



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

TÍTULO DE LA TESIS
TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL

PRESENTA

MARÍA ESTHER SONI PEÑA

COMITÉ TUTORIAL

DIRECTOR: DR. ERNESTO LICONA VALENCIA

DRA. ROSALBA RAMÍREZ RODRÍGUEZ

DR. MIGUEL ANGEL VALERA PÉREZ

NOVIEMBRE 2022



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

Índice

AGRADECIMIENTOS.....	1
INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO I. HACIA UNA DEFINICIÓN DE ETNOTERRITORIALIDAD CON APLICABILIDAD EN LA EXPERIENCIA DE LOS JÓVENES	22
1.1 Consideraciones en torno al territorio indígena.....	23
1.2 Reflexiones entre la territorialidad y la <i>etnoterritorialidad</i>	28
1.3 Modelo analítico para el estudio de la <i>Etnoterritorialidad</i>	35
<i>Entre la arbitrariedad del etnoterritorio y la alternancia de sus agentes</i>	35
<i>El trabajo: una alteración combinada en el etnoterritorio</i>	42
<i>Lengua: una semantica etnoterritorializada</i>	46
CAPÍTULO II. ETNOTERRITORIO CANOENSE UNA PRODUCCIÓN PARADIGMÁTICA	52
2.1 Territorio Matlalcueye	53
2.2 De Acallantepetl a San Miguel Canoa	58
2.3 Mazatl: una filiación totémica	88
CAPÍTULO III. ENTRE LA MUTABILIDAD E INMUTABILIDAD DEL TRABAJO .	102
3.1 Tipificación de los agentes etnoterritoriales en el trabajo vista desde la alteración combinada.	103
3.2 La reciprocidad como signo arbitrario.....	116
3.3 Adiestramiento y memoria de los cuerpos.....	127

CAPÍTULO IV. LA LENGUA COMO SIGNIFICANTE DE UNA CONTIGÜIDAD

ETNOTERRITORIAL	135
4.1 El náhuatl de los canoas y su mundo axiológico	136
4.2 Tramas de la lengua entre los itinerarios funcionales.....	147
4.3 Lengua náhuatl como dispositivo estructurador de la espacialidad.....	161
CONCLUSIONES.....	165
BIBLIOGRAFÍA	171
ANEXOS.....	177
Glosario	177
Dichos populares.....	178

ÍNDICE DE ESQUEMAS

Esquema 1. Enoterritorio canoense a manera de paradigma	41
Esquema 2. El trabajo una alteración combinada	45
Esquema 3. La lengua como sistema territorial.....	49
Esquema 4. Circuito de lugares constitutivos de la etnoterritorialidad canoenses.....	108
Esquema 5. Entramado en la pluriactividad de los canoenses	116
Esquema 6. Territorialidades complementarias y en disputa	147

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Presencia mazame en la lingüística territorial	97
Tabla 2. Referentes corporales entre jóvenes trabajadores	114
Tabla 3. Ciclo festivo anual.....	122

Tabla 4. Topónimos del sistema barrial en San Miguel Canoa.....	140
Tabla 5. Relación toponímica contemporánea en San Miguel Canoa	153
Tabla 6. Referentes espaciales en los recorridos metropolitanos	155

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1. Xaxalpan: el ameyal	60
Imagen. 2 Foto satelital de San Miguel Canoa.....	68
Imagen. 3. Miguelito 1	70
Imagen.3. Rueda de Prensa Red Matlalcueye-Malintzi y Comunidades Unidas	80
Imagen. 4. Camino urbanizado hacia el antiguo Acallantepetl	82
Imagen. 5 Cargadores de San Miguel 2021.....	84
Imagen.6. Nocturnidad de un joven skate	86
Imagen 7. Quinatzin	89
Imagen 8. Mapa de la fiesta móvil de Altepehuhuitl (1770).....	93
Imagen. 9. La memoria viva de un pueblo: Mazame	96
Imagen. 10. San Miguel Arcángel.....	99
Imagen 11. Mazatl itech in Acallantepetl (El venado está en Acallantepetl).....	101
Imagen. 12. Banda estilo sinaloense.....	106
Imagen. 11. La clase escolar y adiestramiento del cuerpo	112
Imagen. 14. "La obra y la cuadrilla"	114
Imagen . 15. Cueva del Huetziatl	117
Imagen. 16. Arreglos para la boda y la tarea de los jóvenes	119
Imagen. 17. "Incendios arrasando con árboles y suelo"	121

Imagen. 18. Fiesta al manantial de San Juan Huetziatl	124
Imagen. 19. Mayordomos entrantes y salientes de la imagen de San Juan Bosco	127
Imagen. 20. Los magueyes, Don Migue y los niños.....	129
Imagen. 21. “La barbería y estilos hipsters”	132
Imagen. 22. Las Xilonas y los huehues: carnaval de marzo 22.....	134
Imagen. 23. Éhecatl y Centli	136
Imagen. 24. Los pasos de la abuela	142
Imagen 25. Madre e hijo rumbo a su terreno de cultivo.....	143
Imagen 26. Mapa Municipio de Puebla y su extensión territorial (1960)	152
Imagen. 27. Cartografía social cotidiana	158
Imagen. 28. Cartografía social de fin de semana.....	159

AGRADECIMIENTOS

Al Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, concretamente al cuerpo docente de la Maestría, Maru, y a mis compañeras (os) de generación, quienes facilitaron los medios necesarios para que este proceso formativo saliera a flote aun cuando los estragos de la pandemia configuraron de manera radical la vida, afectándonos en distintas intensidades a cada uno de nosotros.

A Faty, por su alegría, disciplina y por las significativas conversaciones que dieron cabida al replanteamiento de ideas y posicionamientos epistemológicos, de los que simultáneamente fuimos fraguando una bella amistad que supera la frontera académica.

Asimismo, agradezco de manera especial al Dr. Ernesto Licon Valencia, ya que con su generosidad y genuina vocación antropológica me acompañó como tutor a lo largo de este proceso, y con quien, además, coincidí en otros espacios orientados al fortalecimiento de procesos comunitarios por la defensa de los territorios indígenas nahuas de la región sociocultural Puebla-Tlaxcala, concretamente como ocurrió con la Red Matlalcueye-Malintzi: Diálogos por la montaña y otras colaboraciones particulares. Razones suficientes por las cuales deriva una apuesta profesional por la investigación crítica, dialógica y territorializada para la incidencia social.

A mi comité tutorial integrado por la Dra. Rosalba Ramírez Rodríguez quien, con paciencia, profesionalismo y un profundo sentido humano, me apoyó en clarificar cuestionamientos de carácter científico que no sólo ampliaron el horizonte de la investigación sino el personal. Al Dr. Miguel Ángel Valera Pérez por su disponibilidad y atenta colaboración que favoreció la retroalimentación del proyecto.

Sin embargo, nada de esto hubiese sido posible sin el pueblo de San Miguel Canoa, el cual me ha acogido y permitido sumar esfuerzos con grupos organizados como *Xochitelpocame*, *Tleyolotlih*, Brigada contra incendios “Águilas siete”, Ballet folclórico Mazame, entre otros.

Con franqueza, me faltarían líneas para detallar todo el aprendizaje construido en cada charla, entrevista, caminata, taller u otra actividad, de las que no siempre se goza de agradables momentos pues la realidad social es tan vasta en sus experiencias, que también trae consigo incomodidad, dolor, impotencia y desánimo. Todo esto ha delineado mi formación no sólo profesional sino para la vida misma, con ello me refiero a otros aspectos que comprenden la complejidad de mi experiencia como persona.

Con cariño a Petra, Juan, Maurilio, Nico, Heriberto, Eva, Rocío, Ameyali, Max, Vidal, Anette, Anel, Gaby, Jacob, Ale, Mary, Cristina, Jacob, Gera, Juan Pa, Ana, Lety, Miri, Soco, César, Missael, Erik, Mojaras, Josué y Reiv; por su valiosa amistad e ímpetu que nos ha permitido soñar, caminar, y luchar de manera conjunta con la finalidad de abrir senderos donde muchas veces no los había o bien, de revitalizar otros.

Y no, por último, menos importante, a la mujer-montaña “Malintzi”, por ser fuente de inspiración y cobijo de la vida en múltiples expresiones. Porque con ella, he encontrado respuestas a muchas de mis búsquedas personales.

Dedico esta tesis a mis padres (Esther y Rogelio) y abuelos (Bárbara y César), quienes a lo largo de mi trayectoria han puesto su amor, dedicación y confianza. Tal como en su momento lo hicieron mi abuelo Babola (+), tía Chay (+) y mi ángel por siempre: Eduardo (+); pues sus palabras y experiencias figuran como brújula en mi andar cotidiano aun cuando me encuentre espacialmente lejana de mi región de origen, de mi Totonacapan querido; siempre verde, cálido, bullanguero y perfumado.

A Pedro, quien con paciencia, ternura y cuidados me ha acompañado a lo largo de esta experiencia, apoyándome aun cuando el desánimo, mis malos ratos u otro obstáculo jugó en mi contra, pero también por los logros alcanzados en medio de todo lo que implicó este proceso formativo en el marco pandémico.

Mi sincera gratitud a todos ustedes.

INTRODUCCIÓN

Recíprocamente la naturaleza simbólica, las prácticas del trabajo y las toponimias son componentes semánticos de la *etnoterritorialidad* de los jóvenes del pueblo nahua de San Miguel Canoa. Fenómeno que se enmarca como una producción histórica de índole mesoamericana, generada a partir de profundos vínculos con la naturaleza, el espacio y el tiempo; mediante los cuales cíclicamente se reafirman valoraciones de pertenencia al etnoterritorio nahua aun cuando la vorágine del proyecto hegemónico de globalización haya impactado de manera sustancial su dinámica social.

Muestra de ello es el mercado laboral y su diversificación que precisa configurar itinerarios, técnicas corporales, lengua, entre otros aspectos; ampliando su carácter local hacia lo metropolitano. Por tanto, la lógica de pertenencia y voluntad étnica conforma a los jóvenes en sujetos transculturales con múltiples repertorios agrupados en torno a estilos y prácticas que significan su juventud (Cruz-Salazar, 2020, p.17). Es el caso de estudiantes, campesinos, albañiles, obreros, comerciantes, bailarines, deportistas, políticos, catequistas y activistas, por mencionar algunos casos.

Coincido con Zebadúa (2020), al apuntar que cuando hablamos de jóvenes indígenas como es el caso de los canoenses, nos referimos también a sujetos que “forman parte de la globalización y sus inevitables maneras de enfrentarla tienen que ver con los cambios suscitados en sus culturas, lo que no por fuerza implica pérdida o aislamiento” (p.228). Es decir, son sujetos que en términos diacrónicos posibilitan la reproducción de convenciones culturales, a pesar de las tensiones y rupturas que traen los dispositivos hegemónicos al interior de su territorio, como la expansión urbana que ha modificado los distintos ámbitos que soportan no sólo al pueblo canoense sino a la región sociocultural en la que se encuentra inmerso.

Tras lo anterior y a manera de precisar el contexto en el que se produce dicho fenómeno es importante tomar en consideración que: San Miguel Canoa (SMC) se ubica a tan sólo 12 kilómetros al noroeste de la metrópolis Puebla en las faldas de la quinta elevación más prominente del país; me refiero a la montaña Malintzi como la llaman sus pobladores. Aunque comúnmente los discursos oficiales y otros poblados aledaños la nombran Malinche.

Cabe señalar que este (...) “asentamiento se adecuó a las condiciones topográficas de la montaña pues se trata de un terreno en declive por el que descienden grandes barrancas que llevan los afluentes que se forman en lo alto de aquélla” (Gámez y Correa, 2013, p.182). En virtud de ello, la visión del mundo que estructura al pueblo canoense se territorializa en términos denotativos como connotativos en esta montaña, así que, su presencia es inherente tanto en las subjetividades como en términos espaciales.

Asimismo, por su localización forma parte de la cuarta zona metropolitana más importante a nivel nacional de las 74 existentes; me refiero a la zona metropolitana Puebla-Tlaxcala. Considerada así por el tamaño de población que se desplaza de diferentes demarcaciones municipales a un centro de población importante ubicado en un solo municipio, y caracterizada por su amplia presencia de la industria manufacturera como por sus emergentes formas de movilidad (SEDATU, 2015).

De acuerdo con el estudio Perfiles Socioeconómicos de Zonas Metropolitanas, Puebla-Tlaxcala es la segunda zona con mayor crecimiento poblacional, equivalente al 70%; En 2000, se reportó una población de un millón 885 mil 321 personas. Para 2005 creció a dos millones 728 mil 790, cinco años después aumentó a dos millones 941 mil 988 y en 2020 alcanzó los tres millones 199 mil 530 ciudadanos, según la Encuesta Intercensal 2015 y Censo de Población y Vivienda 2020 del INEGI (CESOP, 2022).

Sin embargo, más allá del carácter económico que concierne a esta figura, sobresalen una serie de rasgos históricos y socioculturales de vida indígena-campesina que comparten con una serie de pueblos que conforman la también llamada región sociocultural Puebla-Tlaxcala (Licona, 2011).

Los orígenes de este poblado indígena nahua devienen de *Acallantepetl*, sistema territorial de filiación chichimeca que en la época posclásica mantuvo profundos vínculos con el centro teocrático de *Cholollan*, actualmente conocido como Cholula. Aunque más tarde, la intrusión territorial generada por los proyectos novohispano, nacional y neoliberal, trajeron consigo cambios sustanciales que permearon estructuralmente amplios ámbitos de la vida social; reflejo de ello, la superposición del español por el náhuatl, la asimilación de otros valores y usos del territorio.

Derivado de esa mixtura sociocultural que se ha ido configurando a lo largo del tiempo, es que en SMC pueden encontrarse una serie de atributos que María Ana Portal (2011), considera para referirse a un pueblo urbano. Entre los que destacan su origen prehispánico o colonial, por lo que su nombre guarda relación directa con tales periodos históricos como el nombre de un santo o santa patrona y un nombre náhuatl; un vínculo con la tierra y control sobre sus recursos naturales mediante los cuales se estructura otras dimensiones de la vida social y la reproducción de un sistema festivo y organizado a partir del sistema de cargos, que en el caso de Canoa, este atributo es híbrido dado que el sistema celebratorio guarda rasgos católicos y prehispánicos (Portal y Álvarez, 2011; Licona y Pérez, 2020).

De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2020), la población de SMC consta de 17020 personas, sin embargo, los pobladores consideran que son entre 40 mil y 45 mil habitantes. La discrepancia entre la información censal y el dato empírico radica en: una

serie de problemas en la documentación de identificación oficial, que van desde errores en las actas de nacimiento o ausencia de estas a causa de la marginalidad.

Incluso, el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) desde 2018, la consideró como una de las localidades de atención prioritaria urbana. Debido a que su población fue registrada en el censo de 2010, con índices altos y muy altos rezagos en el ejercicio de los derechos para el desarrollo social, entre los cuales destacaron carencia al acceso de servicios: educativos, salud, básicos en la vivienda y espacios en la misma. Y que recientemente continúa presentando los grados de rezago más altos del parámetro: Muy Alto y Alto, según los resultados del reciente censo poblacional (2020).

Mientras tanto, la estructura poblacional por sexo consta de 7672 mujeres y 7398 hombres, de los cuales, el sector etario mayoritario corresponde a los 30 y 59 años, equivalente al 38.4% de la población total. Por otra parte, con tan sólo un 8.6% el grupo con menor cantidad de pobladores es el de 60 años y más. Mientras que, con una población menor, encontramos a los grupos de 0 a 14 años y de 15 a 29 años, en el primer caso compuesto por un 28.6%, y el segundo por un 27.9%. Es decir, en la pirámide poblacional de Canoa, los jóvenes conforman el tercer grupo etario más representativo.

En términos antropológicos, los atributos que distinguen a este sector son: la semidependencia que posibilitan, la transmisión de la cultura, la propiedad y la destreza de generación en generación (Gillis, 1981, p. 5 citado por Feixa y González, 2006, p. 174). Tal como ocurre con la inmersión de los jóvenes en el trabajo agrario y con el uso de la lengua náhuatl, sólo por mencionar algunos ámbitos.

Por consiguiente, padres, abuelos, familiares y vecinos mediante la sociabilidad reproducen valores, relatos y técnicas que dotan de conocimiento ancestral a los jóvenes. Por tanto, aludir al trabajo del campo, a lo agrícola (subsistencia), es enfatizar uno de los elementos

estructuradores de la sociedad canoense, cuya semántica se compone de deidades asociadas a los fenómenos naturales, ritos y otras prácticas que en suma confieren un carácter sagrado a todo lo que siembran en la montaña, fundamentalmente cuando se trata del maíz.

Empleando las palabras de Alejandra Gámez: “El maíz es el eje rector de la economía y cultura indígena, es el alimento vital de su dieta y el núcleo en torno al cual gira su reproducción cultural. Es una planta dotada de múltiples significaciones y explicaciones, las cuales se expresan y reproducen en multiplicidad de prácticas sociales como es el caso de la ritualidad” (p. 71).

