi”, quedando de esa forma claro que la resistencia de este grupo se ve movida por una fuerte simbolización en torno a la montaña.

Los recorridos de guardia y la gestión de las brigadas han sido una estrategia que ha permitido visualizar los conflictos en la montaña de manera puntual y accionar ante estos, son expresiones concebidas desde Artemali para hacer frente y contribuir a las soluciones comunitarias exaltando a la organización como una expresión de resistencia que contribuye al proceso de construcción de la territorialidad nahua:

Nuestro propósito es que siga conservándose el bosque, que siga habiendo convivencia, fortalezcamos esta idea de medio ambiente, de respeto, de conservar algo que viene desde nuestros abuelos. Pedirles a nuestras autoridades que seamos escuchadas, nos falta eso, que seamos escuchadas. Nuestro lema es: “no se cuida, lo que no se ama, no se ama, lo que no se conoce”, al no saber, al no conocer, no lo podemos amar, necesitamos valorar lo que tiene y la bondad que nos brinda como montaña, los beneficios que tenemos, nos da agua, nos da aire, las plantas (García, S. comunicación personal, 31 de octubre del 2021).



Fotografía 11 “Vigilancia”

En la fotografía aparece Socorro García representante de Artemali, realizando actividades de monitoreo durante el recorrido de guardia realizado en el cerro Xialtonalli.

Fuente: Zúñiga, F. (2021).

4.3.1. 4 Artemali, una construcción semántica en resistencia. Como he dado cuenta hasta este momento, Artemali representa un grupo sumamente organizado que se ha ido modificando de acuerdo con las necesidades y retos que con el tiempo han tenido que ir enfrentando, lo que las ha llevado a tener un alto grado de representación dentro del territorio Malintzi/ Matlalcueye.

De acuerdo con lo anterior, expreso que Artemali se integra de una serie de características y elementos que en su conjunto articulan una organización sumamente compleja, a atravesada por aristas económicas, simbólicas, políticas, de género, entre otras que intervienen en su conformación. Propongo entender a Artemali como una construcción de signos comunicativos expresados a través de prácticas y narrativas, que giran en torno a la siguiente tríada semántica.

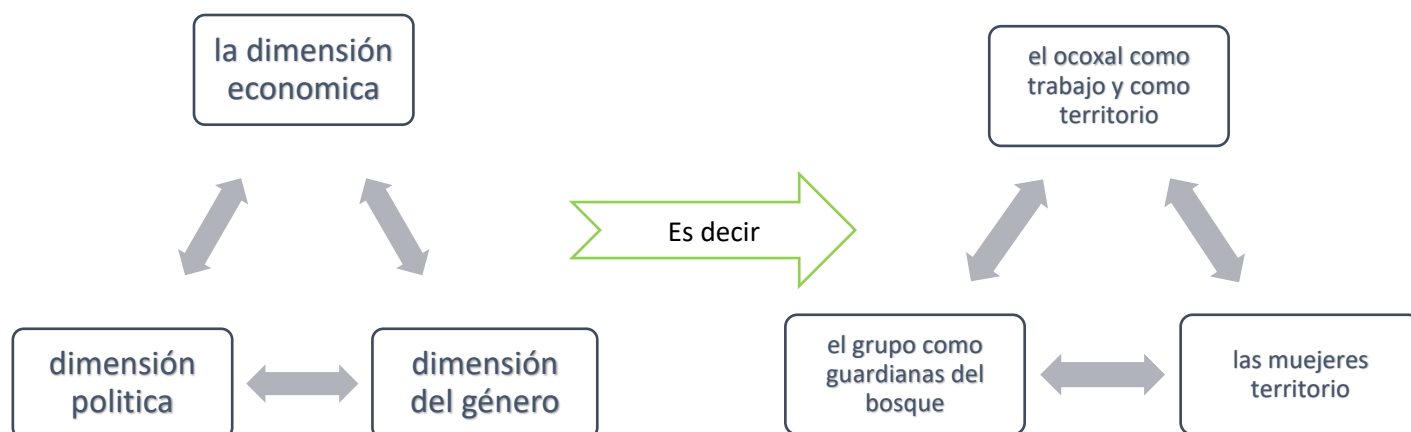


Figura 12. Triada semántica Artemali. Elaboración propia

Como expresé en los esquemas anteriores, Artemali representa una tríada semántica en la que convergen principalmente tres dimensiones, la económica, la del género y la política, mismas que actúan como vértices de articulación y representación del grupo dentro del territorio, permitiéndoles ejercer su propia territorialización de la resistencia.

En un primer momento, señalo el vértice de la dimensión económica construido a partir del ocoxal como medio de trabajo. Es decir; como he referido en párrafos anteriores, Artemali es un proyecto que se permite la construcción de lo que defino como un sistema económico híbrido, en el que se conjugan lógicas de producción tradicionales con el actual modelo capitalista, conviviendo y alternado una con otra. Esto a su vez nos permite ver el rompimiento de la representación clásica relacionada con los indígenas y campesinos, que reproduce una visión en torno a este sector guiado por la narrativa de que son grupos cuya base económica es cerrada, tradicional y circular, por lo contrario, esta resulta dinámica, expositiva y en red. Estos sectores reproducen una dinámica sumamente compleja, podemos ver que son agentes pluriactivos e insertos en las lógicas del capital.

En el caso de Artemali es clara esta afirmación, son un grupo que ha posicionado en el mercado nacional e internacional a su artesanía, sin embargo; al mismo tiempo que conviven con la lógica capital buscan de manera sigilosa y estratégica imprimir a través de su artesanía la representación que ellas tienen de su territorio nahua.

Como segundo vértice de este triángulo semántico que estructura Artemali, coloco a la dimensión política, ejecutada a través de la representación, posicionamiento y figuras que las mujeres han adoptado como guardianas y defensoras del bosque. Como he podido dar cuenta en párrafos anteriores, Artemali es un grupo que se ha ido transfigurando paulatinamente de acuerdo con las necesidades y problemáticas experimentadas a partir de su trabajo como artesanas. Tal como ellas señalan “el ocoxal fue el pretexto para conocer el

territorio” este acercamiento llevó a las mujeres a tomar una postura política y de representación dentro de la subregión, con el fin de abonar a la construcción de un proyecto de vida nahua en la montaña, con un enfoque territorial, en el que participen los pueblos que en ella habitan, vinculando su experiencial territorial a posibles soluciones y políticas para el rescate de la Matlalcueye de acuerdo a su identidad indígena nahua, tomando en cuenta su lengua, su sistema normativo, autoridades, cosmovisión y representación que estos tienen en torno a la montaña. Tras esta dimensión política adquirida por Artemali, es que surge la figura de guardianas del bosque, mujeres artesanas y defensoras de la montaña, ejerciendo una serie de estrategias que permiten la construcción de la territorialización de la resistencia.