Así que, en aras de generar el buen desarrollo, la planta y su cosecha devienen una serie de expresiones que conforman un ciclo agrícola mediante el que se logran transmitir los conocimientos y creencias del trabajo de la tierra a través del tiempo (Licona y Pérez, 2020, p.19).

El desplazamiento de los hombres jóvenes a sus terrenos de cultivo es una imagen recurrente durante las mañanas de los fines de semana; algunos acompañados de sus abuelos, padres o tíos y en otros casos sólo entre pares. Recorridos en los que aprenden a reconocer caminos, vegetación y fenómenos meteorológicos que les permiten ubicarse geográficamente, pues los campos en su mayoría guardan una distancia considerable del pueblo.

A este tipo de jóvenes se les identifica por su andar firme con pala plana en mano, tenis o zapatos desgastados, gorras; acompañados de repertorios musicales de múltiples géneros, entre los cuales destaca el *hip hop*, *rap*, cumbia o grupera. La participación de las mujeres jóvenes en las labores agrícolas ocurre esencialmente en tiempos de *pixhca* (cosecha) en el que se suman al trabajo físico para levantar la cosecha o bien, para la preparación de alimentos mientras el resto de la familia trabaja el campo.

Los usos de la lengua es otro de los atributos que definen de manera particular la construcción de los jóvenes en un pueblo indígena como Canoa, debido a que es el conductor principal, por el que se transmiten valores, pautas culturales heredadas y aprendidas de esta sociedad. Cuyos componentes son fundamentalmente signos del mundo mesoamericano, concretamente nahua y de occidente, de los que derivan rupturas, continuidades y reinterpretaciones simbólicas propias que por ningún motivo permanecen estáticas.

De ahí que en la actualidad se desprenda una múltiple construcción de sentidos de pertenencia al territorio entre los jóvenes, matizada fundamentalmente por los procesos de movilidad y socialización secundaria que ofrece la escuela; así como del sistema clasificatorio étnico-racial mexicano que descansa en un gran hito del origen de la nación.

En ese sentido, los jóvenes canoenses muestran una gran habilidad para manejar distintos idiomas y usarlos en contextos específicos. Esto debido a que además de hablar su idioma materno, el náhuatl, hablan español y en algunos casos, hasta inglés (tal como ocurre con los jóvenes que migran a los Estados Unidos, los consumidores de música y otros contenidos audio visuales, o bien, de estudiantes de nivel superior).

La respuesta a esta notable configuración radica en los procesos de socialización que han experimentado ante la expansión de la escolaridad básica y media superior en aras de la profesionalización, como ocurre en su socialización secundaria con la adquisición de la lengua de uso oficial —el español—.

En efecto, en el marco de la dinámica metropolitana se fragua una diversidad de usos, tendencias, estilos y tipos de movilidad que posibilita la integración de estos jóvenes en términos productivos; que van de lo formal, informal o pluriactivo.

Tomando en consideración las aportaciones de Ortiz (2020), lo anteriormente referido crea una mixtura de identidades de las que se despliegan expresiones que tienden a movilizarse

según el propósito que pretendan alcanzar los jóvenes indígenas y el contexto en el que se encuentren. En ese sentido, su etnoterritorialidad se complejiza al integrar a su esquema de referencia nuevos símbolos, propios de la época actual.

Es el caso de la movilidad cotidiana que llevan a cabo los jóvenes canoenses para asistir a sus centros de estudios (nivel superior) en la metrópolis de Puebla, con recorridos aproximadamente de dos horas. En los que simultáneamente se condensa el intercambio cultural con otras formas de ser joven a través de la sociabilidad en el aula, entre amigos y en los circuitos de lugares que conforman la vida universitaria. Siendo incluso, cuando mayoritariamente se afirma su condición de indígena, pues inmersos en un proyecto de nación que incentiva con becas a continuar sus estudios, la opción de adscribirse como tal se fortalece, o bien, cuando se está frente a otro joven en condición de foráneo que maneje una lengua materna distinta al español.

Por otra parte, la religiosidad que los jóvenes practican es distinta a las generaciones que les precedieron, por tanto, no es característico verlos en las misas ni tampoco practicar constantemente sacramentos como “confesión” con la frecuencia que llevan los ancianos y adultos, que en décadas anteriores fueron jóvenes. Sin embargo, en ceremonias como la comunión, XV años, bodas, bautizos y egresos escolares es común verlos asistir a la parroquia para dar gracias a San Miguel Arcángel, a la Virgen de Guadalupe y a Dios. No obstante, su participación en condición de asistentes a las mayordomías y rituales agrario-religiosos como: Bendición de Semillas, San Juan *Huetziatl* y fiesta patronal de San Miguel Arcángel es común, mientras que en Semana Santa son mayoría en la representación del vía crucis, es decir el que recorrió Cristo durante su pasión.

En ese ámbito la organización socio religiosa más significativa del pueblo, me refiero al sistema de cargos, muestra una suerte de cambio generacional, y resulta habitual ver a

jóvenes contribuir con las tareas de los fiscales y semaneros. Aunque mayoritariamente se integran a la pastoral parroquial como sacristanes, ministros de la palabra o como catequistas.

En síntesis, la construcción del sujeto joven inicia con la asignación de una serie de responsabilidades dadas de acuerdo con el género, entre las que destacan actividades para la subsistencia de la familia. Por ejemplo, en el caso de las mujeres jóvenes: el cuidado de los hermanos menores, involucrarse en labores del hogar (cocinar, lavar, planchar); mientras que, en las trayectorias de los hombres jóvenes, su rol está dirigido a aprender y sumar en las labores del campo, participar en el sistema de cargos o aprender algún oficio.

Del grueso poblacional muy pocos jóvenes se dedican exclusivamente a estudiar, ya que, a diferencia de otros poblados, ser un joven en Canoa se caracteriza por “tener muchas responsabilidades”, “saber trabajar el campo desde joven”, “mirar todos los días a la Malintzi”, “tener que trabajar para poder estudiar”, “despertarse temprano para llegar a tiempo al trabajo o escuela” (esencialmente cuando se trata de desplazarse hasta la ciudad de Puebla y alrededores).

Ello me conduce a afirmar que la edad biológica no juega un rol determinante para ser joven, sino que está atribuido a funciones sociales y a estilos de consumo; incluso una vez que un sujeto se casa o tiene un hijo, sin importar la edad se le adscribe como “adulto joven”, cuyas responsabilidades prioritarias son el cuidado de sus hijos, el trabajo y el cumplimiento con las normas internas comunitarias. Por el contrario, apuntar a la noción de joven es referir a un sujeto soltero, integrado a la dinámica familiar y las significaciones que promueve la globalización como en anteriores líneas he mencionado.

A pesar del discurso reivindicativo indígena que promueve el proyecto de nación; la cotidianidad de estos sujetos muestra agudas asimetrías relacionadas al género, rezago social y estigmatización por un evento histórico ocurrido en 1968 en SMC, del cual derivó una

película que a nivel nacional fomentó en los no pobladores el imaginario de pueblo violento, asesino, “(...) que idólatra de la palabra de sus autoridades, *teme a lo desconocido, a lo otro, lo ajeno, lo sitiado*”(Sotelo, 1999, p.7); presente en nuestros días aunque en una menor intensidad.

Por otra parte, las políticas públicas en materia de juventud aún distan de incidir de manera efectiva en el territorio, debido a que desde sus perspectivas el reconocimiento y difusión de programas se acotan en acciones para capacitar a los jóvenes hacia la práctica responsable, crítica y autónoma de su ciudadanía. Pero esto se contrapone en múltiples ocasiones con las propias deficiencias de los dispositivos institucionales puestos en práctica, por dos razones fundamentales: ofrecen pobres resultados en la instrumentación de la política nacional de juventud, y crean ambientes poco democráticos que terminan soslayando con frecuencia la titularidad de los derechos ciudadanos de los jóvenes indígenas.

Sin embargo, en los últimos diez años han destacado jóvenes con características peculiares que ante este escenario complicado, han visibilizado con su participación las demandas territoriales de este sector en distintos ámbitos, por ejemplo, en la escena política hay jóvenes que se han incorporado en los cuadros de partidos políticos (PRI, PAN, MORENA) o movimientos como Antorcha Campesina, Unidad de Vendedores Ambulantes 28 de octubre, incluso en la administración pasada (2019- 2021) y actual de la presidencia auxiliar, parte del gabinete son jóvenes con estudios universitarios. También están los jóvenes que accionan desde colectivos comunitarios para la promoción de iniciativas culturales en torno al fortalecimiento del territorio nahua, a través de la educación ambiental, el turismo rural, la gastronomía y el arte visual, como: Colectivo *Xochitelpocame*, Colectivo *Yolaltepetl*; *Tlachiahliztli*; *Okzeki Tlahtol*. *Yolotzin*: alimentos y bebidas.

Asimismo, se pueden encontrar aquellos que, con sus esfuerzos por la revitalización de danzas tradicionales, en las que se expresa la riqueza de la mixtura sociocultural que ha delineado la historia de SMC (huehues, vasallos, 12 pares de Francia, entre otras), pero también de prácticas indígenas-campesinas nahuas como son la recolección de hongos y la transmisión de la lengua náhuatl.

Sin embargo, es conveniente recalcar que no todos los esfuerzos de participación comunitaria juvenil emergen en lo local, pues existen iniciativas en las que se infiltran o convienen intereses de actores político-partidistas, Universidades y Organizaciones No Gubernamentales (ONG); que son las que suelen impulsar celebraciones en el marco del día de Reyes, día del niño, reforestaciones y donación de artículos (ropa de frío, despensas).

Dando cuenta de ciertas discordancias con las convenciones comunitarias tradicionales como ocurre con la lógica de reciprocidad y autonomía inmersa en el ciclo agrario-religioso, faenas y otras expresiones. Pues ante la asimilación de otros capitales culturales se desprenden intereses y perspectivas diferenciados, que no necesariamente conciertan con las formas en que se dinamiza tradicionalmente el espacio social en SMC.

Situación que me condujo a entender a este tipo de jóvenes como “agentes”, debido a que no se limitan exclusivamente a reproducir, sino que cuentan con diferentes especies de poder o capital en los diferentes campos que constituyen dicho espacio y, por tanto, su posición es relativa a este. De modo que los poderes actuantes en cada uno de ellos son básicamente: “(...) el capital económico — bajo sus diferentes especies —, el capital cultural y el capital social, así como el capital simbólico comúnmente denominado prestigio, reputación, renombre, etc., que es la forma percibida y reconocida como legítima de estas diferentes especies de capital” (Bourdieu, 1989, p.29).

Aunque por los atributos que enmarcan la construcción de los jóvenes canoenses, consideré imperativo exaltar: su filiación étnica, que dota a los agentes de una amplitud de capitales culturales persistentes aun cuando se encuentran en un contexto donde la expansión urbana — de Puebla — se presenta con tal intensidad que no sólo desborda en los límites políticos administrativos, sino en los sentidos de pertenencia al etnoterritorio.

El cual ancestralmente ha dado soporte a sus significaciones y estilos de vida, sino que también se ha integrado a los flujos de trabajo (centro-periferia), que dicta la metropolización como expresión básica de la globalización; configurando así su sociabilidad, lugares de trabajo e incluso de residencia. Por tal razón, opté por nominarlos como agentes etnoterritoriales.

Cabe destacar que la aplicabilidad de la *etnoterritorialidad* como concepto rector me condujo a tener presente al menos tres consideraciones para la categoría analítica de agentes etnoterritoriales, como: roles de asistencia en el ámbito de socialización primaria (familia), inserción escolar o en el trabajo, movilidad, pero sobre todo la condición de soltería.

Así que contrario a lo que diversos autores plantean, destaco que la noción de joven en San Miguel Canoa ha sido relaborada a partir de figuras como “*telpocahua*” (jovencito) e “*ichpocaton*” (jovencita), y no por inserción totalitaria de las políticas públicas nacionales, instrumentos internacionales o de medios de comunicación masiva. Lo cual, da cuenta del ordenamiento genérico e intergeneracional que desde tiempos ancestrales caracterizó a dicha unidad sociocultural, superando así la idea de que el constructo de jóvenes es producto neto de la modernidad.

Por ello, la *etnoterritorialidad* entre jóvenes es reveladora; pues permite indagar las convenciones que a lo largo del tiempo han ordenado al etnoterritorio de SMC y viceversa, así como la incidencia que han tenido los agentes etnoterritoriales en su configuración. Ya

sea por su carácter de oposición o complementariedad pero que en ambos casos favorece a la reproducción de este.

Tras lo anterior, la pregunta central de la investigación fue: **¿Qué elementos simbólicos del etnoterritorio, lengua y trabajo, entrelazan a los jóvenes, toponimias y técnicas corporales para la construcción social de la *etnoterritorialidad* en el pueblo nahua de San Miguel Canoa?**

Con la finalidad de resolver tal cuestionamiento, prioricé las experiencias de los agentes etnoterritoriales a quienes consideré a lo largo de este estudio como unidad analítica.

Pues en este grupo es donde encontré más visible la complejidad del fenómeno a causa de la múltiple recreación o reelaboración de símbolos etnoterritoriales que emergen ante la influencia metropolitana que tienen en proximidad; de la cual se despliegan expresiones que tienden a complementarse o a reducir su intensidad según el propósito que pretendan alcanzar y el contexto en el que se encuentren.

Entre los atributos más destacables de los agentes se encuentran: su condición de residentes, pero que de manera complementaria practican una movilidad funcional y cotidiana de tipo exógena-restringida a la metrópolis poblana, derivada de la intención de concluir su formación educativa en la universidad o de conseguir empleo. Es decir, se trata de un desplazamiento metropolitano específicamente funcional, el cual consiste en salir por un tiempo acotado de su lugar de residencia con destino al lugar educativo o laboral, en el que procesualmente van asimilando y reconfigurando estilos, productos, relaciones y otro tipo de valores, mediante los cuales se incrementan las probabilidades de acceso a beneficios específicos que ofrece el espacio social.

Ello, favorece a que estos sujetos detonen procesos de participación en distintos ámbitos al interior de su pueblo, los cuales se caracterizan por presentar formatos que

integran tanto los vínculos comunitarios de cara a los externos. Tal como ocurre con distintos colectivos o agrupaciones, que tienen por finalidad impulsar propuestas para la revitalización de elementos culturales (lengua, danzas, prácticas culinarias, conocimiento etnoterritorial, entre otros), que favorezcan el bienestar tanto individual como colectivo, ya sea desde el marco público, autoempleo o como activistas.

Dicho con otras palabras, este grupo marca una tendencia a propiciar la reelaboración del ser joven canoense, debido a que los capitales que poseen posibilitan la construcción particular de una *etnoterritorialidad* nahua en un contexto metropolitano.

En la selección de los sujetos fue menester considerar los siguientes criterios: ser residentes de SMC, nahua hablantes (considerando a los bilingües y aquellos que presentan una condición de diglosia — entienden la lengua, pero no la hablan —), con escolaridad mínima de secundaria, cuya edad oscile entre los 17 y 27 años, y que su participación se circunscriba en instancias locales representativas tanto para el pueblo como para el sector de los jóvenes. Así que me aboqué a ocho los agentes etnoterritoriales incorporados al Colectivo *Xochitelpocame*, Cuadrilla de *huehues* y a la Parroquia de San Miguel Arcángel; de los cuales cuatro son mujeres y cuatro son hombres.

Tras lo anterior, me es importante precisar que la diferenciación que llevo a cabo cuando aludo a las categorías de jóvenes y agentes etnoterritoriales, consta de la presencia de capitales simbólicos en el plano de su participación comunitaria, tales como legitimidad, prestigio, y reconocimiento. De esta manera los agentes se distinguen por su participación comunitaria como elemento que dota de arraigo y reconocimiento por el pueblo a diferencia de los jóvenes quienes tienen un margen de acción menos activo por los compromisos y capitales que poseen.

En ese tenor, la formulación del objeto de estudio fue **La construcción social de la etnoterritorialidad a partir del entrecruzamiento de las dimensiones del trabajo y lengua, como dialéctica relacional de cuerpos y toponimias entre jóvenes del pueblo nahua de San Miguel Canoa, Puebla.**

En virtud de ello, el objetivo general fue construir un modelo de análisis socio antropológico territorial que permita comprender la naturaleza del objeto de estudio y las implicaciones que surgen de él.

Un aspecto fundamental de este modelo fue el sustento teórico en torno a las antropologías del territorio y la semiótica, ya que me permitieron hacer inteligible la *etnoterritorialidad* desde los razonamientos que intentan explicitar que toda convención cultural puede ser entendida como proceso de comunicación, pues en ambas se presenta un estructurar constante. Con ello quiero decir que existe una serie de reglas que ordenan las operaciones que dinamizan la vida social y, por ende, se posibilita la conformación de un amplio proceso de simbolización que integra de manera complementaria aspectos materiales y simbólicos, que van readaptando al etnoterritorio y a los sujetos según las necesidades del contexto. En este caso me aboqué a la experiencia de los jóvenes, esencialmente de quienes definí como agentes etnoterritoriales.