Por su parte, un tercer y último vértice que cierra este triángulo semántico, está representado por la dimensión del género atravesado por el papel de las mujeres, su relación con la naturaleza y el territorio. Como hemos comentado en párrafos anteriores, la representación de Artemali como defensoras de la montaña, se ve alimentada de narrativas complejas, en las que se exalta la mitología de las mujeres como primeras usuarias y administradoras del bosque, consecuentemente alimentada de la atribución sociocultural de rasgos y elementos compartidos entre la naturaleza y las mujeres como dadoras de vida. Estas narrativas han dado elementos suficientes para que el papel de las mujeres de Artemali se vea comprometido con el territorio de la montaña, construyendo un ejercicio de reciprocidad y empatía.

Artemali representa una construcción semántica comprendida por tres dimensiones actuantes que estructuran de manera compleja el proyecto, permitiéndome ver una organización con elementos significativos e intercomunicados cuyas acciones permiten la territorialización de la resistencia como un ejercicio de reproducción de la territorialidad misma.

4.4 La territorialización de la resistencia y la reproducción de la territorialidad nahua

Tal como propongo en el modelo de análisis desarrollado en el capítulo uno de esta investigación, la Malintzi/ Matlalcueye representa un sistema territorial sumamente complejo, estructurado a partir de tres procesos que actúan correlacionadamente: el territorio, la territorialización y la territorialidad, siendo esta última la categoría central de mi estudio.

La territorialidad nahua, como he mencionado en previas ocasiones, representa una construcción simbólica producto de la relación dialéctica entre la territorialización de la resistencia y la territorialización de la dominación. Sin embargo; el desarrollo simultáneo de estas dos operaciones territoriales ha llevado a que en la montaña se desarrolle un escenario de poder y lucha territorial, alimentado por una serie de crisis y conflictos socioambientales.

Como di cuenta a lo largo de este capítulo, ante esta serie de conflictos y discursos dominantes, los nahuas han establecido un conjunto de acciones con la finalidad de contener a la territorialización de la dominación. Estas estrategias forman parte de la territorialización de la resistencia, emergen como resultado ante los embates de la dominación, se expresan

como respuestas y soluciones ante los conflictos, son manifestaciones del existir de los grupos condicionadas por el tiempo y espacio en el que se relacionan los habitantes.

Desde este sentido, la organización nahua ha sido un proceso fundamental para el desarrollo de la territorialización de la resistencia dentro del Territorio Malintzi/Matlalcueye. La organización nahua, emerge como un ejercicio de visibilización, de resistir frente al dominio sistémico persistente que tiende a homologar en una forma única el ser y estar territorialmente.

La organización es una expresión clara de resistencia objetivada en estrategias, es el medio a través del que los habitantes de la montaña han dado dirección a la resolución de sus necesidades sobre el territorio. Tal como describí a lo largo de este apartado, las organizaciones exponen diferentes necesidades que se ven atravesadas ideológicamente y que apuntan a la reivindicación del respeto a una forma de ser y estar en el territorio, que ha trascendido histórica y significativamente ante la instauración del proyecto “civilizatorio” de occidente. Como el lector pudo leer a lo largo de lo descrito, la organización genera vínculos, teje redes y acciones comunes, conjunta las necesidades y expone soluciones compartidas, es una manifestación territorial, la organización emerge de la crisis, es resultado del conflicto cuya función es mover de manera incómoda los nodos que conforman la realidad social de los individuos.

A través de lo descrito en este capítulo, puedo decir que la territorialización de la resistencia se representa a través de diferentes elementos en acción territorial. En el sentido anterior, la territorialización de la resistencia se encuentra íntimamente ligada con la territorialidad nahua. En un principio, esta relación parte del hecho de que no podemos explicar a la territorialidad y a la territorialización de manera aislada, ya que ambos procesos territoriales deben comprenderse de manera interconectada.

La territorialidad representa un sistema de valores significativos sobre el territorio, por su parte, la territorialización son los actos sobre el territorio producto de los valores atribuidos a este, es decir; de la territorialidad. Para citar una metáfora simple, estamos frente al ¿Cómo? y el ¿Por qué? de las cosas, el primero explica la territorialización y el segundo la territorialidad. En este sentido, la relación entre estos dos procesos es algo incluso causal, ver a la territorialidad sin la territorialización sería un acto que pondría entre dicho la complejidad de los estudios territoriales.

En el sentido anterior, no puede separarse a la territorialidad nahua de la territorialización de la resistencia, ambas son expresiones que se producen mutuamente. En el caso del sistema territorial Malintzi/ Matlalcueye, la territorialidad nahua y la territorialización de la resistencia son procesos que se determinan relacional y condicionalmente, la territorialidad nahua es el soporte de la territorialización de la resistencia, mientras que ésta última forma parte de los actos comunicativos provenientes de una serie de valores contruidos desde los productores del territorio vivido de la Matlalcueye.

Desde este estudio y de acuerdo con lo observado en campo defino que la territorialización de la resistencia dentro del sistema territorial Matlalcueye tiene un

desarrollo complejo e integral en relación con la territorialidad nahua, y se conduce fundamentalmente por dos objetivos. El primero de ellos, tiene que ver con la contención de la territorialización de la dominación, la territorialización de la resistencia se desenvuelve como un proceso alimentado de acciones que hacen frente a las diferentes expresiones de dominación en el territorio, mismas que señalé a lo largo de este capítulo.

Nada lejos del primer objetivo descrito, la segunda función social de la territorialización de la resistencia de acuerdo a lo reflexionado en este apartado de la tesis, tiene que ver con el cuidado y reproducción de la territorialidad nahua, condición que exalta la relación dialéctica entre ambos actos territoriales. La territorialización de la resistencia reivindica a la territorialidad nahua, y esta se enuncia como el sustento significativo primario de estos actos. En el sentido anterior, la territorialización de la resistencia se estructura a partir de un complejo proceso de simbolización, es la significación la que da vida y encausa los procesos de cuidado territorial nahua, es un acto que emerge de la exaltación y dotación de sentidos.

La territorialización de la resistencia busca establecer un proyecto de vida basado en la territorialidad nahua, en su reivindicación y reconocimiento de la construcción territorial que los pobladores de la montaña han establecido desde tiempos históricos. Los nahuas que actualmente se encuentran organizados en el territorio, tienen como objetivo a través de las diferentes actividades que desarrollan el reproducir un modelo de vida basado en su forma de habitar el territorio, su ejercicio de resistencia busca enunciar su lengua originaria; su sistema tan complejo de cargos; su alimentación; sus prácticas ancestrales como bañarse en temazcal; curarse con plantas; recoger hongos; la recuperación de sus tecnologías campesino-indígenas para cuidar de la tierra; todo esto forma parte de un proyecto de vida que los nahuas organizados buscan retomar y reestablecer a través de su ejercicio de resistencia. Tal como las organizaciones de la montaña señalan: “existimos porque resistimos”, expresando la clara y profunda intención de traer por medio de la resistencia el concepto de vida definido desde la territorialidad nahua.

En relación con lo anterior, uno de los grandes impulsos de la resistencia nahua es Matlalcueye, madre y diosa de los nahuas, núcleo significativo de la territorialidad, y que nos permite ver la construcción ontológica relacional que los pueblos mantienen en torno a la montaña.

Esta representación significativa y dotación de sentidos al territorio es lo que motiva a los procesos de cuidado y defensa territorial; los nahuas no únicamente defienden a la montaña por que de ella provienen los recursos elementales para sobrevivir, como el agua, el oxígeno, la leña, las plantas medicinales, el zacatón, entre muchos otros recursos de uso cotidiano. Para los nahuas el principal motivo para defender a la montaña es que es la casa de la entidad Matlalcueye, frases como “es la casa de la madre la que hay que cuidar” o “Matlalcueye nos necesita”, forman parte de una narrativa a través de la que se expone a Matlalcueye como una entidad viva y doliente que sufre a causa de la serie de problemas y crisis que en su casa-montaña se desarrollan.

Esta significación forma parte característica de la territorialización de la resistencia y la identifica de otros ejercicios de cuidado territorial. Por ejemplo; del de los grupos ambientalistas e incluso el de las instituciones a cargo de las áreas naturales protegidas del país, cuya prioridad es el rescate material de la naturaleza y su conservación, a diferencia de estos grupos o instancias, los nahuas no solo defienden en su dimensión física a la montaña, por el contrario priorizan el cuidado simbólico expresado a través de la protección de todo lo que habita en el territorio.

Para los nahuas, los hombres y mujeres no son los únicos que sufren ante la serie de conflictos que en el territorio se desarrollan, todas las entidades que moran en la montaña como las mixcoatl, las zateometl y la propia Matlalcueye están sufriendo los impactos de las problemáticas socioterritoriales, “las mixcoatl tienen miedo” o “las mixcoatl no salen ya”, son expresiones que construyen una narrativa, a través de la que los nahuas exponen la importancia de comprender, que las entidades que moran el plano simbólico de la montaña son agentes que deben estar considerados dentro del ejercicio del derecho y como sujetos trascendentales que forman parte de la territorialidad nahua.

Tras lo anterior, es que los nahuas han encontrado en la territorialización de la resistencia un medio que permita la preservación de sus entidades, las estrategias que los habitantes de la montaña han desarrollado para hacer frente a la dominación tiene como objetivo el reconocimiento y otorgamiento de derecho fundamentalmente a Matlalcueye, cuya relación es parte estructurante de la territorialidad indígena nahua.

A través de la territorialización de la resistencia, la ontología relacional deviene en un tipo de ontología política, la significación en torno a Matlalcueye como madre la posiciona en medio del conflicto y le asigna un papel dentro de la disputa, en ese sentido podemos hacer referencia al desarrollo de una mujer que está sumamente triste y enojada. Dicho lo anterior, este ejercicio de resistencia busca que la mujer- montaña siga viva, no solo es una lucha por la persistencia de estos grupos nahuas y el evitar su desplazamiento de la montaña, es una lucha por el reconocimiento y respeto de la entidad Matlalcueye, núcleo de la territorialidad nahua.

Como podemos ver, la territorialización de la resistencia abraza un proceso altamente significativo, expone los sentipensares, se ve interceptada por la significación y dotación de sentidos y valores, exponiéndose no solo como un acto efímero, sino como un acto proyectivo. La resistencia que los nahuas tejen es en gran sentido el medio a través del que se busca exponer y potenciar el contenido de la territorialidad nahua y sus expresiones, así como su trascendentalidad. La resistencia para los nahuas se explica como un acto de enunciación, es la búsqueda de la persistencia de su forma de hacer territorio, legada históricamente, es el medio por el que se persigue que la territorialidad sea instaurada como un proyecto de vida, reconociéndose como una forma particular de hacer territorio.

Los nahuas a través de sus estrategias de resistencia niegan la instauración de modos de vida que desplacen a su territorialidad, formas de habitar que nieguen su relación con el territorio, que no reconozcan a Matlalcueye como agente de derecho y como mujer con sentimientos y necesidades. Escrito lo anterior, afirmo que la territorialización de la

resistencia es una construcción compleja que se proyecta a largo plazo, puesto que busca que la territorialidad nahua sobreviva pese a los embates de la dominación territorial que se vive en la montaña.

Dicho esto, entre la resistencia y la territorialidad existe una relación sumamente comprometida. La resistencia se explica como un ejercicio de expansión de los valores y sentidos que conforman la territorialidad nahua, mismos que buscan ser potenciados desde las organizaciones como Artemali Ocoxal, Tleyolohtli, la Brigada San Pedrito de San Pedro Muñoztla, el Comité de Saneamiento y Restauración de San Pedro Tlalcuapan, entre otras organizaciones, que constantemente a través de sus exigencias y estrategias de resistencia buscan emitir de manera contundente una narrativa profunda que gira en torno al reconocimiento de su identidad y los elementos que forman parte de su territorialidad, de lo anterior, que muchos de estos grupos organizados retomen diferentes elementos discursivamente significativos en sus discursos, consignas y logos, frases como: “exigimos respeto a nuestra identidad indígena”; “queremos que reconozcan nuestro derecho consuetudinario”; “exigimos que sea reconocida nuestra relación con la montaña”; “nuestros usos y costumbres deben ser reconocidos”, enuncian el objetivo de la resistencia y comunican a la territorialidad nahua.