En virtud de ello, apelar a la idea de una semiótica indígena es clave en esta propuesta pues como he referido con anterioridad, el pueblo indígena nahua de San Miguel Canoa posee un área geográfica que es conocida y aprehendida por los jóvenes, que deriva en la construcción de un territorio claramente reconocible. Articulado por signos como la montaña, en la que se encuentran las tierras ejidales; los ameyales o manantiales que por su valor simbólico y funcional han sido considerados como lugares sagrados; las barrancas en las que se presentan apariciones de una diversidad de entidades sobrenaturales (Licona y Pérez,

2020). No obstante, estos lugares o signos también dialogan con otros cuya connotación nos remite a una dinámica más urbana como es el caso de la plaza principal, las escuelas, el jagüey, los campos de fútbol, entre otros signos que definen el arraigo o pertenencia etnoterritorial de los integrantes de la población. Incluso, es tanta su densidad simbólica que supera fronteras locales, de modo que cuando los jóvenes se encuentran fuera de dicha unidad socio-territorial se activan en distintas intensidades los signos de arraigo, ya sea de una manera comparativa, de extrañeza o anhelo.

“Todo ello define una geografía propia, que, junto con los espacios de los barrios, edifican un territorio diferencial, cercano y vivencial” (p.39). En ese tenor, consideré que las dimensiones socio territoriales que delinean al fenómeno en cuestión pueden comprenderse mejor desde este punto de vista. Sin embargo, me resulta importante señalar que por ningún motivo considero que esta propuesta sea aplicable de generalizada a otras expresiones culturales o sectores poblacionales, debido a que la construí pensando en un fragmento de un *corpus* definido como unidad de análisis.

Para mostrar la complejidad de dicho fenómeno fue necesario explorar diferentes expresiones simbólicas y funcionales acerca de cómo el territorio, el trabajo y la lengua, conforman una semántica nahua que permanece a pesar de las configuraciones que han ocurrido a través de la historia en la vida social de SMC.

Si bien, retomé el planteamiento de Etonterritorialidad de Alicia Barabas, también introduje elementos complementarios recopilados en trabajo de campo que me permitieron explorar la problemática que define a los agentes etnoterritoriales en un movimiento dialéctico constante desde la significación cultural. Pues revelan a sujetos que ya no están insertos exclusivamente a las convenciones de socialización comunitaria tradicional sino que se muestran dinámicos, mucho más individualizados y en desplazamiento constante entre la

institucionalidad de la modernidad mexicana (educación, empleo, mercado, consumo y política en defensa de sus territorios como pueblos originarios, etcétera) y los nuevos escenarios que la metropolización que enmarcan a la región Puebla-Tlaxcala (movilidad metropolitana, inseguridad, informalidad y, muchas veces, ilegalidad).

1. Entre la arbitrariedad del etnoterritorio y la alternancia de sus agentes

El propósito de este eje es analizar el pensamiento que históricamente ha definido al etnoterritorio nahua como signo arbitrario o constituyente en la vida comunitaria de San Miguel Canoa, pues considero que las tramas que se suscitan en este permean de manera consustancial en la *etnoterritorialidad*, que *caracteriza a los agentes* etnoterritoriales.

Tomando en consideración los principios de la gramática de Saussure (1945), propongo en un primer momento entender al etnoterritorio nahua a manera de paradigma debido a que funge como un modelo compuesto por extensas asociaciones de signos establecidos que le sirven al agente para dar una intención a su mensaje. Empero, su función no se limita al acto de emisión de mensajes, sino que también determina la capacidad de percibir, y, por tanto, la posibilidad de forjar diversos significados, tanto a nivel verbal como a nivel mental.

En concordancia con lo anterior, propongo entender a los agentes etnoterritoriales como sintagmas, puesto que desde su cotidianidad agrupan de manera ordenada una diversidad de signos en torno al etnoterritorio (paradigma), por ende, no hay alteraciones radicales en su estructura sino en su forma.

Por ese motivo, la transmisión de significantes que proviene de estos establece numerosos significados, no sólo en términos verbales, mentales sino también objetuales. Tal como ocurre ante la vorágine del mercado actual que tiende a promover nuevos y persuasivos

valores que inciden en todas las dimensiones de la vida social, de modo que los jóvenes juegan un papel estratégico para la asimilación de estos, ya sea vía educativa, trabajo o entretenimiento. Las cuales en un sentido figurado fungen como engranajes que permiten tal operación, aunque de manera diferenciada.

2. El trabajo: una alteración combinada en el etnoterritorio

A lo largo de este eje analítico, propongo que el trabajo sea considerado como una acción maleable entre los agentes etnoterritoriales, compuesta tanto por símbolos de alta densidad como de otros no convencionales mediante los cuales se concreta una compleja asimilación de valores que puede ser entendida como una alteración combinada, semejante a lo que ocurre en el campo lingüístico.

Es decir, toda alteración lleva consigo un desplazamiento entre la idea y el signo, que en ocasiones no configura su fondo estructural sino la forma en la que se expresa, tal como ocurre con los agentes etnoterritoriales y las transformaciones que enmarcan sus prácticas de trabajo.

Constatando que para que se efectúe la continuidad de estas se precisa fundamentalmente de dos tipos de signos, los inmutables que por su arraigo o condensación (saturado de cualidades emocionales) permanecen de forma arbitraria y los mutables, que ajenos a la estructura convencional adquieren un uso en la cotidianidad, aunque en apariencia para muchos esto parezca contradictorio.

En ese tenor, los signos de persistencia pueden ser objetivados en lugares e instrumentos que por su funcionalidad continúan reproduciéndose en distintas intensidades, así que también pueden ser entendidos como una convención cultural compuesta por una diversidad de símbolos referenciales. Mientras que, por otra parte, los signos ajenos a dicha

estructura traen consigo una suerte de rechazo, pero al transcurrir el tiempo, tienden a adquirir un carácter complementario o bien, se mantiene en tensión en ciertas temporalidades; tal como ocurre con la movilidad metropolitana y la comunicación por redes socio digitales que experimentan los agentes etnoterritoriales.

Sin embargo, la alteración combinada en el trabajo no sería posible sin la materialidad que posibilita un cuerpo, que no sólo es contenedor, sino que es materia viva, sensible y portador de complejas formas simbólicas esenciales para operar en la vida cotidiana.

Bajo ese mismo razonamiento fue menester indagar sobre la capacidad corpórea de los jóvenes para hacer una cosa con facilidad en el marco de su tradición histórica, identitaria y etnolingüística, con ello me refiero a las técnicas corporales. Ya que “no hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición” (Mauss, 1979, p.342).

En consecuencia, identificar las valoraciones puestas en las técnicas corporales en la dimensión del trabajo resultó una tarea prioritaria para conocer cómo se construye la etnoterritorialidad entre los jóvenes.

3. *La lengua como transmisor del mundo axiológico y del espacio*

En este eje, fue imperativo entender a la lengua como significante de una contigüidad territorial que posibilita la acuñación de su valor social para comunicar y la organización de su respectiva territorialización, producto de su uso. Y con ello, indagar la relación entre idea y signo que constituyen la *etnoterritorialidad* aun cuando el contexto sociocultural actual presente una serie de desplazamientos en dicha relación.

Como señala Fernando Lara “Es el uso, en su tradicionalidad y, en el fondo, en su aleatoriedad, el que fija las palabras, pero nunca restringe ni sus significados” (2016, p.7). De modo que según sea la experiencia del mundo en que los agentes etnoterritoriales viven,

las emociones, recuerdos e integración de nuevos elementos establecerán una relación diferenciada o bien, localmente consolidada. Así que de acuerdo con el tipo de prácticas y movilidad de los jóvenes habrá una correlación con los usos que le asignen a la lengua náhuatl, sin embargo, la territorialidad étnica se mantiene anclada a ella.

Centro mi atención en las toponimias, ya que son signos que pertenecen al sistema lengua o sirven como estrategia para explorar aquellos elementos que pese a la alternancia que se expresa en su contexto, dan cuenta que la reproducción de la estructura nahua sigue vigente a través de su lengua, autoadscripciones, que en términos antropológicos consideré como etnocategorías.

En palabras de Saussure, la lengua empleada por los sujetos sufre de manera recuente “una alternancia de palabras simples y de locuciones compuestas en el seno de una misma lengua”. En complementariedad, retomé las aportaciones de Giménez sobre el sistema territorial; ya que desde mi perspectiva cuenta con rasgos equiparables para que la lengua sea considerada como un territorio mismo.

Por este motivo, el vínculo entre la lengua y toponimias del etnoterritorio permite aseverar que la lengua más que un proceso comunicativo es parte esencial del sistema territorial. Lo que evidencia, lo revelador profundizar en los usos y nominaciones espaciales que de manera histórica sus pobladores asignan.

En concordancia con lo anterior, considero que el presente modelo antropológico favorece de manera novedosa al estudio de distintas formas de territorialidad indígena, que precisan de la mirada reflexiva ante las configuraciones espaciales y demandas contemporáneas que realizan como sujetos políticos transculturalizados.

De ahí que la *etnoterritorialidad* por ningún motivo debe considerarse como un fenómeno simple, fragmentado sino complejo, a pesar de que las dimensiones que la

construyen lo hacen de manera parcial según el contexto histórico, político, social, económico y tecnológico. Pues se trata de una reelaboración constante en términos intergeneracionales, multidimensionales, multitemporales y multiescalares, por lo que su flexibilidad e intermitencia resultan de las más destacadas propiedades que posibilitan al sujeto adaptarse a las necesidades del medio. Como si se tratara de un ensamblaje devenido de la agencia de los sujetos.

Tras lo anterior, **defino a la etnoterritorialidad de los jóvenes canoenses como un proceso simbólico que se constituye a partir una relacionalidad histórica, afectiva y funcional hacia la montaña Malintzi, el ciclo agrícola y el venado, que no tiende a reducirse a lo local, sino que trasciende la frontera étnica y territorial mediante la conformación de una experiencia juvenil metropolitana.**

En lo concerniente a la figura epistemológica por la que opté fue la de *etnógrafa acompañante*, ya que mantuve una participación cercana, flexible y colaborativa con grupos locales organizados en las dos jurisdicciones estatales que comprenden al territorio Matlalcueye-Malintzi. Concretamente como ocurrió en San Miguel Canoa con el colectivo *Xochitelpocame* iniciativa juvenil con enfoque comunitario, orientada a promover una propuesta educativa en pro de la conservación de la montaña Malintzi y del jagüey que caracteriza al pueblo, al tiempo que se impulsan relaciones equitativas y en reciprocidad con la naturaleza capaces de mitigar los efectos de la crisis socioambiental que aqueja al etnoterritorio. Y con el grupo ambiental *Tleyolotlih* grupo comunitario orientado a la conservación del bosque de San Francisco de Asís, localizado en las faldas de Malintzi.

Así como con los colectivos de Saneamiento y Restauración de la Malintzi que inciden en el lado Tlaxcala desde 2021, tras los efectos que la plaga forestal por insecto descortezador dejó a su paso en los etnoterritorios nahuas de San Pedro Muñoztla, San Pedro

Tlalcuapan y San Francisco *Tetlahnocan*, pero que a efecto de interpelar a las autoridades competentes consolidaron el movimiento Comunidades Unidas por la defensa de la Matlalcueye, el cual tuve la oportunidad de acompañar como tallerista para el diseño de conversatorios y talleres, facilitación de cartografías sociales, entre otras actividades desde la Red Matlalcueye-Malintzi: Diálogos por la montaña. Permitiéndome así reflexionar acerca de la etnoterritorialidad de estos agentes y sus expresiones de territorialización.

Sin embargo, me es imperativo destacar que estos acercamientos no hubiesen sido posible sin el involucramiento y colaboración que antecede a mis estudios de maestría. Pues en la actualidad, ante el escenario de crisis socioambiental y un clima de inseguridad que permea al territorio Matlalcueye, hay un clima polarizado que dificulta la labor investigativa y exige replantear los mecanismos de trabajo y colaboración.

En términos metodológicos, el corte de investigación fue de tipo hermenéutica interpretativa, por tanto, su finalidad se abocó en apreciar e interpretar el marco contextual y su relacionalidad con los agentes etnoterritoriales desde una comprensión mutua y participativa. Por tal motivo las técnicas de investigación empleadas fueron entrevistas a profundidad, muchas de ellas generadas en ambientes colaborativos y festivos. En el primer caso me refiero al cierre de reuniones de trabajo, reuniones familiares y celebraciones locales que, a su vez, trajeron consigo una rigurosa observación participante, fiel compañera en el trabajo de campo.

Asimismo, apliqué dos cartografías sociales, construidas desde las experiencias de los agentes con la finalidad de materializar los discursos iconográficos que simbolizan proyectos territoriales concretos de quienes los elaboran. Sin embargo, el ejercicio no pudo llevarse a cabo como hubiese querido, ya que por cuestiones de agenda de los sujetos y de salud pública fue complicado reunirnos para realizar una cartografía en términos

participativos. Razón por la cual, la facilitación de esta técnica tuvo su respectiva limitación pues tuve que concentrarme en una agente y no en los cinco que inicialmente consideré.

Por otra parte, diseñé y apliqué un cuestionario semi estructurado a noventa jóvenes que cursan el nivel bachillerato en el Centro Escolar Coronel Raúl Velasco de Santiago (CRVS) turno matutino; ya que me resultaba importante conocer el horizonte de los jóvenes que están en proceso de definir su condición de agencia y que al mismo tiempo cursan su escolaridad en una instancia de educación media superior —como todas las que convergen a SMC y pueblos aledaños— que no considera los enfoques interculturales y bilingües para el tratamiento del currículo a pesar de que se localizan en una comunidad indígena.

Entre los motivos que me condujeron a optar por solicitar el apoyo de esta institución fueron: la vinculación que a lo largo de cinco años cuento con el personal directivo y docente, a causa de colaboraciones extracurriculares que han promovido la revalorización biocultural de la montaña Malintzi. Tras esta significativa inmersión en campo sostengo que los agentes etnoterritoriales cuentan con la legitimidad suficiente entre este tipo de jóvenes, que en condición de alumnos se encuentran redefiniendo sus relaciones con los núcleos parentales, otros jóvenes y medios de comunicación, del cual deriva la construcción de un poder más autónomo en sus decisiones sobre el entorno inmediato.

Y no por último menos importante, las charlas ocasionales que sostuve con ancianos, niños, jóvenes y adultos locales, debido a que se trató de un recurso ampliamente valorado del que emergieron ajustes necesarios para el tratamiento que debía tener el objeto de estudio, evitando así desbocarme en probar pretensiones intelectuales propias.

En ese sentido, el motivo que orientó mi acercamiento a los distintos sectores que conforman la población, fue el contar con una mirada amplia que me permitiera reconocer los signos que a lo largo del tiempo han connotado las trayectorias de quienes en la actualidad

son adultos y ancianos. Todo esto a la luz y en complementariedad de las configuraciones que el sector de los niños y jóvenes producen en el etnoterritorio, por tanto, escuchar, observar y registrar tanto sus inquietudes como percepciones acerca de algún acontecimiento de su pueblo, fue de gran apoyo para entender la complejidad con la que se dinamiza.

Lo referido hasta aquí, me condujo a reflexionar que mi quehacer como investigadora y acompañante de procesos en SMC, por ningún motivo deberá de reducirse a las aportaciones del campo disciplinar, sino que, de manera complementaria, me veo comprometida a propiciar que el sector de los jóvenes pueda tener accesos interactivos a esta producción. Una vía factible para tal cometido es la divulgación científica, que posibilita recrear el conocimiento producido y hacerlo accesible según las necesidades del público. Para lo cual, tengo visualizado hacer uso del formato taller; recurso pedagógico flexible y ampliamente conocido a lo largo de mi trayectoria.

Sin más preámbulo, en el primer capítulo presento una aproximación teórica a las aportaciones antropológicas del territorio dado que en términos prácticos se trata de la estructura misma que soporta al sistema sociocultural de un determinado espacio geográfico que se dinamiza mediante relaciones sociales productoras de los procesos de territorialización que dan lugar a la territorialidad. Para finalizar este apartado, expongo el modelo antropológico como propuesta central para analizar la etnoterritorialidad entre los jóvenes desde un enfoque semiótico, de la cual deriva una serie de ejes analíticos que orientan los apartados etnográficos de los capítulos.

El segundo capítulo brinda importante información histórica y etnográfica sobre el marco contextual para la *etnoterritorialidad*, destacando aquellas coyunturas que configuraron el etnoterritorio desde la época de *Acallantepetl* hasta lo que actualmente conocemos como el pueblo de SMC. Se menciona de manera particular las relaciones filiales

con la montaña, el venado y San Miguel Arcángel, así como una serie de elementos que en términos categóricos hacen posible el análisis de esta unidad socioterritorial como pueblo urbano indígena. Por otra parte, se expresa de manera sucinta la relación totémica que enmarca a la noción de *mazame*.