Desde este sentido, la territorialidad nahua persiste gracias a los procesos de resistencia, ubicados en distintos aspectos de la vida cotidiana que buscan ser potenciados desde las organizaciones comunitarias. La territorialización de la resistencia es un proceso que comunica la realidad que estructura la territorialidad nahua y sus formas de estar en el territorio. La resistencia representa una emisión de signos y significados con la intención de enunciar la narrativa de los nahuas. En este sentido, la resistencia debe ser entendida como una forma de enunciación y reproducción de las prácticas y sentires de la territorialidad nahua.

CONCLUSIONES

Esta investigación trató sobre la territorialidad nahua, su conformación y estructura en la subregión de la montaña Malintzi/ Matlalcueye. Tras lo hallado etnográficamente afirmo que se estructura en un escenario de contradicción y conflicto configurado por dos procesos: la territorialización de la dominación y la resistencia.

Para comprender la territorialidad nahua propuse un modelo de análisis con un enfoque simbólico territorial, cumpliendo el objetivo general de esta investigación. Este modelo permite entender a la territorialidad como un sistema complejo donde interactúa el territorio y la territorialización. La territorialidad nahua es entonces producto de un proceso donde el territorio denotativa y connotativamente opera a manera de semiosis a la que llamamos simbolización.

Así destaco a la territorialidad nahua como una dimensión semántica en la que actúan interrelacionadamente los elementos simbólicos y los grupos sociales que la estructuran, esta representa un campo de ámbitos interrelacionados, el territorio de la subregión Matlalcueye es entonces un escenario en el que convergen complejas territorialidades. A través de esta dotación de sentidos se manifiesta la territorialización de dominación y resistencia, ambas en contradicción ontológica. Así se configura un sistema territorial, operando dos esquemas semánticos, uno connotativo y otro denotativo; los signos y valores de la territorialidad se expanden a través de la territorialización de la resistencia, mientras que la territorialización de la dominación los restringe.

Dicho esto, respondí a la pregunta de investigación⁵ al mismo tiempo que pude cumplir con los objetivos particulares de este estudio. Entre los hallazgos destaco tres procesos:

1) La territorialidad nahua es una construcción social, simbólica e ideológica, producto de la relación dialéctica entre la territorialización de la dominación y la territorialización de la resistencia, conformando un sistema territorial complejo solo a partir del acto de simbolización.

2) La territorialidad nahua es configurada por la territorialización de la dominación que se objetiva a través de la construcción de un sistema de narrativas hegemónicas sobre la montaña.

3) La reproducción de la territorialidad nahua es posible por la territorialización de la resistencia, expresada a través de estrategias y tácticas que hacen frente y trasgreden a la territorialización de la dominación.

Comprobando mi hipótesis de investigación, afirmo que la territorialidad nahua es la representación de una realidad compleja construida desde la experiencia de los habitantes de

⁵ **¿Cómo se objetivan e interrelacionan los elementos de la resistencia, la dominación, la simbolización del territorio y los conflictos territoriales que estructuran la territorialidad nahua dentro de la montaña Malintzi/Matlalcueye?**

la montaña, expresada a través de la construcción del tiempo y del espacio; la relación de estos con la naturaleza por medio del conocimiento de la apertura y cierre de ciclos; saber cómo y cuándo sembrar; cuándo inicia la época de lluvia y cuándo termina; saber cuándo se pueden y cómo cortar hongos, al igual que plantas medicinales; cuándo es la época de incendios, entre otros ejemplos.

La territorialidad nahua representa la apropiación de los elementos; es la relación con la montaña y lo que en ella habita; la exaltación de la relacionalidad; reconocer a las plantas y a los animales no como seres al servicio del humano, sino como parte del *tlajka* que representa el equilibrio y lugar que ocupan los elementos que comparten el territorio. Desde esta investigación defino que los nahuas de la montaña Malintzi/ Matlalcueye estructuran su territorialidad fundamentalmente a través de los siguientes ejes enmarcados en los tres procesos enunciados anteriormente:

A) La construcción simbólica de la montaña Malintzi/ Matlalcueye está conformada por un *sistema sociomitológico territorial* compuesto por cuatro ejes mitológicos: 1) parentesco, 2) relacionalidad, 3) reciprocidad y 4) producción. Los cuales; permiten la construcción representacional nahua de la montaña como madre de todo lo que existe en el territorio, dadora de vida y de los mantenimientos fundamentalmente como el agua; buena pero al mismo tiempo castigadora. Actualmente, se simboliza a la Matlalcueye sufriendo porque no la respetan y abusan de sus recursos; se afirma que sus faldas se han desgarrado porque le están quitando sus árboles.

B) Todos los elementos vivos, materiales e inmateriales que conforman la montaña se encuentran en un sistema de relacionalidad. Para los nahuas, los elementos (agua, plantas, insectos, etc.) conviven y forman parte del entorno, ocupan un lugar y función dentro del territorio, misma que debe ser respetada y cuidada. Todo tiene una función que contribuye a mantener el *ollin* que para los nahuas se traduce como “el equilibrio de la vida”. Por ejemplo; los hongos, el maíz, los insectos, las aves, las plantas e incluso hasta las plagas forman parte de la vida de la montaña y desempeñan un papel. También la relacionalidad se expresa a través un sistema de parentesco simbólico que los nahuas definen como la familia de la montaña y se integra por los pueblos y la diosa Matlalcueye, este sistema incluye la naturaleza y lo que de esta se desprende, animales, flores, maíz, árboles, todo lo que vive en el territorio es hijo o hija de Matlalcueye, por lo que se encuentra a un mismo nivel ontológico que los hombres y mujeres que habitan en la montaña, desde la construcción del altépetl, “todo tiene su tiempo, todo ocupa un sitio, todos son familia”.

C) Una de las características de la territorialidad nahua es la construcción de una geografía propia y/o vivida basada en la experiencia y las significaciones sobre la montaña. Aparece un sistema de lugares atravesados por la lengua, la memoria y peligros, en la que existen lugares “pesados”, que es mejor no acercarse porque ahí moran las entidades como las *zateometl* o los duendes, e incluso hay zonas a las que no se puede subir el Día de la Candelaria, ni el Día de San Juan porque se abren las cuevas encantadas a las cuales, si entras, te quedas atrapado casi un año, mientras que para ti, solo ha pasado una hora. De igual forma, la cartografía nahua reconoce espacios sagrados por los cuales Matlalcueye entra y sale de su casa, se especifican cuevas, barrancas y el Tlalocan, lugares a los cuales le son llevadas a

la madre ofrendas como aretes, rebozos, vestido y comida. Es una geografía experiencial y significativa que se reconoce a través de parajes, barrancas y de moneras, fronteras y geosímbolos en el territorio.