Por consiguiente, en el tercer capítulo se compila la experiencia de los jóvenes en el ámbito del trabajo de la que emerge la pluriactividad, un circuito de lugares y manifestaciones acerca del adiestramiento de los cuerpos, entre los cuales destaca las adaptaciones técnicas a las que se circunscriben. Es el caso de estudiantes, campesinos, estilistas, albañiles, entre otros; a quienes se les confiere una serie de significaciones que permite comprenderlos como esos agentes que relaboran la *etnoterritorialidad* canoense desde una perspectiva complementaria sus convenciones.

El cuarto capítulo, se subraya una serie de rasgos etnográficos que delinean la reproducción toponímica a partir de los usos de la lengua e itinerarios. Pues a pesar de que la influencia del pensamiento dominante es intensa, el ordenamiento espacial se sigue efectuando bajo distintos parámetros de la semántica nahua. A manera de cierre se reflexiona acerca de la relacionalidad entre etnoterritorio, trabajo y lengua que conforma la etnoterritorialidad que no desdibujan su condición indígena aun cuando la metropolización.

CAPÍTULO I. HACIA UNA DEFINICIÓN DE ETNOTERRITORIALIDAD CON APLICABILIDAD EN LA EXPERIENCIA DE LOS JÓVENES

El objetivo del presente capítulo es propiciar un análisis al concepto de *territorio* que posibilite recuperar una serie de signos estructurales que enmarcan a la *territorialidad*, fenómeno.

Así que, inicio esta discusión exponiendo de manera sucinta, premisas en torno al concepto territorio, dado que en términos prácticos se trata de la estructura que soporta al sistema sociocultural de un determinado espacio geográfico. Concretamente con soporte me refiero a las relaciones sociales que preceden a la territorialidad.

Si bien, la conceptualización del territorio ha pasado por un largo y enriquecedor proceso de construcción, no deja de ser un concepto que continúa reelaborándose acorde a los cambios vertiginosos que trae consigo el fenómeno de globalización.

En el segundo apartado, genero un acercamiento a la categoría de *etnoterritorialidad* perfilando así sus implicaciones transformativas desde un enfoque dialéctico. Pues se trata de valores que a lo largo de la socialización del individuo asigna a un territorio y mediante la cual, ocurre una interiorización del orden social inmediato, en un primer momento la familia, el barrio, la escuela, el país y así sucesivamente. Pero que en el caso de un territorio indígena se superpone la simbolización conferida a los espacios donde moran entidades territoriales, las cuales influyen en el bienestar de la comunidad. Finalmente, en el tercer apartado presento a modo de propuesta un modelo de análisis territorial que desde una perspectiva semiótica permita estudiar los códigos utilizados, el significado de artefactos, el papel de los actores participantes y otras manifestaciones en el marco referencial de SMC, que constituyen una *etnoterritorialidad* contemporánea entre los jóvenes canoenses.

1.1 Consideraciones en torno al territorio indígena

En los últimos veinte años una amplia producción de estudios del territorio ha hecho de éste un potencial concepto ordenador en las ciencias sociales, que posibilita la superación de barreras epistemológicas entre teorías geográficas, sociales y naturales, delineadas por una creciente ontología que pondera la especialización frente a la integridad.

Según los estudios de Alejandro Benedetti (2011), hacia la década de 1870 en el campo de las ciencias naturales, la biología¹ destacaba por sus amplias contribuciones científicas que sirvieron de senderos para el florecimiento de la geografía durante las primeras décadas del siglo XX. Por ello, en nuestra selección bibliográfica integramos aportaciones de índole interdisciplinar que nos permita centrar atención en el territorio, entendido como un sistema compuesto por una diversidad de componentes sociales de índole material e inmaterial, entre los que podemos destacar la suma de relaciones sociales, poder, tiempo y permanencia en un área determinada. Tal como lo plantearon desde la geografía crítica, autores como Milton Santos (2000), Haesbaert (2011) y Souto (2011).

No obstante, la condición indígena trae consigo una profundidad histórica e identitaria contraria a lo que denotan los territorios concebidos desde el Estado y por las redes de producción transfronteriza que se gesta en estos tiempos. Muestra de ello, son los usos normativos, inserciones discursivas, usos disciplinares y búsquedas aplicadas que devienen de la apropiación efectiva entre sociedad-naturaleza, como lo hace notar Mario Sosa (2012).

Por su parte, Barabas (2003) postula que en las poblaciones indígenas se expresa una semejanza estructural que va desde el universo, naturaleza, sociedad y cuerpo humano; por

¹ Caracterizada por sus tendencias naturalistas, deterministas y hegemónicas.

tal motivo puede ser entendida como un modelo normativo de reciprocidad en el que históricamente el grupo sociocultural reconoce espacios sagrados en los que tienden a manifestarse las entidades que moran en ellos. Es decir, se trata de una producción social fuerte y vivencial, en comparación a las que ha delineado el estado como la nacional.

De ahí que considere viable pensar al territorio ancestral de Canoa (antiguo *Acallanetepetl*), como un territorio simbólico construido en relación con el proceso de identificación étnica del que se desprende una mutua legitimidad. En palabras de la autora:

Cabe destacar dos cuestiones; una es que los etnoterritorios simbólicos, que son culturales y no sólo geográficos, tienen fronteras dinámicas, porosas y flexibles, que son ámbitos de interacción y que los usuarios pueden traspasar y modificar, a diferencia de las fronteras político-administrativas, como las de los municipios, las provincias, los estados nacionales, que suelen ser densas, rígidas y aparentemente inamovibles (p.48).

Muestra de ello es Mesoamérica, región sociocultural comprendida por un entramado de poblaciones diversas de origen prehispánico que va desde la mitad meridional de México hasta Costa Rica, de modo que se comparten correlatos en torno al “comercio, guerras, alianzas, asimilación de unas entidades políticas a otras, transmisión de ideas, creencias y prácticas, comunicación de adelantos técnicos, etcétera” (López-Austin, 1999, p.19).

En concordancia con lo anterior, apelo a que el pensamiento ancestral de estos territorios se ha valido de mecanismos que le posibilitan la continuidad de su estructura simbólica. Uno de los rasgos más relevantes es descender de aquellos que habitaban un país o una región geográfica en el momento en que los representantes de la empresa de conquista llegaron; tal como ocurrió con los españoles de la península ibérica, quienes más tarde ocuparon y dominaron por distintos medios los preexistentes sistemas territoriales según

López y Rivas (2020). De ahí que, de manera genérica a todo aquel individuo portador de algún elemento sociocultural étnico y ajeno al constructo español fuera denominado como indígena o indio, ignorando así las particularidades de cada grupo sociocultural.

Pese al paso del tiempo y las evidentes configuraciones que expresan las sociedades étnicas de origen mesoamericano, la perspectiva de los pobladores nativos en torno a sus territorios mantiene una continua valorización de organismos vivos e interdependientes a los modelos cósmicos que rigen su cotidianidad.

Por ejemplo, la relación que guarda el proceso agrícola con la luna, el sol y venus; vertida en diversas fuentes coloniales del centro de México. Las cuales con palabras de Iván Sprájc (2008), “Revelan la gran atención con la que los nativos seguían los cursos de dicho planeta; la importancia particular atribuida a las salidas helíacas de la estrella de la mañana, fenómenos que, según se creía, eran dañinos y peligrosos para la naturaleza y la humanidad” (p.2).

Sin embargo, tras la consolidación del Estado Nación y el arranque de la industrialización los territorios indígenas mostraron un paulatino giro material; al grado que diferenciadas formas de territorialización y territorialidad se admiten en los territorios indígenas a lo largo de la cordillera volcánica de México; la cual en tiempos prehispánicos contó una densa presencia de sistemas político-territoriales a cargo de distintos grupos étnicos, tales como los mexicas, huejotzingas, cholultecas, tlaxcaltecas y otros más.

Por consiguiente, la territorialización² moderna propuesta por el constructo de nación define límites territoriales en condición de estados, mientras que las poblaciones indígenas en muchos casos reconocen y legitiman sus territorios a partir de un milenario sistema sémico

² Delimitada según los intereses de “la nación”.

que, según la naturaleza de los hechos sociales, tiende a generarse conflicto, negociación y/o complementariedad.

En virtud de lo anterior, me resulta conveniente subrayar que la complejidad de la estructura brinda soporte a la vida cotidiana, surge de la convergencia de percepciones y significaciones distintas, esencialmente la moderna-colonial y la indígena³.

Así que teniendo en cuenta a Raffestin (2011), en la disputa de distintos actores sociales que inciden en un territorio, la alteridad se objetiva en las territorializaciones y valoraciones simbólicas, tal como se expresa en el párrafo anterior. En ese sentido traigo a colación los procesos dominantes que se remontan a tiempos coloniales devinieron en un amplio mestizaje que abonó a la táctica de segregación racial entre europeos e indígenas por medio de las trazas urbanas. Sin embargo, ensamblajes culturales que configuraron las maneras de concebir y vivir el territorio.

Más tarde, de acuerdo con las aportaciones de Souto (2011), exponentes como Deleuze y Guattari, Giddens y Parsons, propusieron las escalas espaciotemporales como categoría para indagar niveles y ritmos organizativos en una sociedad. A través de las cuales resulta operativo indagar en el entramado relacional que produce y configura a los territorios.

Lo dicho hasta aquí, me conduce a destacar que:

(...) pese a la heterogeneidad en sus condiciones de vida y reproducción, en sus hábitat rurales y urbanos, los pueblos indígenas en el mundo confrontan, desde su diferencia con los demás sectores de las poblaciones nacionales, las políticas de los aparatos estatales administrativos, judiciales, civiles, militares, corporaciones capitalistas, grupos de poder político y económico, mafias del crimen organizado, organizaciones patronales, denominaciones

³ Dependiendo del grupo sociocultural que se estudie dicha noción convendría ser modificada por categorías emicas.

religiosas, conflictos bélicos de variada naturaleza, hambrunas, epidemias, etc., que en su mayor parte atentan contra su integridad territorial, recursos naturales, conocimientos ancestrales, formas de organización social, lenguas, culturas e, incluso, la integridad física y la existencia misma de los pueblos (López, 2020, p.20).

Dentro de este orden de ideas, infiero que los territorios indígenas o etnoterritorios son un complejo simbólico y funcional, amalgamado a la geografía, a los elementos del clima y a las entidades que moran en él, esencialmente en los lugares que condensan la identidad y la cultura; de tal manera que las concepciones, creencias y prácticas vinculan a los actores con los antepasados y con el territorio que éstos les legaron (Barabas y Bartolomé, 1999, citado por Barabas, 2003). Aunque por ningún motivo, el uso de la categoría de etnoterritorio apele a una homogénea sacralización de todas las vivencias de los actores individuales y sociales en el territorio.

Como mencioné con anterioridad, el carácter de reciprocidad entre hombre-naturaleza es el sustento o eje ordenador a través del cual los grupos indígenas edifican múltiples complejos simbólicos y espaciales, mientras que la confluencia con otras escalas territoriales adquiere sólo un carácter de mediación de estos.

Así que, en el caso de los territorios indígenas en México, los procesos político-administrativos y comerciales dominantes permean tanto el espacio como los imaginarios de los sujetos sin que esto se traduzca a una desarticulación estructural.

Concretizando que la densidad simbólica que les caracteriza tiende a ser el elemento que delinea tanto las limitaciones territoriales como el sentido de pertenencia de actores individuales y sociales.

1.2 Reflexiones acerca de la territorialidad en el sector de los jóvenes indígenas

Los estudios sobre territorialidad se remontan al S.XVIII cuando desde las ciencias naturales emerge dicha categoría, la cual se constituye en aras de ampliar el conocimiento en torno a las aves y posteriormente en otros organismos vivos. Ello, permitió la identificación de ciertos rasgos centrales como la necesidad de satisfacer alimentación, vivienda y procreación, que en suma se traduce a una inminente necesidad por influir en el espacio que las provea. Es decir, el carácter de la territorialidad desde esta perspectiva es de tipo biológico, por tanto, para fines analíticos en torno a las operaciones sémicas de los humanos las limitaciones son amplias para su aproximación.

Para la década de los ochenta las ciencias de la tierra inician su reconceptualización dentro de la geografía por lo que desde distintas corrientes inician los estudios en aras de comprender tal interconexión, entre sociedad y el espacio. Por ejemplo, Robert Sack (1986), exponente de la geografía humana apunta a la territorialidad en el ser humano como un elemento poderoso e inherente en la vida, por tanto, el poder que subyace en las relaciones sociales funge como eje de las operaciones espaciales que se reproducen; ya sea a fin de afectar, influir o controlar determinado sistema territorial.

En otras palabras, la territorialidad es el sentido por el cual el espacio y la sociedad se imbrica, de modo que, en términos metodológicos, aproximarse a sus usos y funciones, posibilita el análisis de las relaciones históricas que soportan al sistema de valores que ordena a un territorio.

Por su parte Monnet (2013), sostiene que la territorialidad representa la dimensión espacial de los actores y los valores que éstos atribuyen al espacio intervenido. Es decir, se trata de una operación simbólica que se vale de una dinámica interacción entre otro tipo de

procesos, como el de territorialización y el mismo territorio. En el caso del primero, básicamente consiste en un conjunto de acciones sobre el espacio impulsadas en aras de un sistema de valores que los actores sociales construyen en función de un determinado territorio. Mientras que en el segundo caso se trata del espacio de inscripción de la cultura o bien, del soporte de contenido cosmogónico donde el sujeto colectivo se entiende, vive y se reproduce para su trascendencia (Sosa, 2012).

Por lo tanto, tal relación desprende de sí una interacción entre instituciones sociales como la familia, barrio, escuela, iglesia y otras, que a lo largo de la socialización tienden a reforzar percepciones, sentimientos y prácticas, como si se tratara de disposiciones interiorizadas (Bourdieu, 1989).

El argumento anterior, me conduce a asociarlo al planteamiento de Lindon (2006), quien apela a que los usos y funciones de la territorialidad resultan operativos para comprender las relaciones sociohistóricas que dan cabida a dicha construcción; las cuales se presentan como motivaciones imbricadas al poder, lugar, espacio y tiempo.

Dicho de otra manera, la territorialidad está íntimamente relacionada al poder que los sujetos ponen en uso por medio de acciones simbólicas o funcionales en un espacio determinado, derivando en afluencia de sentido por parte del otro. Sin embargo, sería un error pasar por alto los efectos que la globalización como proceso político, económico y cultural ha traído consigo; muestra de ello el debilitamiento fronterizo del Estado-nación, la hiper conectividad entre lugares a distintas escalas, la comunicación instantánea y otras expresiones sociales que pareciera comprimen el espacio y el tiempo.

De ahí que Saquet (2015), refiera acerca de las “transmultiescalaridades, transtemporalidades, transterritorialidades y pluridimensionalidades en los y de los territorios y lugares” (p.99).

Lo expresado en el párrafo anterior no sería posible sin una operación previa como la desterritorialización, entendida como aquel movimiento por el cual se abandona el territorio por ciertas líneas de fuga que simultáneamente dan cabida a la repetición y a ejercer un control sobre el mismo. Como apunta Haesbert:

La especie humana está viviendo un inmenso movimiento de desterritorialización, en el sentido de que sus territorios “originales” se deshacen ininterrumpidamente con la división social del trabajo, con la acción de los dioses universales que superan los marcos de la tribu y la etnia, con los sistemas maquínicos que la llevan a travesar, cada vez más rápidamente, las estratificaciones materiales y mentales (Guattari y Rolnik, 1986:323, p.106).

Pensando en los contextos metropolitanos que delinear las políticas actuales, el factor clase juega como variable para la producción del territorio y su respectiva territorialidad, ya que dependiendo de la posición en la que se encuentren los actores en la estructura social política, social y económica se determinará su valor e importancia para el goce de derechos y acceso a oportunidades.

Por lo que la relación que se fragüe entre el individuo y el espacio (en sus diferentes escalas territoriales), deriva en formas particulares de habitar como señala Lindon. Así que, de manera particular, me resulta interesante fijar atención a la producción de tales referentes entre las poblaciones indígenas integradas a las zonas metropolitanas, como ocurre con San Miguel Canoa.

Ya que dentro de sus territorios étnicos se da respuesta a una lógica simbólica, histórica e instrumental, que en ciertas temporalidades se amplían según la movilidad característica de los flujos de trabajo; y que podemos distinguir concretamente bajo la categorización que enmarca la propuesta de metropolización, me refiero al: centro y periferia.

Así que el estudio de la territorialidad se complejiza en escenarios de poblaciones indígenas según Alberti (1999), ya que, por un lado, la identidad colectiva que comparte cada grupo sociocultural históricamente ha sido subordinada por una territorialización dominante.

En ese tenor, Barabas (2003), considera fundamental distinguir las particularidades contenidas en la territorialidad de los pueblos indígenas. Dado que se trata de una simbiosis entre identidad colectiva y el territorio, que en la medida objetivan sus relaciones de reciprocidad se desprende de sí una reelaboración.