D) La lengua náhuatl es un elemento estructural de la territorialidad nahua, ya que se encuentra presente en la cotidianidad de los nahuas combinada con el español e incluso hasta con otras expresiones idiomáticas, forma parte de diferentes ámbitos de la vida nahua. La lengua cotidianamente aparece en la comida, nombre de los parajes y fronteras, en los elementos de la naturaleza como el clima, ciclos y las estaciones. La lengua está vigente, activa y configuradora de la cultura. Es un sistema de signos territoriales y emocionales, es un acto poético de resistencia que explica lo que muchas veces no existe en la lengua occidental.

E) Los saberes campesinos, es otro elemento importante de la territorialidad nahua, ya que vinculan el pasado con el presente, se reproduce desde la memoria como actos de alto valor simbólico. Los saberes son conocimientos y toma de decisiones basadas en la experiencia; son respuestas y soluciones, estrategias y tácticas que encuentran su sentido y lógica en el valor de los elementos, en su relacionalidad y temporalidad.

F) La territorialidad nahua se caracteriza y se expresa por sus formas de organización basadas en la legitimidad y representación propia, donde las prácticas y figuras de asambleas comunitarias resultan estructuras complejas de importancia y determinación para la toma de decisiones sobre el territorio. Asimismo, la presencia de autoridades comunitarias como los tiaxcas, ejidatarios, comisariados y el sistema de cargos socio, religiosos, refuerzan la estructura organizativa de los nahuas en la montaña.

Tal como di cuenta en el capítulo tres de esta investigación y comprobando mi hipótesis, la montaña Matlalcueye se estructura como un sistema reticular de poder, escenario complejo donde la territorialidad nahua se reconfigura por la territorialización de la dominación que se objetiva a través de un sistema narrativo dominante que se compone de: 1) la narrativa conservacionista de la naturaleza; 2) la narrativa estatocentrista monocultural; 3) la narrativa del cientificismo y 4) la narrativa geocéntrica.

La narrativa conservacionista exalta la figura de Parque Nacional que simultáneamente constriñe el habitar en el territorio, ya que no permite la actividad humana en áreas naturales protegidas, lo cual, en el caso de la Matlalcueye, resulta totalmente inoperativo gestar normas y figuras que nieguen y restrinja la presencia de los grupos humanos, siendo que actualmente hay pueblos indígenas que dependen física y simbólicamente de la montaña.

La dominación se territorializa a través de una narrativa estatocentrista. Construcción representacional donde el territorio no les pertenece a los pueblos nahuas, sino al Estado, algunos habitantes comentan “es como si nos prestaran un espacio para vivir”. Desde esta perspectiva, los nahuas deben adaptarse a las decisiones tomadas estatal e institucionalmente, lo cual, resulta violento, ya que su organización interna y toma de decisiones se ven transgredidas, obligándoles a adaptarse al sistema político-administrativo federal.

La territorialización de la dominación también se configura a través de una narrativa geocéntrica, que niega la geografía vivida de los nahuas y se sustituye por una geografía impositiva, la cual se objetiva por la imposición de la poligonal que divide a la montaña en subzonas, las cuales determinan lo que está y no permitido dentro del parque, impactando negativamente la forma de percibir, delimitar y nombrar el territorio. La poligonal impuesta por el Estado es una representación de la dominación donde las barrancas, los sitios sagrados, las formas y los nombres nahuas de los parajes, son expulsados de la documentación oficial.

Igualmente, la dominación se territorializa a través de una narrativa científicista. Los saberes indígenas se ven relegados al atraso y sustituidos por el conocimiento técnico y científico. La madre Matlalcueye deja de ser la diosa para ser significada por los tecnicismos que indican de manera frívola que es un volcán; los conocimientos nahuas basados en la experiencia son ignorados por no estar sustentados en la ciencia, por lo que se le da más peso al conocimiento de los técnicos, los cuales “llegan a enseñar e instruir a los nahuas sobre su territorio”. Esto genera fuertes conflictos, existen ocasiones, en las cuales los nahuas, sufren faltas de respeto y discriminación por técnicos y profesionistas, que los señalan como necios, ignorantes y atrasados.

Continuando con la comprobación de la parte final de la hipótesis y como señalo en el capítulo cuatro, frente a esta territorialización de la dominación emerge la territorialización de la resistencia, que defino como un proceso conformado por una serie de estrategias y tácticas construidas por los habitantes de los pueblos de la montaña con el objetivo de coadyuvar a la reproducción de la territorialidad nahua.

La creación de organizaciones (brigadas, comités de saneamiento, guardias de monte, colectivos, etc.) ha sido un elemento fundamental para la territorialización de la resistencia, a través de estas se han podido exponer diferentes soluciones y hacer frente a las narrativas dominantes, al igual que al sistema de crisis socioecológicas que en el territorio se desarrollan, por medio del ejercicio de foros, conversatorios con sus autoridades comunitarias, como lo son los y las tiaxcas; manifestaciones y lecturas de pronunciamientos en espacios estratégicos como las oficinas de gobierno; compartir experiencias y talleres de derecho indígena; construcción de espacios de educación socioambiental; uso de técnicas ancestrales para cuidar el territorio a través del impulso de tecnologías de captación de agua como los jagüeyes y el uso del metepantle; recorridos de guardia en los que se sofocan incendios y se detectan puntos de crisis, al igual que detección de plagas; ejercicio de faenas en las que se hacen reforestaciones y recolección de basura, son prácticas que permiten la territorialización de la resistencia.

En esta investigación doy cuenta del proyecto de vida construido desde la territorialización de la resistencia propuesto desde los habitantes de la montaña, que consiste en reproducir la territorialidad nahua; construir un modelo de vida basado en el uso de la lengua náhuatl; saberes ancestrales para el cuidado de la montaña; respeto a formas de organización propias y a las decisiones tomadas desde las asambleas y el valor de la palabra; reconocimiento de espacios sagrados y su cosmovisión. Es un proyecto de vida basado en la simbolización de la montaña como mujer con derecho y tratada con dignidad como cualquier otro actor del territorio.

De esta manera pude desarrollar un estudio complejo que permitió etnografiar la interacción procesual entre la dominación, la resistencia y la simbolización interconectadamente como bases estructurales de la producción de la territorialidad nahua.

Además de responder la pregunta de investigación y lograr el cumplimiento de los objetivos planteados, esta investigación representa un diagnóstico que permite comprender puntualmente los conflictos que impactan la territorialidad nahua. Dicho esto, considero que el contenido de este documento contribuye al análisis y construcción de una política pública enfocada a un tema tan complejo como lo son los conflictos territoriales persistentes en los grupos indígenas y su relación en las áreas naturales protegidas en el país. Lo expresado a través de este estudio considero es un buen precedente para conocer que la territorialidad indígena nahua se configura en un escenario de conflicto, dominación, resistencia y simbolización, lo cual propicia diferentes injusticias territoriales que niegan la identidad de los grupos, que desde épocas ancestrales habitan en este territorio.

La propuesta investigativa expuesta resulta un buen indicio para reflexionar sobre otras formas de hacer política, dar paso a pensar la construcción de una cosmopolítica que perciba la importancia de la relacionalidad con los elementos materiales, simbólicos y vivos que conviven en el territorio, que comprenda la importancia de la Matlalcueye como la madre, la abuela, como un agente de representación que desde la perspectiva de los nahuas, tiene derecho a cuidados dignos basados en sus conocimientos y experiencias.

De igual forma, a través de este documento, expreso la importancia de que toda política y proyecto que sea desarrollado en territorios indígenas, debe ser pensado desde la integración y consulta de estos grupos, priorizando la incorporación de sus ideas y propuestas, valorando la geografía propia, potenciando la lengua nativa, respetando sus sistemas organizativos y de creencias, a fin de construir mejoras basadas en el diálogo de saberes y experiencias.

Este documento también tiene alcances metodológicos importantes, ya que es un estudio a través del cual propongo la construcción de un *modelo dinámico de interacciones* que me permitió desarrollar la investigación pensada desde lo multisituado, lo sistémico y lo complejo, reconociendo al territorio de la Matlalcueye como un campo semántico en el que los elementos y procesos que lo constituyen se encuentran interaccionando, dependiendo unos de otros, desarrollándose a manera de redes y nodos. Puedo decir, gracias a dicho modelo, pesé a enfocarme en el desarrollo de la organización Artemali y sus expresiones de territorialidad, pude mantener puentes de comunicación con otras organizaciones en la montaña, estableciendo así; un análisis complejo y articulado con el que pude dar cuenta de la construcción de la territorialidad nahua a un nivel subregional. Asimismo, a través de la metodología aquí expuesta logré hacer un estudio basado en la horizontalidad entre habitantes colaboradores e investigadora, en el que cuidé detalladamente que este documento resultara representativo y legitimado por los actores con los que se tuvo la aproximación etnográfica, construyendo de esa manera un vínculo de correspondencia y reciprocidad con los grupos involucrados en la investigación.

Considero que la interacción lograda con los actores del territorio, además de permitirme conocer de manera íntima la territorialidad nahua, también permitió crear un precedente metodológico que cuestiona las posturas verticales de poder de la academia frente a los sujetos de la investigación. A través de este trabajo pude aportar especialmente a la empresa comunitaria Artemali, un documento de seguridad titulado “Protocolo para la construcción de una investigación digna en los territorios indígenas” cuyo objetivo es establecer los lineamientos mínimos necesarios para desarrollar investigaciones éticas y comprometidas, en las que se priorice el tratamiento responsable de la información adquirida en campo y con la realidad de los grupos que participan en la misma.

Reconozco que mi figura epistemológica definida como *antropóloga voluntaria*, funcionó para acercarme al objeto de estudio de manera profunda, compleja y comprometida. Estar dentro de los propios conflictos que impactan la territorialidad nahua y la montaña Malintzi / Matlalcueye me llevó a poder desarrollar la investigación al mismo tiempo que formar parte del trabajo y problemáticas de las organizaciones de defensa al territorio.

La construcción de esta figura epistemológica, también fue de ayuda para poder resolver los obstáculos impuestos por el reducido tiempo en el que se pudo desarrollar la investigación. Ejemplo de esto, fue que algunas técnicas planteadas al principio del trabajo tuvieron que ser sustituidas u omitidas. Sin embargo, mi reconocimiento como *antropóloga voluntaria* sirvió para acercarme de otra manera al objeto de estudio, penetrando su campo epistémico y ontológico, brindándome otras áreas de oportunidad para comprender a la territorialidad nahua. Esto, sin duda, me llevó a reflexionar en torno a las implicaciones epistemológicas del investigador y a repensar la metodología como un proceso que se transforma y adapta de acuerdo con las necesidades, tiempos y lógicas del área de estudio, siendo la metodología una construcción “artesanal” permanente.

En cuanto a las limitaciones, nuevamente antepongo al tiempo restringido con el que conté y sus condiciones, mismas que no permitieron hacer una investigación más amplia, dejando algunas líneas de trabajo pendientes para su estudio y profundización, cómo lo es un mayor estudio sociolingüístico; el trabajo con otros pueblos y organizaciones; al igual que la necesidad de un trabajo multidimensional más profundo sobre el sistema sociomítico en torno a la montaña. Estos temas y dudas quedan a trabajar futuramente como parte de una agenda pendiente para la ciencia antropológica.

Concluyo que el trabajo de investigación en torno a las territorialidades nahuas es arduo y complejo. Sin embargo, a través del análisis expuesto busco contribuir no únicamente a la teoría antropológica, sino también a la conformación de políticas que permitan el reconocimiento y reivindicación de la territorialidad indígena, contribuyendo así a la conformación de un proyecto de vida en el que quepan muchos territorios.

Referencias

- Aguirre B. (1967). *Regiones de refugio*. Ed. I.I.I. México
- Aréchiga, L. A. (1999). La configuración del paisaje ritual a través del culto a Cristo en los municipios de Totolapan y Atlatlahucan, Morelos, México. *Sociedad y Ambiente*, (20), 207-231. <https://revistas.ecosur.mx/sociedadambiente/index.php/sya/article/view/1999>
- Austin, A. & Lujan, L. (2009). *Monte sagrado- templo mayor. : el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México : UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas : INAH.
- Barabas, A. M. (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. *Alteridades*, 14 (27), 105-119. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702706>
- (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidades en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, (7), 119-139. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81411812007>
- Benedetti, A. (2011). Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea. En P. Souto (coord.), *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía* (pp. 12-83). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Bertoni, M. (2013). Discursos en disputa: construcciones hegemónicas y subalternas del territorio en Argentina, en el marco de los estudios etnográficos en las tierras bajas sudamericanas. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, (4), 24-51. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5138408>
- Bonnemaizon, J. (2005). *Culture and Space –Conceiving a New Cultural Geography–* London: I.B. Tauris.
- Broda, J. (1982). El culto mexica de los cerros y el agua. *Multidisciplina*, 7 (3), 46-56. <https://biblat.unam.mx/es/revista/multidisciplina-mexico-d-f>