Siguiendo a la autora:

(...) Estos territorios se conciben como animados, poseídos por entidades territoriales extraordinarias y poderosas. En virtud de ello las personas deben realizar cuidadosos rituales y ofrendas para aplacar enojos y propiciar permisos y ayudas sobrenaturales que redundarán en abundancia y salud (p. 24).

Ello, muestra la singularidad de las culturas indígenas por representar y apropiar el espacio desde la cancha de lo simbólico ritual, aunque por supuesto existan otras dimensiones. Entre las observaciones más sugerentes de su obra, destaco el tratamiento etnográfico a base de mitos, lugares sagrados y rituales, los cuales forman parte del repertorio conocido por el pueblo. Por tanto, la utilidad funcional que se desprende la territorialidad simbólica, lo expresa con las siguientes palabras:

(...) estas culturas están históricamente orientadas a territorializar el espacio, marcando simbólica y fácticamente las fronteras y los lugares sagrados centrales del territorio de la unidad sociopolítica (p.31).

En concordancia con el párrafo anterior, se enfatiza la estructura que subyace en el pensamiento de los pueblos indígenas. Me refiero fundamentalmente a dos tipos de relaciones: las de reciprocidad y de poder.

Aunque, las unidades significativas en las que interactúan entidades, lugares y usuarios, construyan significados diferenciados.

Siguiendo a Gámez y Correa (2013), la *etnoterritorialidad* simbólica, desde su origen fundamentalmente está asociada al campo de lo sagrado. Por tanto, el sentido de pertenencia que se desprende de los pobladores de un territorio identitario, filial tiende a ser densamente profundo, ya que se encuentran estructuradas en acuerdo a una lógica interna como la cosmovisión.

No obstante, al tratarse de una carga simbólica que cada grupo inscribe en el espacio a través del tiempo, considero que los rasgos étnicos pueden ser interpretados como mecanismos propios; que si bien, mantienen permanente disputa para su permanencia y/o reelaboración, no se limitan al ámbito ritual de los lugares sagrados. Por lo tanto, infiero que organización espacial y la movilidad son otras variables para comprender la construcción de una *etnoterritorialidad*.

Lo dicho hasta aquí, me lleva a inferir que la territorialidad indígena puede ser tratada desde distintas categorías como refiere Barabas, sin embargo, lo central en ellas radica en denotar la íntima relación que guardan entre la cosmovisión y otras prácticas amalgamadas al plano territorial (escala local); la cual considero como elemento central de su corpus.

Distinto al abordaje que ofrecen otros autores, donde la variable que mayoritariamente destacan tiende a una apropiación espacial o bien, al análisis de los elementos constitutivos del fenómeno.

Algo semejante ocurre con los sujetos en cuestión que reproducen en su cotidianidad la *etnoterritorialidad*, me refiero a los agentes etnoterritoriales; quienes interiorizan el territorio como referencia simbólica en su propio sistema cultural. Incluso lo recrean en lugares de inmigración, apelando a la memoria espacial, los recuerdos e incluso la nostalgia. Por ello, resulta de suma importancia destinarle un acercamiento somero a tal sector poblacional a fin de esbozar las particularidades que orientan la construcción de su *etnoterritorialidad*.

Sería un error pasar por alto que la sociedad mexicana se constituyó exclusivamente de constructos coloniales como el progreso, la nación y el desarrollo, por lo tanto, la autopercepción de los jóvenes suele adquirir rasgos que se superponen al conocimiento y relacionalidad con su etnoterritorio.

Siguiendo a Castro y Cruz-Salazar (2020), la auto adscripción indígena entre los jóvenes suele ser ajena mientras se practique en el territorio de manera local, por el contrario, cuando los sujetos deben migrar a la ciudad o solicitar programas de subsidio se descubren indígenas, es decir, la alteridad es la que ordena dicho proceso de identificación.

Asimismo, es preciso señalar que el corpus de los jóvenes indígenas, en los últimos veinte años ha sido ampliamente estudiado en Latinoamérica; siendo México un gran referente por sus aportes. Si bien, es amplio el recorrido que se ha hecho en esta materia, los ejes más estudiados se remontan a cuestiones raciales, identitarias y de consumo.

Por su parte, Carles Feixa y Yanko González (2006), señalan la necesidad de una reconceptualización desde un enfoque diacrónico y transcultural, que permita conocer aquellos elementos fundantes para construcción de los sujetos. Dado que las teorías de juventud en gran medida fueron desarrolladas inicialmente por fuentes occidentales.

Más tarde Canclini (2004), abiertamente señalaría que los jóvenes indígenas puedan ser tratados como “sujetos transculturales”, pasando de responder exclusivamente a su ordenamiento social étnico a atender códigos exógenos, muchas veces de índole transnacional.

La mirada antropológica nos revela que todas las sociedades entienden al mundo de manera proporcional a la relación que mantienen con él, por tanto, sus producciones, concepciones, relaciones y comportamientos en torno al espacio geográfico no están exentos de dicha lógica. Siendo las sociedades indígenas las que de manera distintiva tienden a interiorizar al territorio como estructura de su *ethos* identitario, marcando pautas no sólo conductuales sino también espaciales. Entre los atributos más destacados que encontramos a lo largo del estudio son: el poder como elemento constitutivo; la multiescalaridad que ofrecen los circuitos de bienes y servicios que oferta el mercado global; así como referentes históricos, que conjuntamente influyen en la interrelación con el medio, las instituciones y otros.

Ello, nos orienta a reflexionar acerca del tratamiento analítico de la cuestión, la cual presenta un sesgo considerable en un sentido simbólico y territorial. Por lo que se hace imperativa la búsqueda de senderos y trazos alternos que no divorcien el cerebro del cuerpo, la ética de la política y el hacer del pensar como enfáticamente señala Silvia Cusicanqui (2016).

Lo vertido hasta aquí, me conduce a inferir que tanto en sociedades estructuradas como en sociedades cuyo poder reside en lo comunal, la categoría de territorialidad resulta una veta operativa para entender las operaciones de territorialización y arraigo que se llevan a cabo. Por último y no menos importante, destaco que la conceptualización en torno a la territorialidad y a los jóvenes indígenas ha pasado por un largo y enriquecedor proceso de

construcción por ningún motivo dejan de ser conceptos que continúan en reelaboración constante ante los cambios que confiere la globalización.

Modelo analítico: *Etnoterritorialidad* un sistema de significación compuesto por entidades presentes y ausentes.

Entre la arbitrariedad del etnoterritorio y la alternancia de sus agentes

El propósito de esta ruta es analizar el pensamiento que históricamente ha definido al etnoterritorio nahua como signo arbitrario o constituyente en la vida comunitaria del pueblo de San Miguel Canoa, pues considero que los tramas que se suscitan en este permean de manera consustancial en las experiencias y arraigo de los jóvenes.

Tomando en consideración los principios de la gramática de Saussure (1945), propongo en un primer momento entender al etnoterritorio nahua a manera de paradigma pues funge como un modelo compuesto por grupos asociativos de signos establecidos que le sirven al individuo para dar una intención a su mensaje. No obstante, su función no se limita al acto de emisión de mensajes, sino que también determina la capacidad de percibir, y, por tanto, la posibilidad de generar diversos significados, tanto a nivel verbal como a nivel mental.

En concordancia con el párrafo anterior, propongo entender a los agentes etnoterritoriales como sintagmas, ya que en sus prácticas cotidianas agrupan de manera ordenada una diversidad de signos en torno al etnoterritorio (paradigma), por tanto, no hay alteraciones radicales en su estructura sino en su forma. Esto debido a que la transmisión de significantes que proviene de estos establecerá numerosos significados, no sólo en términos verbales, mentales sino también objetuales.

Para ejemplificar tal planteamiento, traigo a colación la práctica agrícola nahua que descansa en un complejo simbólico y funcional en torno a la tierra, al clima y a las entidades territoriales que desde tiempos antiguos orientan el comportamiento y los ritmos de la vida comunitaria tanto del pueblo canoense⁴ como de los pueblos aledaños a la montaña.

No obstante, el sector poblacional de los jóvenes directa e indirectamente participa e interioriza tales prescriptos, que van desde el apoyo en el terreno para la siembra, mantenimiento, *pixhca* (cosecha), la ritualidad religiosa que a traviesa cíclicamente a la práctica o en la sociabilidad entre familiares y vecinos que deviene de esta.

Aunque ello, traiga consigo sus respectivas contradicciones por parte del gobierno mexicano, quien con sus políticas liberales permearon en el territorio con instrumentos tecnológicos para la optimización de tiempo en las labores agrícolas y elevar la productividad de la tierra, algunos ejemplos de ello son el tractor, motocicletas, herbicidas o fertilizantes.

Asimismo, algunos agentes etnoterritoriales socializan sus experiencias en el campo, a través de imágenes con vistas a la montaña desde sus terrenos, cultivos, *selfies*, etc.

Tras lo anterior, subrayo que, así como la práctica agrícola es constitutiva de su *ethos*, existen otras formas simbólicas en las cuales se puede ver tal fenómeno de arbitrariedad del signo pese a que la linealidad del etnoterritorio haya integrado otros símbolos ante el escenario de modernidad y el proceso de globalización.

En ese tenor, coincido con Giménez cuando refiere que el territorio es un "espacio de inscripción de la cultura" (1999, p.33), así que por ningún motivo este se puede atribuir de

⁴ Gentilicio con el que coloquialmente se les reconoce a los residentes del pueblo de San Miguel Canoa. En esta categoría, se privilegia la localización geográfica de los sujetos sin ahondar en los detalles de las comunidades culturales de las que son parte. Sin embargo, el uso que le doy a lo largo del documento guarda relación con la familiaridad que este tiene para los agentes etnoterritoriales. Ya que se trata de una nominación operativa cuando se encuentran en sus centros de trabajo o estudio, o bien, en materia de programas públicos o censos institucionales.

manera aislada o causal a acontecimientos sociales, sino que se trata de un contexto en el cual convergen en simultaneidad, pero con intensidades diferenciadas según las asociaciones de estos.

Y que, en el caso de un grupo etnolingüístico como los nahuas de Canoa, la producción de sus significaciones y representaciones en torno al territorio que asumen histórica e identitariamente como propio trae consigo una densa carga simbólica que atañe a la memoria a partir del recuerdo y a la experiencia de los actores sociales.

Tengamos presente que la significación del territorio de *los canoas* deviene de tiempos mesoamericanos, por esta razón el contenido de conceptualizaciones simbólicas que sus miembros producen en torno a la naturaleza y al espacio es sumamente vasto. Alicia Barabas (2003), en su propuesta de etnoterritorio distingue la condición filial a este, así como a sus respectivas objetivaciones que van desde la cosmovisión, mitología, relatos, santuarios y procesos rituales. Las cuales no podrían reproducirse sin la presencia de una operación que lleve consigo el acto de apropiar y transferir tal paradigma (territorio).

En otras palabras, el lazo que asocia a los elementos o signos constitutivos del etnoterritorio como paradigma, se superponen en el tiempo por el carácter arbitrario e inmotivado de sus respectivas convenciones sociales las cuales devienen de tiempos mesoamericanos.

Algo similar ocurre con el reconocimiento de las fronteras territoriales, que en el caso de un etnoterritorio responden a una ontología propia, mientras que las fronteras político-administrativas, como las de los municipios, las provincias, los estados nacionales, arrojan una comprensión distinta a la histórica e identitariamente comprendida.

Es el caso de la delimitación territorial entre los pueblos de San Miguel Canoa y San Isidro Buensuceso, por los estados de Puebla y Tlaxcala, situación que no infiere

estructuralmente en la construcción y reproducción identitaria de estos pueblos nahuas que sea autoadscriben como “hermanos”, “parientes” o en algunos casos hasta como “el mismo pueblo”. Dice un señor campesino “somos los mismos, el mismo pueblo, pero dividido por una barranca”.

En mi opinión, lo referido en el párrafo anterior da cuenta del paradigma nahua en el que están inscritos estos etnoterritorios y, por lo tanto, la arbitrariedad de sus signos o elementos constitutivos como la lengua, el trabajo y otros, se practican y mantienen en correspondencia a la montaña, a los pueblos aledaños y a las entidades territoriales que moran en el complejo territorial. Mientras que, en la otra, la delimitación fronteriza reside a cargo del Estado mexicano, pero en la experiencia de los pobladores no es algo que se superponga al conocimiento del etnoterritorio.

Dicho de otra manera, la intensidad de signos asimilados de tipo étnicos nahuas o nacionales, definirá la tendencia del proceso de significación y, por ende, de su respectiva *etnoterritorialidad*.

Si bien, en el contexto actual la vorágine del mercado promueve nuevos y persuasivos significados que inciden en todas las dimensiones de la vida social, de modo que los jóvenes juegan un papel estratégico para la asimilación de estos, ya que vía educativa, trabajo o entretenimiento fungen como engranajes que permiten de manera diferenciada tal operación.

No obstante, es preciso señalar que la asimilación es un proceso, por tanto, el acceso o interacción con otros símbolos dominantes no es garantía para que se integre a la estructura simbólica que ordena la vida de los agentes etnoterritoriales o de cualquier otro joven.

Por el contrario, si esta operación se concreta podríamos apelar a que el contexto donde se desenvuelve el sujeto desprendió de sí un carácter de “alternancia” similar a lo que ocurre con el aspecto fonético del habla, ya que en la medida que surgen cambios

identificables se presenta una irrupción donde regularmente se repetían ciertos signos paralelos (Saussure, 1945). Tal como ocurre en la dimensión del trabajo, donde los agentes se les integra a las tareas de subsistencia como la autoproducción de alimentos, cuidado de hermanos menores o de campos de cultivo, entre otras, que suelen complementarse con la escolarización de estos.

En términos de su edificación cognitiva, este paradigma consta de saberes que delinean al etnoterritorio como el indígena-campesino, montaña y sus entidades territoriales. se enriquecen o amplían en la medida que otros saberes se integran y, por tanto, el paradigma se actualiza sin que amenace su estructura.

Esta idea queda muy clara en el siguiente testimonio de un agente etnoterritorial⁵ que por vía Facebook comparte con nostalgia las palabras que su abuelo expresó:

Los tiempos no cambian, el tiempo sigue siendo el mismo, lo que cambian son las personas, para bien o para mal. “Para Malinche el tiempo sigue siendo el mismo, son sus hijos quienes han cambiado”.

Lo dicho hasta aquí da cuenta de los elementos que me permiten comprender al etnoterritorio como paradigma, así como de aquellas formas de expresión que pueden ser vistas desde la perspectiva de la alternancia del signo.

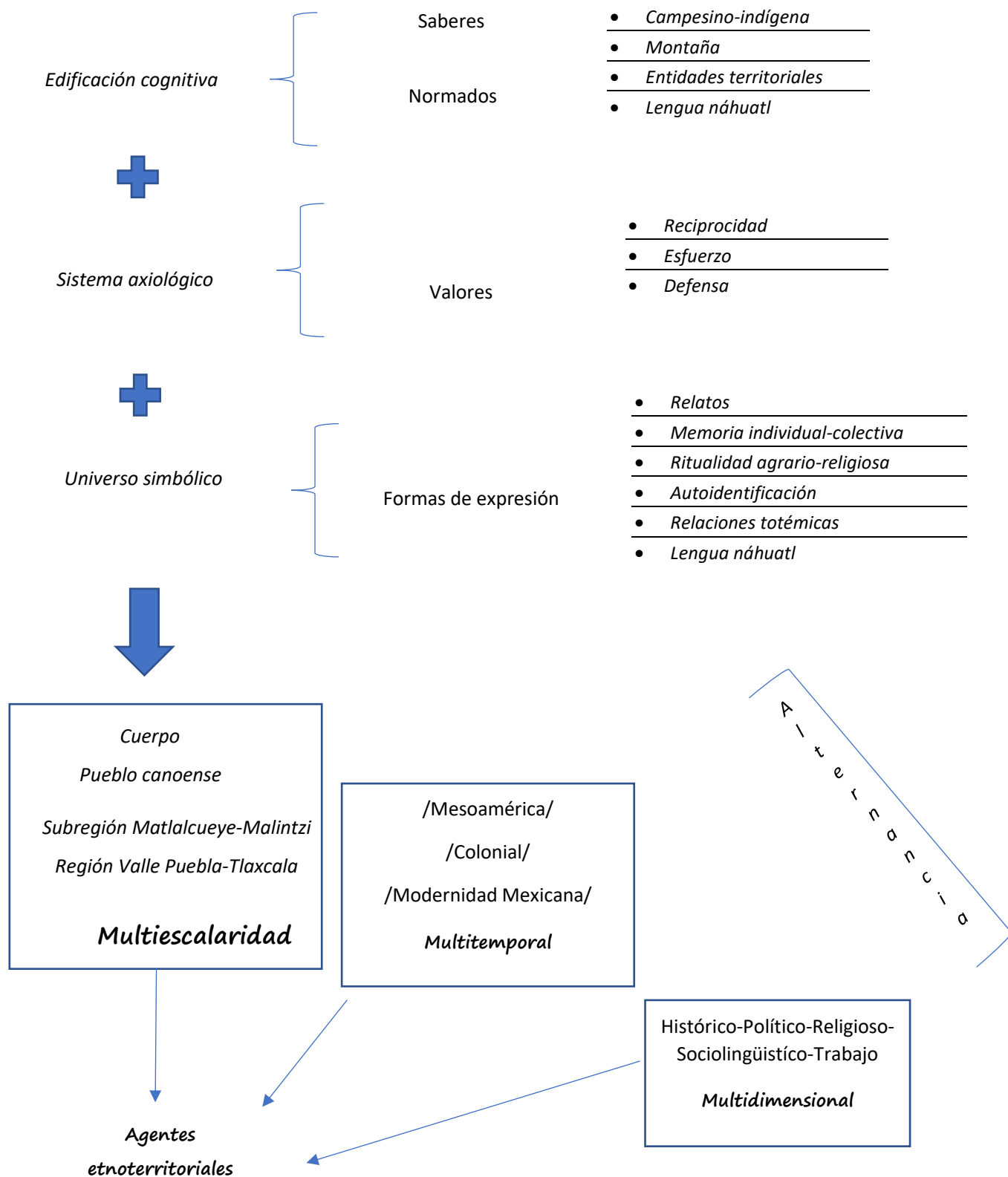
También, por la naturaleza simbólica del etnoterritorio, valores como la reciprocidad, el esfuerzo y la defensa muestran una extensión mensurable e inmotivada a lo largo del tiempo, los cuales pueden ser identificados en la memoria expresada a través de sus relatos, sus rituales agrarios, su lengua náhuatl, entre otros.

⁵ Se trata Carlos, joven universitario que cursa su licenciatura en Ciencias Políticas, bailarín de danza folclórica y simultáneamente participa en el sistema de cargos de la Parroquia como sacristán. Ha sido participe en distintas iniciativas de índole educativo, político, cultural y actualmente, religiosa.

En complementariedad a lo anteriormente expuesto y para una mayor operatividad analítica, considero añadir tres categorías temporo espaciales como:

- 1) Multiescalaridad, entendida como la simultaneidad de escalas que influyen en el etnoterritorio, y por lo tanto me resultan fundamentales para el análisis complejo de las relaciones que le anteceden o bien que devienen de estas, tanto en un nivel macro o micro como ocurre desde la noción cuerpo hasta la región Puebla-Tlaxcala. De modo que me abocaré a los prescriptos normativos etnoterritoriales que ordenan las dimensiones del trabajo y la lengua.
- 2) Multitemporalidad, con ello me refiero a las temporalidades diversas que enmarcan al fenómeno, y que para fines de este estudio distinguiré las concernientes a la época (mesoamericana, colonial y modernidad mexicana), al ciclo agrario (lluvia-sequía), trabajo comunitario (semana-fin de semana).
- 3) Multidimensional, la cual entiendo como la convergencia de aspectos y propiedades que posibilitan el dinamismo etnoterritorial desde ámbitos como el histórico, político, religioso, sociolingüístico y laboral, entre otros.

Esquema 1. Enoterritorio canoense a manera de paradigma



Fuente: Elaboración propia a partir de las aportaciones de la lingüística de Saussure (1945)

El trabajo: una alteración combinada en el etnoterritorio

El trabajo para *los canoas*⁶ es una acción social amplia que modifican su medio natural a partir de múltiples dinámicas de índole política, cultural y económica, que les posibilita satisfacer su subsistencia o bien, intercambiar su fuerza productiva por la acumulación de otros capitales.

Ese mismo razonamiento conlleva que, a lo largo de esta ruta analítica el trabajo sea considerado como una acción maleable entre los agentes etnoterritoriales, dado que se compone por símbolos de referencia y de condensación, así como de otros no convencionales los cuales no podrían ser asimilados sin una alteración hilvanada en el tiempo tal como ocurre en el campo lingüístico.

Es decir, toda alteración lleva consigo un desplazamiento entre la idea y el signo, que en ocasiones no configura su fondo estructural sino la forma en la que se expresa, tal como ocurre con los agentes etnoterritoriales y las transformaciones que enmarcan sus prácticas de trabajo. Para ejemplificar dicho presupuesto, pensemos en las temporalidades que delinean al trabajo del campo en la actualidad. Por un lado, suele acotarse a los fines de semana mientras que de lunes a viernes atienden sus actividades académicas en calidad de estudiantes, o de empleados de algún negocio local o metropolitano.

Permitiendo ver que para que se efectúe la continuidad de una práctica se precisa fundamentalmente de dos tipos de signos, los inmutables que por su arraigo o condensación (saturado de cualidades emocionales) permanecen de forma arbitraria y los mutables, que

⁶ Es un apelativo que los pobladores nativos de SMC emplean para autoidentificarse, esencialmente en la cancha de lo político, es decir cuando se interrelacionan con agentes externos al pueblo e incluso, cuando sus demandas o interpelaciones se hacen fuera de esta unidad socio-territorial. En ese sentido, considero conveniente que desde el ámbito antropológico se pueda continuar profundizando acerca de los usos y matices que conciernen a dicha categoría *emic*.

ajenos a la estructura convencional adquieren un uso en la cotidianidad, aunque en apariencia para muchos esto parezca contradictorio.

A diferencia de lo que experimentaron los abuelos de estos sujetos en su etapa de juventud, los agentes etnoterritoriales optan por estrategias compuestas en atención a los mecanismos internos organizativos y a la demanda de la política económica estatal y/o nacional. Razón por la cual propongo denominar a este tipo de configuración social como alteración combinada.

En ese tenor, los signos de persistencia pueden ser objetivados en lugares e instrumentos que por su funcionalidad continúan reproduciéndose en distintas intensidades, de tal manera que pueden ser entendidos como una convención cultural compuesta por una diversidad de símbolos referenciales. Mientras que, por otra parte, los signos ajenos a dicha estructura convencional traen consigo una suerte de rechazo, pero al transcurrir el tiempo, tienden a adquirir un carácter complementario o bien, se mantiene en tensión en ciertas temporalidades; tal como ocurre con la movilidad metropolitana y la comunicación por redes socio digitales que experimentan los agentes etnoterritoriales.

Lo refiero así ya que se trata de una dialéctica cotidiana y local; por un lado, el pueblo le ha asignado una valoración positiva a la que denotan progreso y por otro, le atañen ser una de las causas primordiales de sus problemas sociales (delincuencia, desintegración del núcleo familiar tradicional y drogadicción).

En consecuencia, es preciso señalar que los rasgos de mutabilidad fundamentalmente pueden ser identificados en el ámbito espacial, por ejemplo, en lugares de enseñanza, ya que antiguamente por la dinámica comunitaria, la familia, como institución de socialización primaria centraba su arbitrariedad en la casa.

Empero, en la actualidad la intensidad con la que se reproducen la socialización de

esta presenta amplias diferencias y acceso a otros lugares que hoy son definitorios en las experiencias de los jóvenes, tal como ocurre con la escuela, las canchas, la iglesia e incluso las redes socio digitales.

Sin embargo, la alteración combinada en el trabajo no sería posible sin la materialidad que posibilita un cuerpo, que no sólo es contenedor, sino que es materia viva, sensible y portador de complejas formas simbólicas a partir del cual los agentes etnoterritoriales establecen formas específicas de operar en la vida cotidiana.

No obstante, las propias transformaciones del trabajo humano y de sus resultados materiales hicieron del cuerpo una potencia práctica sin precedentes, como ocurrió con la rapidez y extensión con la se producen artefactos, se configuran mercados y circulan distintos productos escala nacional e internacional en esta época (Rieznik, 2001).

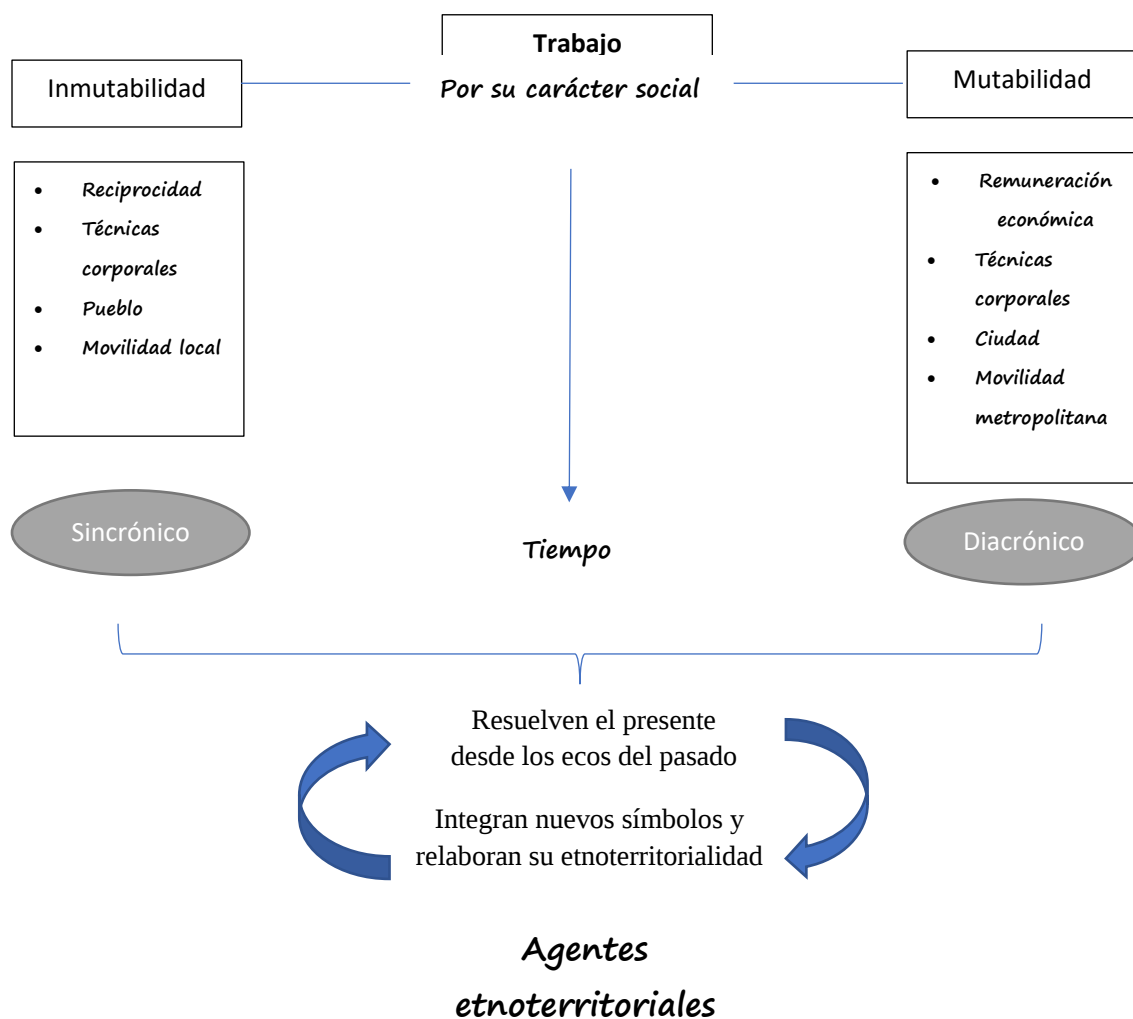
Tras lo anterior, podemos dilucidar que el trabajo canoense en términos sincrónicos se caracteriza por una mixtura producida por la transmisión de técnicas corporales convencionales, en complementariedad con otras que por influencia del mundo moderno demanda mayor rapidez y cantidad de producción.

Por consiguiente, me resulta preciso destacar que por técnicas corporales entiendo a la capacidad corpórea para hacer una cosa con facilidad en el marco de su tradición histórica, identitaria y etnolingüística.

En concordancia con Mauss (1971), “No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición” (p.342). De modo que identificar las valoraciones puestas en las técnicas corporales empleadas en el trabajo resulta una tarea prioritaria para conocer cómo se construye la *etnoterritorialidad* nahua en cuestión.

Así que, con la finalidad de ilustrar el planteamiento de la alteración que se presenta en la dimensión del trabajo de los agentes etnoterritoriales planteo el siguiente esquema:

Esquema 2. El trabajo una alteración combinada



Elaboración propia a partir de la lingüística de Saussure.

Lengua como semántica de un pensamiento territorializado

Uno de los principales instrumentos socioculturales utilizados para desarrollar y transmitir el conocimiento de la praxis cotidiana es la lengua, la cual se vale de una procesual formulación conceptual y semántica de su pensamiento. En el caso de una lengua indígena como el náhuatl, conviene destacar que cuenta con una semántica que deviene de una histórica experiencia social que dio cabida a una serie de signos recíprocamente articulados en torno a las montañas, astros, animales, plantas, entre otros, de los cuales se constituyen referentes espaciales de alta y baja densidad, tal como ocurre con los valores socioculturales, lugares, topónimos y otros rituales religiosos que mantienen relacionalidad con el trabajo.

Por tal motivo, me resulta sugerente entender a la lengua como significante de una contigüidad territorial que posibilita la acuñación de su valor social para comunicar y la organización de su respectiva territorialización, producto de su uso. Y con ello, indagar la relación entre idea y signo que constituyen la *etnoterritorialidad* en cuestión aun cuando el contexto sociocultural actual presente una serie de desplazamientos en dicha relación.

Como señala Fernando Lara “Es el uso, en su tradicionalidad y, en el fondo, en su aleatoriedad, el que fija las palabras, pero nunca restringe ni sus significados” (2016, p.7). De modo que según sea la experiencia del mundo en que los agentes etnoterritoriales viven, las emociones, recuerdos e integración de nuevos elementos establecerán una relación diferenciada o bien, localmente consolidada.

En el caso del pueblo de San Miguel Canoa, la vitalidad del náhuatl funciona como medio nodal entre la comunicación de la población adulta, no es el caso de lo que ocurre en la generación de los jóvenes, en la cual se muestra una sustancial reducción de los dominios

de la comunicación derivada de la castellanización dominante que ha promovido el sistema educativo estatal hasta el día de hoy.

Situación que ha colocado a los jóvenes en un estado de bilingüismo o bien, de diglosia pero que, a pesar de ello, el náhuatl como lengua étnica resulta familiar y ordenadora en sus experiencias cotidianas.

Tal como ocurre con la mayoría de los jóvenes quienes anteponen la lengua nacional del español del náhuatl. Por tanto, en sus hogares es común que padres de familia y abuelos se comuniquen en náhuatl, pero a los niños y jóvenes se dirigen en español bajo el argumento que hacer lo contrario les complicará hablar español cuando tengan que ir a la escuela o trabajar en la ciudad. De ahí que emerja una construcción lingüística como el *espanáhuatl* que registra Licona (2013), ya que se trata de la combinación de palabras en español y náhuatl, por lo que los propios hablantes la definen como tal.

Así que de acuerdo con el tipo de prácticas y movilidad de los jóvenes habrá una correlación con los usos que le asignen a la lengua náhuatl, sin embargo, la territorialidad étnica se mantiene anclada a ella. Un ejemplo de esto ocurre cuando los agentes etnoterritoriales enferman y se activa de primer momento el conocimiento étnico nahua mediante la preparación de infusiones a base de hierbas, raíces y frutos, en complementariedad con el uso de artefactos como el *temazcal*.

En virtud de ello, la lengua funge como recurso estratégico para la salud, que no sólo se trata del cuerpo físico sino del mundo axiológico que incluye valores y comportamientos en torno a las energías y seres mitológicos que rondan en el etnoterritorio, como el mal aire, el *mikistli*⁷ o los nahuales.

⁷ Se trata del alma de la muerte, a quien comúnmente los jóvenes le dicen Miki. Esta tiene la capacidad de producir desequilibrios físicos en alguien vivo. Regularmente se manifiesta en las barrancas o en espacios al

Es decir, la lengua náhuatl es transmisora de conocimiento, afectos y de éticas fronterizas, por lo que según sea el ámbito de su uso, llevará consigo diversas expresiones de apego territorial⁸ y de intencionalidad por influir tanto en las relaciones sociales como en lugares y prácticas que conforman al territorio nahua. En complementariedad, Sosa (2012), señala que la relación de una población con su espacio se concreta en dinámicas territoriales dadas por el poblamiento, los patrones de asentamiento y la escala al territorio.

Pue si bien, el uso de la lengua se emplea en todos los ámbitos de la vida social como expresa Licona y Pérez (2020), resulta operativo aproximarse a aquellas escalas en las que se condensa el mayor cuadro de referencia según los usos y mecanismos de transmisión.

Centro mi atención en las toponimias y en el ámbito de lo público-privado, ya que sirven como estrategia para explorar aquellos elementos que pese a la alternancia que se expresa en su contexto, la reproducción de la estructura nahua sigue vigente a través de sus rituales, fiestas y prácticas las cuales permiten que los sujetos delinee su etnoterritorialidad.