- (2001). Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: los sacrificios de los niños. En Broda, J., Iwaniszewski, S. & Montero, I. A. (eds.), *La montaña en el paisaje ritual*. Instituto de Investigaciones Históricas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bruce, A. (2004). Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: a propósito del movimiento indígena en la Amazonía brasileña. En A. Surrallés & P. García (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 221-259). Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Calavia, O. (2004). Mapas Carnales. El territorio y la sociedad Yaminawa. En A. Surrallés, & P. García (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 121-137). Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Capel, H. (2016), Las ciencias sociales y el estudio del territorio. *Biblio3W Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, 21(149), 1-38. <https://revistes.ub.edu/index.php/b3w/article/view/26319>.
- Códice Borbónico (s. f). *Códice Borbónico* en Pueblos Originarios Escritura y Simbología, Disponible en <https://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/codices/borbonico/borbonico.html>
- Códice Borgia (1950). *Códice Borgia* en Mediateca: INAH Disponible en <https://www.mEDIATECA.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia%3A326906>
- Códice Fejér Vary-Mayer (1920). *Códice Fejér Vary-Mayer* en Mediateca: INAH, Disponible en <https://www.mEDIATECA.inah.gob.mx/repositorio>
- Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, (2018). Programas de Manejo de las Áreas Naturales Protegidas de México. <https://www.gob.mx/conanp/acciones-y-programas/programas-de-manejo>
- Comunicado “comunidades en defensa de la Matlalcueyetl”. 25 de noviembre del 2021. Tlaxcala, México.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano: artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- De la Cadena, M. (2020). Cosmopolitica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales

más allá de la «política». *Tabula Rasa*, (33), 273-311. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>

Descola, P. (2004). Constructing natures: symbolic ecology and social practice. En Descola, P. y Pálsson, G. (comps.), *Nature and society. Anthropological perspectives* (pp.101.122). Nueva York-Londres: Routledge.

- (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrotu.

De Souza Santos, B. (2000). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. España: Desclée.

Diario Oficial de la Federación (1938). ACUERDO por el que se da a conocer el Resumen del Programa de Manejo del Parque Nacional La Montaña Malinche o Matlalcuéyatl. https://dof.gob.mx/nota_detalle_popup.php?codigo=5294346

Diario Oficial de la Federación (1996). ACUERDO de coordinación mediante el cual se transfiere la administración del Parque Nacional denominado La Malinche a los gobiernos de Tlaxcala y Puebla. http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4872952&fecha=27/02/1996

Diario Oficial de la Federación (2002). Decreto por el que se aprueban los programas de mediano plazo denominados Programa Nacional de Medio Ambiente y Recursos Naturales 2001-2006 y Programa Nacional Hidráulico 2001-2006. http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=736819&fecha=13/02/2002

Diario Oficial de la Federación (2013). Programa de manejo del parque nacional la montaña Malinche o Matlalcuéyatl. http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5294346&fecha=03/04/2013

Echeverri, J. Á. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural? En A. Surrallés, & P. García (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 259-275). Grupo Internacional del Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32. <https://doi.org/10.11156/aibr.110102>

Fernández, F. & Urquijo, P. (2020). El altépetl nahua como paisaje: un modelo geográfico para la Nueva España y el México Independiente. *Cuadernos geográficos de la*

Fray Bernardino de Sahagún. (1985) Historia general de las cosas de la Nueva España. Capitulo XI, (7).

Foro “El descortezador desnuda la montaña, la otra mirada” (2021). Puebla, México.

Forlani, N. Quiroga, M. & Brizzio, M. (2008) “Las resistencias al extractivismo en las ciencias sociales latinoamericanas: algunas consideraciones históricas y políticas. *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, (2), 5-22.

Foucault, M. (1999) "Diálogo sobre el poder". En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III. Paidós. Barcelona.

Gámez, A. (2011). El complejo-cerro, símbolo del territorio ngigua. Apropiación del espacio en el sureste de Puebla. *Escritos Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, (44), 57-80. <https://biblat.unam.mx/es/revista/escritos-revista-del-centro-de-ciencias-del-lenguaje/articulo/el-complejo-cerro-simbolo-del-territorio-ngigua-apropiacion-del-espacio-en-el-sureste-de-puebla>

García, H. (2019). La montaña sagrada. Aspectos sobre la legitimación del poder en el Clásico maya. *Estudios de Cultura Maya*, 53(1), 139-172. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7047793>

García, J. (1976) Antropología del Territorio. Taller de Ediciones Josefina Betancor. Madrid. (13-21) <http://www.antropologiamedica.com/content/view/89/71/>

Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 5(9), 25-57. <http://www.economia.unam.mx/academia/inae/pdf/inae5/516.pdf>

Giménez, G. (1996). Territorio y cultura Estudios sobre las Culturas Contemporáneas. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 2 (4), 9-30

Gravano, A. (2008). *Imaginarios barriales y gestión social* [conferencia]. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Posadas. <https://cdsa.aacademica.org/000-080/109.pdf>

- Haesbaert, R. (2011). El mito de la desterritorialización. Del “Fin de los territorios” a la multiterritorialidad. Siglo XXI Editores.
- Simmel, G. (1955), *Conflict*. New York: Free Press.
- Harvey, D. (1996). *Justicia, Naturaleza y la Geografía de la diferencia*. Ecuador: IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.
- (2013). *Espacios de esperanza*. Ediciones Akal.
- Hernández, R. y Loera, M. (2008). El templo cristiano y su conexión con el Tlalocan mesoamericano. En *Historias Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, (70), 27-38, https://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/wp-content/uploads/historias_70_23-38.pdf.
- Ibarra, M. I. & Riquelme W. (2019). Sentipensar mapuche con las aguas del Huenahue: Hacia una ecología política y una antropología por demanda. *Polis: Revista Latinoamericana*, 18(54), 56-74. <http://dx.doi.org/10.32735/S0718-6568/2019-N54-1402>
- Jofré, I. C. (2019). ¿Por qué pena el mineral? Teorías mestizas fronterizas y ontologías de lo real con relación al extractivismo minero en San Juan, Argentina. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (37), 75-94. <https://doi.org/10.7440/antipoda37.2019.04>
- KANT, E. (2000). *Filosofía de la Historia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Kirchhoff, P. (2000). Mesoamérica (Paul Kirchhoff). *Dimensión Antropológica*, (19), 15-32. <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/8334>
- Martínez, S. (2017). *El deterioro ambiental de la malinche en san miguel canoa y su relación con la ciudad de puebla*. Tesis de doctorado, BUAP.
- Marinas, J. (2019). *La ética del don y la comunidad política*. Madrid: Guillermo Escolar.
- Marx, K. (1975). *El capital*. México: Siglo XXI.
- Mapa de Cuauhtlantzinco (1898). *Mapa de Cuauhtlantzinco*. Disponible en <https://mapas.uoregon.edu/>
- Massey, D. (2014). La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones. En L. Arfuch (Ed.), *Pensar este tiempo. Espacios, Afectos, pertenencias* (pp. 101-128). Prometeo Libros.