En palabras de Saussure, diríamos que la lengua empleada por los sujetos sufre de manera recuente “una alternancia de palabras simples y de locuciones compuestas en el seno de una misma lengua”.

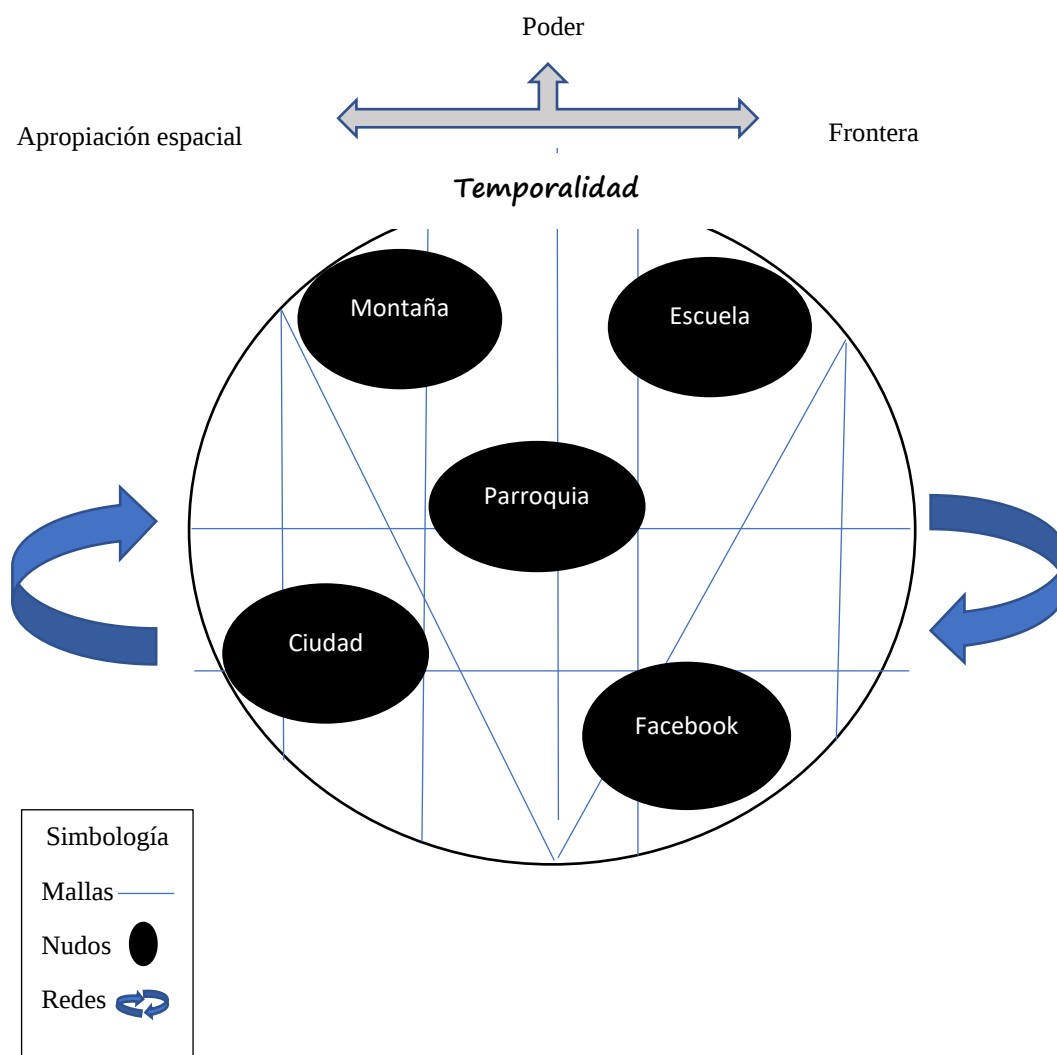
Con base en lo anterior y a manera de complementariedad retomo las aportaciones de Giménez sobre el sistema territorial, ya que desde mi perspectiva posee los rasgos necesarios para que la lengua sea considerada como un territorio mismo. Por tal motivo, planteo la

aire libre, cabe señalar que en la actualidad también la refieren como “el muerto”. En lengua náhuatl, miki-alma/ stli-

⁸ Consiste en los valores que los actores sociales conceden a un determinado territorio como afirma Monnet (2013). En el caso de San Miguel Canoa podríamos ejemplificar los valores positivos que suelen ponderar: lealtad, esfuerzo, honestidad, reciprocidad que enmarcan al ámbito agrícola y religioso. No obstante, también confluyen valores propios de la vida urbana industrializada: calidad, competencia y justicia. De modo que se reconoce una compaginación de ambos valores los cuales están sujetos a la biografía de los sujetos.

posibilidad de entender a las toponimias como mallas; a las instituciones sociales como nudos y a las temporalidades (calendario religioso-agrario y escolar) como redes.

Esquema 3. La lengua como sistema territorial



Elaboración propia a partir de las aportaciones de Gilberto Giménez (1999)

Para explicitar dicho planteamiento, las mallas, implican la noción de límite por las cuales se divide el espacio en diferentes escalas, aunque para fines de la presente propuesta

me aboco a las escalas que delinear el trabajo entre *los canoas*. Las cuales pueden transformarse por subdivisiones o reagrupamientos, siendo que su influencia descansa en los sintagmas del paradigma neoliberal como la “acumulación del capital flexible⁹”, de la que devienen pautas de exclusividad o arraigo territorial que posibilitan el tránsito hacia circuitos más amplios que confluyen de manera transversal con los nudos del territorio.

Con esta categoría hago referencia “(...) a los centros de poder o de poblamiento jerárquicamente relacionados entre sí, tales como aldeas o pueblos, ciudades, capitales, metrópolis...) mediante los cuales los actores sociales simbolizan su posición relativa dentro de un territorio”.

Para el caso de la unidad de estudio, podemos considerar como *nudos* a instancias locales como la Parroquia, Escuela y Presidencia Auxiliar, que convergen con otros nudos esenciales en la dinámica social del pueblo, es el caso de la Ciudad y actualmente las redes socio digitales, particularmente *Facebook*, que someramente parecieran ser más favorables para la condición del ser joven, no obstante, existe una dialéctica consustancial en ello.

Por otra parte, las *redes* pueden ser entendidas como un entramado de líneas que se ligan entre sí y simultáneamente dan cabida a tres nudos por mínimo; de las que se valen los actores sociales para relacionarse entre sí, controlarse, aproximarse o alejarse el uno con respecto al otro.

⁹ Estrategia del mercado en búsqueda de oportunidades más lucrativas a menor costo de inversión, por ejemplo, las empresas transnacionales que tienen manufacturas por todo el mundo en búsqueda de mano de obra barata y de recursos naturales. Esto se cumple con los amplios corredores industriales que circundan a la Montaña Malintzi y donde gran parte de la población canoense se emplea en calidad de obreros.

Tal como ocurre en la movilidad cotidiana laboral de un agente etnoterritorial cuyos recorridos están marcados por una serie de escalas entre las que destacan sus toponimias, ya que estas activan múltiples sentidos de territorialización.

Por último y no por ello menos importante, conviene no perder de vista la temporalidad en la que se llevan a cabo dichos procesos ya que sirven de marcadores rítmicos de la vida social canoense como ocurre con el calendario agrícola-religioso y el calendario escolar, por mencionar algunos.

CAPÍTULO II. ETNOTERRITORIO CANOENSE UNA PRODUCCIÓN PARADIGMÁTICA

El presente capítulo tiene por objetivo generar un acercamiento etnográfico que posibilite la indagación al etnoterritorio que a lo largo del tiempo ha delineado una particular *etnoterritorialidad* que fungen como emblema de los jóvenes. Para ello, es preciso tomar en consideración que el etnoterritorio nahua de *los canoas* es un complejo integrado por atributos simbólicos que se objetivan en distintas expresiones a lo largo del tiempo.

Así que, a la luz de la convención arbitraria e inmotivada de tales símbolos, propongo que el acercamiento permita hacer emerger las expresiones de alternancia que simultáneamente se presentan. Tal como ocurre con las coyunturas históricas y la asimilación paulatina de sus distintos elementos ya sean de índole material o inmaterial. Por tanto, infiero que un abordaje analítico al etnoterritorio a manera de paradigma resulta operativo para dicho cometido.

Para favorecer una mayor comprensión del texto, en un primer momento presento al territorio Maltlacueye-Malintzi partiendo de sus vínculos históricos que permean en la significación y filiación territorial de los jóvenes. En el segundo momento, muestro un recorrido acerca de las configuraciones territoriales y cognitivas que en términos diacrónicos dieron lugar al pueblo actual como marco referencial.

Finalmente, en un tercer momento expongo la organización espacial y sus respectivas valoraciones que fraguan la memoria como recurso primario del etnoterritorio, permitiendo a los agentes etnoterritoriales condensar el recuerdo de la experiencia ancestral al mismo tiempo que se relabora en distintas formas de expresión.

2.1 Territorio Matlalcueye

En la zona central oriente de México conocida como el altiplano a 4430 msnm se encuentra el volcán Matlalcueye, la quinta elevación más alta del país. La forma de este volcán¹⁰ es cónica con extensas laderas en las que se levantan algunas cumbres menores, como los cerros *Xaltonalli*, *Tlachichihuatzi* (La Tetilla) o el mismo *Cuatlapanga*, entre otros; dicho de otra manera, se trata de un mismo cuerpo que por su origen fue fragmentado a lo largo de millones de años, como lo expresa Arturo Montero (2012).

Matlalcueye, *Matlacuéyatl*, *Matlacuéyetl*, *Matlalcuéitl*, *Malintzi*, *Malinche*¹¹, entre otros, son algunos de los nombres asignados a esta imponente elevación, sobre la cual se condensó un rico sistema de producción política, sagrada y espacial que orientó de manera tenaz la dinámica comercial de una parte del altiplano central (caracterizada por la hegemonía mexicana), tal como se muestra en el Lienzo de Tlaxcala, Códice de Huamantla, *Cuauhtinchan*, entre otros. Cabe señalar que a lo largo de sus estribaciones convergieron tres centros teocráticos nahuas como Cholula, Tlaxcala y Tepeaca, que con base a su jerarquía ocupaban el territorio de manera diferenciada.

Es el caso de los ancestros canoas, de origen chichimeca que tributaba al señorío de Cholula en calidad de guerreros, así que desde *Acallantepetl* mantenían una vigía constante entre los límites territoriales de los centros de poder tlaxcatelca y cholulteca en las faldas de la Matlalcueye-Malintzi, donde hasta la actualidad continúan poblando y reproduciendo un sistema axiológico propio.

¹⁰ De acuerdo con diversos estudios vulcanológicos, la Matlalcueye se encuentra en estado de reposo.

¹¹ Nominación asignada desde el poder colonial y promovida por el estado mexicano.

Y es que este territorio mayoritariamente de filiación nahua destaca por un profundo arraigo de sus pobladores hacia la montaña, ya que reconocen un vínculo histórico, parental y de subsistencia. Por lo tanto, “La gente establece una relación filial con el cerro emblemático” (Barabas, 2003, p.25).

En ese tenor, Malintzi es concebida como una mujer fértil que dota de sustento y cuidados a través de los vastos bienes naturales que le caracterizan (bosques, agua, animales, plantas y otros). Asimismo, los estados anímicos de ella guardan relación con los acontecimientos en la vida de los pueblos, sus hijos; fundamentalmente en el ciclo agrario a través del cual se alimentan.

Cabe señalar que este tipo de valoraciones devienen de tiempos mesoamericanos, y resultan variadas según la época, por ejemplo, en el caso de los tlaxcatelcas del posclásico, la energía que moraba la montaña era considerada una advocación de la diosa del agua *Chalchitlicue* (pareja de Tláloc, Dios del agua entre los nahuas).

Al respecto de su nominación, me resulta importante referir que Matlalcuéyatl de acuerdo con la interpretación que hacen *los canoas*, no sólo se trata de “de las faldas azules cual agua” sino a “la de las diez faldas”. Situación que la asocio metafóricamente a las diez cumbres que sobresalen de las laderas del volcán, y a las cuales, de manera literaria Poniatoska (2007) refirió:

A la Malinche la cuidan diez cerros. El mismo Carlos V, cuando le dio la Cédula Real a Huamantla, dijo que el pueblo de San Luis Huamantla debería asentarse bajo las diez cabezas de la cadena montañosa [...] (p.180).

De acuerdo con unos campesinos, al subir a la cima de la montaña se pueden ver “diez montículos” alrededor. Los cerros a los que hacemos referencia son el Oclayo, *Xaltonalli*, La

Cima, La Tetilla (*Tlachichihuatzi*), Ayotepec o cerro de la Tortuga, Xoltepec¹², Cuatlapanga y otros.

Lo dicho hasta aquí, me conduce a destacar que la historiografía nacional tendió a desdibujar las particularidades de las naciones que comprendían a Mesoamérica, trayendo consigo una generalización simplista que las englobó como mexicas. Esto debido a que se trató del grupo hegemónico al que el proyecto colonial dirigió su atención para derrocarlo. Cometido que no hubiese sido posible sin la alianza establecida con el señorío tlaxcalteca, del cual se construye el arquetipo de la traición o antimexicanidad “la Malinche¹³” (Hernández, 2002, p.90). Nombre que de acuerdo con diversos autores fue atribuido a Marina (esposa de Cortés), mientras que otros señalan que fue dado a Cortés, quienes consumado el proyecto de colonización habitaron tierras tlaxcaltecas.

De ahí que, ante algunas noblezas mexicas o cholultecas, atribuyeran a la montaña con el nombre de Malinche, ya que evocaba la presencia de aquel personaje que dio cabida a la traición haciendo posible una intervención no sólo de carácter militar sino de índole paradigmático. Cabe señalar que tal expresión hasta el día de hoy sigue vigente y posee una connotación peyorativa.

Décadas más tarde la política pública mexicana sería la encargada de imponer usos ajenos a los conocidos por los pueblos originarios o coloniales que habitan la montaña, razón por la cual el paisaje, las prácticas y las concepciones hacia la montaña inician a ser modificadas. En ese marco referencial, el estado en aras de consolidar la nación mexicana dio lugar a la creación del Área Natural Protegida bajo el nombre de “Parque Nacional La Montaña Malinche” en 1938 (DOF, 1938).

¹² Aparece en el código de Huamantla.

¹³ Noción en sentido peyorativo con el que refiere la historia moderna a Marina, intérprete de Cortés.

Este hecho marcaría el inicio de cambios sin menester en el territorio, fundamentalmente en términos del paisaje, ya que es cuando con el respaldo del Estado, empresas extranjeras inician a desmontar los bosques con nuevas tecnologías, se consuman los ejidos e inicia un maridaje entre los pueblos y el estado, que continúa hasta el día de hoy con sus respectivos matices.

Tras lo anterior, es preciso señalar que, si bien aspectos como la nominación a la montaña se encuentran internalizado en un grueso poblacional circunvecino a Canoa, no es el caso de este pueblo que se destaca por nominarla como Malintzi, tal como ocurre entre los agentes etnoterritoriales. Es decir, la edificación cognitiva que tienen hacia este geo símbolo guarda relación con la experiencia espacial y la memoria que lo jóvenes tengan en torno a ella.

En el caso de la primera, se trata de una mujer, una abuela, una madre que ante algún peligro que corran sus hijos se hace presente e intercede por ellos, a diferencia de quienes la refieren como Malinche.

Una de las agentes etnoterritoriales¹⁴ dice:

Veo a Malintzi cuando abro mi ventana en las mañanas.

Cuando voy a la ciudad también la veo, cuando acompaño a mis padres al campo o a comprar mercancía a Tepeaca también. Se que no puedo perderme porque siempre está conmigo. Dice mi abuela que cuando era niña se le cuidaba y respetaba más, por ser la madrecita y porque por ancestría nos ha cuidado, vaya, desde que los cerros caminaban. A cada amanecer, cada anochecer, Malintzi está ahí. Aunque muchos lo olviden o no lo quieran creer.

¹⁴ En este caso haré uso de un nombre ficticio, pues a petición de la interlocutora solicitó no poner su nombre para no contravenir su seguridad. Se trata de una joven destacada académicamente. Ha sido parte de distintas iniciativas juveniles al interior del pueblo, pero también en la ciudad de Puebla desde su unidad académica.

Dice que ahora el respeto se ha perdido, pero Malintzi como buena madre aún nos cuida.

Este testimonio da cuenta que hablar de la montaña, es apelar a un arquetipo de protección y cuidado que funge como núcleo de percepción y de acción frente al universo, que dan cuenta de la concordancia a los principios lógicos fundamentales de la unidad mesoamericana que señala López Austin (1993).

Sin embargo, en caso de que el ciclo de vida, trabajo y fiesta se deje de cumplir conforme orienta las estipulaciones que regulan la reciprocidad entre las personas y la montaña, se pierde la protección de Malintzi, entidad territorial que mora en la montaña.