- Micheli, J. (2002). Política ambiental en México y su dimensión regional. *Región y sociedad*. 14 (23), 129-170.
- Montero, I. (2012) *Matlalcueye. El volcán del alma tlaxcalteca*. Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Monnet, J. (2013). *El territorio reticular*. HAL Sciences de L'Homme et de la Société. https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/1057267/filename/Monnet2013-Territorio_reticular.pdf
- Motolinía, Toribio de Benavente (2012). Historia de los indios de la Nueva España, Real Academia Española, Madrid.
- Latour, B. (1987). *Nunca fuimos tan modernos*. Argentina: Siglo XXI.
- Lazzari, A. C. (2018). Territorear indígena. Conflictos onto-políticos en el proceso de reconocimiento territorial de una comunidad rankülche (La Pampa, Argentina). *Andes Antropología e Historia*, 1 (29), 1-33. <http://portalderevistas.unsa.edu.ar/ojs/index.php/Andes/article/view/667>
- Lefebvre, H. (1991). The production of space. UK: Blackwell.
- Licon, E. Gámez, A. & Ramírez, R. (ed.). (2013). *San Miguel Canoa. Pueblo urbano*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Licon, E., Torres, L. & Urizar, L. (2016). Hacia una visión compleja del territorio: la territorialidad. En V. Cabrera & E. Licon (coord.), *Para pensar el territorio. Elementos epistémicos y teóricos* (pp. 51-76). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Licon, E., Cabrera, V. & Pérez, M. (2017). La región Puebla-Tlaxcala: a manera de territorio sociocultural sistémico. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Llanos-Hernández, L. (2010). El concepto de territorio y la investigación en las ciencias sociales. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 7(3), 207-220. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=360533086001>
- Loera, M. (2017). Ritual de montaña de origen mesoamericano, en letras del siglo

López-Vallejo, M. (2013). La agenda ambiental mexicana ante la gobernanza global y regional. *Revista de El Colegio de San Luis*,(7), 102-130.

Organización Internacional del Trabajo. (2014). Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

Primer foro público sobre la montaña Malintzi / Matlalcueye (2018). Puebla, México.

Pronunciamiento en apoyo Comunidades Unidas (2021). Puebla, México.

Pronunciamiento de “Los Pueblos Unidos por La Restauración de la Matlalcueytí”. (2021). Tlaxcala, México.

Raffestin, C. (2011). *Por una geografía del poder*. Colegio de Michoacán.
http://www.su.se/polopoly_fs/1.205025.1412083494!/menu/standard/file/Empowering%20Place.pdf

Restrepo, E. (1996). Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano. En *Renacientes del guandal: ‘grupos negros’ de los ríos Satinga y Sanquianga* .Universidad Nacional-Biopacific

Ruiz, D. (2017). El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), 85-113. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105052402005>

Sack, R. (1986). *Human territoriality. Its theory and history*. Cambridge University Press.

Sacher, W. (2019). Naturalismo moderno y corrientes del ecologismo. *Ecología Política*, (58), 10-18

Santos, M. (1990). *Por una geografía nueva*. Espasa Calpe.

Saquet, M. A. (2015). *Por una geografía de las territorialidades y las temporalidades. Una concepción multidimensional orientada a la cooperación y el desarrollo territorial*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata.

Scott, James C. (2004), *Los dominados y el arte de la resistencia*, Colección

problemas de México, ediciones ERA, México.

SEMARNAT & CONANP (2013) *Programa de manejo. Parque nacional Malintzi/Matlalcueye*. México. https://simec.conanp.gob.mx/pdf_libro_pm/101_libro_pm.pdf

Souza, Marcelo. (2001). “O território: sobre espaço e poder. Autonomia e Desenvolvimento”. Em CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand.

Skewes, J. C. & Guerra, D. E. (2016). Sobre árboles, volcanes y lagos: algunos giros ontológicos para comprender la geografía mapuche cordillerana del sur de Chile. *Intersecciones en Antropología*, 17(1), 63-76. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=179547329005>

Soja, E. W. (2014). *En busca de la justicia espacial*. Tirant lo Blanch.

Lévi-Strauss, C. (1995), The structural study of myth». *Journal of American Folklore*, 68, (270), 428- 444. Disponible en <https://people.ucsc.edu/~ktellez/levi-strauss.pdf>

Ulloa, A. (2015). La resistencia territorial en América Latina. *Perspectivas, análisis y comentarios políticos, América Latina*, (1), 39-44, <https://cl.boell.org/es/2015/09/30/perspectivas-analisis-y-comentarios-politicos->

Torquemada, J. (1977) *Monarquía Indiana*. UNAM, México, D. F.

Torres, L. (2013). Continuidades y transformaciones históricas en las faldas de un volcán. Licona, E. Gámez, A. & Ramírez, R. (ed.). (2013). *San Miguel Canoa. Pueblo urbano*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Varese, S. (2018). “Los fundamentos éticos de las cosmologías indígenas”. En Los pueblos indígenas de “Nuestra América” en el siglo XX. *Cuestiones globales y casos*. (36) 1-18. <https://journals.openedition.org/alhim/6899>

Velasco, J. (1988). *Los Yaquis: historia de una activa resistencia*. Universidad Veracruzana.

- Vergara, A. (2003). *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano. Québec, La Capitale*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Association Internationale des Études Québécoises, Commission de la capitale nationale du Québec.
- Villers, L., Peña del Valle, E. & Rojas, F. (2015). Políticas forestales en la Malinche. La captura de carbono como una alternativa de desarrollo local. En *Matlalcueytl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo. Tomo II*. (Eds.) Tim Tucker y Francisco Castro Pérez. El Colegio de Tlaxcala, Tlax.