Por lo tanto, la arbitrariedad de este símbolo descansa en la cualidad sagrada que la montaña les ofrece. Así que aun cuando los rituales y ofrendas integren elementos modernos se obtendrá bienestar y equilibrio en la vida de la comunidad, lo cual en términos categóricos podemos entender como ética del don. Tal como ocurre en el ramo de la construcción, donde los agentes entrevistados señalan que en el marco del ciclo agrario religioso precisa de misas rogativas para pedir lluvia, incluso, el día tres de mayo algunos agentes acompañan a los abuelos a colocar una cruz bendita en lugares donde haya agua. Mientras que los jóvenes integrados al ramo de la construcción colocan una cruz en las obras que estén llevando a cabo para su protección.

En ambas manifestaciones se ilustran una resistencia formidable de los símbolos que soportan la relación con la naturaleza y los entes sagrados, a pesar de la incorporación de nuevos elementos como ocurre con el espacio donde se lleva a cabo. Pues, inicialmente esta ofrenda se llevaba a cabo a una escala local, sin embargo, tras la expansión urbana y las presiones del constructo ciudad, condujo a que un gran número considerable de campesinos

saliera del campo para integrarse al trabajo en la construcción, de modo que ocurrió un desplazamiento ritual. Pues este ya no solo se remitía al campo sino también a la ciudad.

2.2 De Acallantepetl a San Miguel Canoa

Iniciada la colonización en el valle de *Cuetlaxcoapan*¹⁵, los señoríos de Tlaxcala, Cholula y Tepeaca dotaron de bienes naturales y fuerza de trabajo para el levantamiento de la ciudad española (1531), que de manera simultánea trajera consigo la consumación del cristianismo entre la población originaria, sin embargo, no fue un cometido tan simple de cumplir puesto que en términos ontológicos se continuaban creando territorios mentales que hilvanaban a ese nuevo mundo pese a la inminente configuración en la materialidad del valle.

Por ello la imperativa apuesta por evangelizar a los asentamientos de origen mesoamericano de dicha escala geográfica, tales como *Tepetitla* actualmente conocido como La Resurrección, *Xonacatepec*, *Xochimehuacan*, *Hueyotlipan*, entre otros, los cuales quedaron bajo la coordinación de la orden franciscana y en la actualidad son administrativamente parte del municipio poblano.

Más adelante, como resultado de la implantación colonial *Acallantepetl* (monte de las Canoas) adquiere el nombre de San Miguel *Canautli*. Término compuesto por la articulación de la tradición católica que hace referencia a San Miguel Arcángel¹⁶ “príncipe de la milicia

¹⁵ Voz náhuatl que traducido al español significa "lugar donde cambian de piel las víboras"; Asentamiento de comunidades aldeanas que servía como campo neutral de batalla en las guerras floridas, de mexicas frente a los *huexotzincas*, *tlaxcaltecas* y/o cholultecas. El valle constaba de una densa cobertura forestal y múltiples vertientes.

¹⁶ Llama mi atención como a lo largo de la montaña, existen distintos poblados con este apelativo. El más presente que tengo es el de San Miguel del Milagro, en Nativitas, Tlaxcala, localizado a un costado de la zona arqueológica de Cacaxtla. Sitio en el que se encontraba una fortaleza tlaxcalteca para defenderse de los adversarios cholultecas y huejotzingas; frente a este se encuentra una barranca en la que levantaron un *teocali* al que se les rendía culto a los dioses de guerra. Por su geografía y antecedentes socioculturales me conducen a pensar en las similitudes que guardan ambos templos y en las posibilidades que esos sitios

celestial”, acompañado del topónimo nahuatlato *canautli* que traducido al español es “camino de agua” o “por donde pasa el camino de agua”¹⁷.

Sin embargo, para los encomenderos hispanos y la comitiva eclesiástica representó una considerable dificultad fonológica o producción inapropiada del sonido en conjunto debido a que esta palabra nahuatlizada como muchas otras, no formaban parte de su vocabulario; por lo tanto, con el transcurrir del tiempo el topónimo se castellanizaría en “Canoa”.

Algunos indicios arquitectónicos que respaldan la memoria canoense y su participación en las obras hidráulicas son las cuevas de agua que hay en la montaña, las cuales alimentaban al acueducto que abastecía a la ciudad de Puebla (fundamentalmente al convento de San Francisco) y años más tarde, al conglomerado de haciendas aledañas que tuvieron acaudillados a los pueblos originarios de esta región.

Si bien, en el caso de los jóvenes este tipo de información no forma parte de sus relatos, ocurre lo contrario entre el sector de los adultos y ancianos. Pues a causa de que sus relaciones y desplazamientos, estuvieron mayoritariamente acotados en la escala local bajo un sistema lingüístico mayoritariamente nahua, razón por la cual el conocimiento en torno a estas alteraciones de la lengua lo tienen muy ubicado.

tuvieron antes de la implantación colonial, 1) Localizados frente a una quebrada; pozo de agua delante de la iglesia (el cual sigue activo). 2) Lugares sagrados a cargo de grupos considerados como guerreros.

¹⁷ en referencia a las canaletas de barro que construyeron los nativos bajo las órdenes de San Sebastián de Aparicio

Imagen 1. Xaxalpan: el ameyal

Nota: Se trata de cuatro cuevas donde emana el agua, enmarcadas con una estructura Arquitectónica constituida por arcos y una cavidad superior empleada como altar donde se encuentra la imagen de San Sebastián de Aparicio. A este lugar los antiguos pobladores canoenses asistían a ofrendarle flores, oraciones y faenas ya que estos flujos de agua eran aprovechados por el pueblo. Foto: María Esther Soni Peña.

Derivado de lo anterior, podemos entender que el territorio de *Acallantepetl* fungió como nodo del sistema hidráulico virreinal; manantiales como San Juan *Huetziatl*, la Trinidad y *Xaxalpan*¹⁸, son algunos de los que la memoria canoense refiere, aunque quizás hubo otros más.

La arquitectura de tierra (Véase imagen 4) destaca de estos lugares, incluso de acuerdo con un recorrido arqueológico que solicitó el propietario del predio donde se encuentra el manantial *Xaxalpan*, se dictamina que la obra está sellada a base de piedra volcánica, tezontle, mucilago de nopal y otros. Aunado a ello, es posible observar la avanzada tecnología que los antiguos tenían, así como su vasto conocimiento por la geografía que habitaban.

¹⁸ Palabra conformada por dos vocablos “xaxal” indica arenilla fina y “pan” de la palabra “pantli” (formado de arenilla).

Uno de los agentes¹⁹ entrevistados y pariente de los actuales propietarios de *Xaxalpan* expresa:

Mi abuelo decía que nuestro terreno está conectado a la Trinidad que es la cueva con más agua. Él y sus amigos entraban a limpiarlas y explorarlas, nos decía que, entrando a una de las cuevas, a más de 3kilomentros no había más camino, y el oxígeno inicia a fallar. ¿De dónde viene esa cueva?, esa es la pregunta.

También nos decía que sospechaba que Xalxalpan sea la misma vena de agua que llega a la Trinidad y al *huetiziatl*; además, tiene la misma arquitectura que el beato San Sebastián hizo en 1532. A estos lugares desde tiempos antiguos les hacemos misa, somos muy devotos.

Tras lo anterior podemos inferir que la geografía de la montaña ha sido de suma relevancia para la producción espacial y significativa del pueblo canoense y aledaños. Sin embargo, ante el reparto de tierras para Nueva España (S. XVI) y el respectivo florecimiento hacendatario, el despojo de *Acallantepetl* fue amplio, dejando al poblado nativo “casi ahogado territorialmente” como dice un anciano campesino²⁰. Quien además expresa que en el caso de Canoa:

Las haciendas que existían eran dos, San Diego y San Cristóbal, creo así era. Cada hacienda tenía sus rancherías. La hacienda era la casa grande y las rancherías a un lado, pero todo era de los ricos. El dueño era el cacique.

Aquí lado sur de San Isidro estaba rancho María y al norte, rancho Jesús. Eran dos rancherías.

Pero los trabajadores eran de Canoa, mi papá me platicaba que sus mamás trabajan en esta

¹⁹ Se trata de Miguel, joven pasante de la Lic. en Ingeniería Forestal. Desde muy pequeño integrado a las labores de reproducción de semilla y reforestación por tradición familiar.

²⁰ Elías, nombre ficticio que empleo para evitar controversias entre sus paisanos “contemporáneos” como les denominan a las personas de su edad. Debido a que se trata de una figura reconocida al interior del pueblo.

ranchería, en San Diego y en otras. Se iba la familia todos los días para juntar su maíz para subsistencia, en esos tiempos no les pagaban con dinero porque no había suficiente en moneda, entonces le pagaban con mazorca.

Era muy pesado ir a trabajar y como no tenían burritos. Tenían que venir cargando su carga de mazorca al día como pago. Por esa razón, la comunidad se queja de que los estaban ahogando porque ya no permitían los dueños que pasaran, más que por el lado norte, pero era muy estrecho.

Ello nos permite inferir la abismal presión que trajo consigo la consolidación del orden hacendatario, el cual se objetivó como una intrusión territorial que incidió en la configuración no sólo de los usos espaciales y la dinámica funcional entre sus pobladores, sino que dio cabida a un utópico sistema de castas como promesa de reconocimiento que “anunciaba que los indígenas, en el transcurso de tres generaciones, podrían tener descendientes perfectamente blancos” (Portocarrero, 2013, p.168).

Debido a la influencia española hacendataria que convergían en el antiguo *Acallantépetl*, una de las características fenotípicas entre la población de nativos frente a otros asentamientos aledaños fue la blancura de la piel.

Situación que condujo a *los canoas* a ser identificados por fuereños aledaños como “canagüeros”²¹, produciendo así una serie de valoraciones aspiracionales (belleza, pureza, superioridad) que encubran una continuidad colonial. “Porque el mestizaje se impuso entre nosotros como etnocidio, como encarcelamiento de la memoria de lo no-blanco por vías de la fuerza” (Segato, 2015, p.224).

En relación con ello, un abuelo²² de un joven activista comenta en una charla:

²¹ Expresión dada por pobladores de San Pablo del Monte, La Resurrección y otros.

²² Sr. Elías referido con anterioridad.

Y fíjese, desde niño yo tenía curiosidad porque en la escuela nos decía indios o indígena; mi madre ojos grises, su piel revuelta, mi papá no tenía los ojos tan grises, ¿de dónde venimos nosotros? si nos decían indígena y eso no corresponde.

Me voy a permitir narrar de acuerdo a lo que recuerdo, mi abuelo tenía los ojos azules y su abuelo igual, toda la generación de mis abuelos eran músicos. Pero su música no venía de los indígenas, por lo tanto, me supongo que eran los músicos de las ciudades.

Entonces de algún modo he tratado de entender por la tez, nuestras madres indígenas venían de ese género y fueron abusivos con ellas. Otro detalle me contó mi abuelito, los engañaban en esa época antes de casarse. No podía pasar el muchacho a ser el primero con su esposa, tenía que otra persona, *tetlacopinqui* (el que saca los dientes).

Cuanta ignorancia teníamos que nos engañaban, si tú te casabas no podías tener relaciones con tu mujer, el primero era un gachupin; yo me supongo los hacendados o sus trabajadores estos.

Décadas más tarde, en el siglo XIX en el marco del desarrollo del capitalismo mundial se construye la instalación de la red ferroviaria en Puebla, la cual dada su proximidad a San Miguel Canoa configuró la dinámica territorial de este poblado volcánico. Aunado a ello, la demanda de diversos bienes naturales de la montaña *Matlalcueye* continuó al alza, debido a que serían utilizados como materias primas (agua, carbón, madera -vigas, polines y otros, tierra, piedra, pulque y otros) durante la etapa primaria del proceso de industrialización.

Un agente etnoterritorial²³ de la sección cuarta, recuerda las palabras de su abuela:

Dice mi mamá que toda Canoa era encinar, encinos grandes, por lo tanto, el territorio era totalmente diferente. No se veía a la montaña por tantos árboles.

²³ Se trata de Gerardo, joven destacado por su compromiso y servicio religioso. Ha sido participe de iniciativas juveniles como la Pastoral juvenil de la Parroquia de San Miguel Arcángel y del colectivo *Xochitelpocame*.

Ella me comentaba que cuando un animal moría en la montaña, los zopilotes se lo comían, no perros²⁴ como ahora.

Por otra parte, hacia 1880 *los canoas* participan en el costeo de uno de los tramos de la catedral metropolitana²⁵ de Puebla. Esto, pese a que las leyes de reforma hacia esos años habían abolido las encomiendas, sin embargo, en el campo ideológico se había instaurado como dispositivo tradicional, por lo que el pueblo continuó aportando bienes y servicios al clero.

Tal acontecimiento en complementariedad de una asimilación de valores cristianos dio cabida a una nueva forma de expresar la religiosidad de este pueblo indígena que, a pesar de sus respectivas alternancias de representación simbólica, mantiene estrechos vínculos con la antigua tradición mesoamericana como ocurre con otros poblados indígenas en la actualidad (López-Austin, 1993).

La reciprocidad dada al clero y la construcción de la catedral metropolitana más tarde motivaría a edificar arquitectónicamente un templo similar en Canoa, pueblo distintivo por su vigorosa tradición católica que abarca procesos seculares del complejo mesoamericano.

En ese tenor, la memoria colectiva pone de manifiesto la fuerza y el trabajo de los ancestros, hombres, mujeres y niños que de manera conjunta participaron en la construcción de su parroquia y que en suma se convirtió en un referente identitario y de los más importantes en la historia del pueblo, al grado que en la actualidad sigue siendo valorado

²⁴ En la actualidad existe una creciente población de perros por todos los confines del pueblo, al grado que se han convertido un problema de sanidad y ecológico. Muchos de estos ejemplares se encuentran en un estado feral, viviendo en jaurías de más de treinta perros en la montaña; subsistiendo de animales silvestres, cultivos y carroña.

²⁵ A petición del entonces obispo Fray Julián Garcés, con el respaldo de Felipe II de España. El tramo costeadado quedó bajo las órdenes de Fray Ventura.

como una expresión de poder y de orgullo ancestral. Porque, “como no habiendo tecnología de la de ahora, grúas, plumas y otras cosas, pudieron subir piedras tan grandes de toneladas”.

En entrevista con uno de los agentes etnoterritoriales de oficio albañil, originario de histórico barrio de barrio de *mehmehtlan* o tercera sección relata:

O sea, la iglesia de Canoa²⁶ fue construida por ora sí, los del pueblo entre hombres y mujeres. Cuenta la historia que anteriormente iban a la iglesia a escuchar misa a las 5am, el sacerdote les decía: ¡las mujeres con su rebozo!, ¡los hombres con su tilma!, sombreros, lo que fuera. Tenían que acarrear arena, hasta el sacerdote metía mano para ir a traer arena de la barranca y llevarla al patio de la iglesia para su construcción.

Incluso, las piedras con las que están hechas la iglesia se trajo de la Malinche, se transportaron.

El ingeniero que dirigió todo esto, dicen que fue el mismo que dirigió el de la catedral, entonces nada más ¡fíjese en la construcción de la iglesia!

Ha aguantado terremotos, rayos, pero una grieta que sea grave o necesite una gran remodelación pues no.

Es una construcción increíble, no se utilizó ni varilla ni nada de eso, pura piedra.

Más tarde, en 1910 con el inicio de la lucha armada algunos pobladores de San Miguel Canoa se integrarían a la batalla en aras de desarticular el modelo hacendatario. Por consiguiente, una vez declarada la revolución mexicana, el territorio canoense sirve como punto estratégico para varios guerrilleros debido a que el circuito de haciendas estaba muy próximo al poblado.

²⁶ De acuerdo con varios interlocutores se trata del segundo templo parroquial más grande en Puebla después de la catedral.

Pese a que la lucha social perseguía el derrocamiento de este sistema feudal, el conflicto trajo consigo hambruna, desplazamientos forzados, sometimientos físicos y sexuales de personas. En varias entrevistas surgen relatos semejantes al siguiente “los abuelitos tenían que esconder a sus hijas, en cuevas y hoyos que ellos mismos cavaban para que los guerrilleros no las encontraran y violaran”, testimonio de una mujer campesina.

Dicho lo anterior, se afirma que históricamente la violencia sexual figura como elemento característico de las geografías del poder que han configurado a San Miguel Canoa (SMC).

En concordancia con Martínez Montoya (2017), afirmo que por el tipo de prácticas que históricamente han marcado al territorio canoense, destaca una posición masculina de dominación, mientras que la posición femenina instaurado el proyecto de colonización ha sido subordinada y subyugada del lado de las víctimas (p.35).

Consumada la revolución mexicana hacia 1916, los hacendados ponen en venta sus tierras de las cuales los principales compradores fueron indígenas y mestizos acaudillados. Por ejemplo, los antiguos de San Miguel Canoa relataron a sus hijos la compra de tierras a las haciendas o rancherías donde trabajaron, actuales poblados de San Isidro Buensuceso, Tlaxcala; San Miguel Espejo, Capulac, Puebla y Santa Cruz Alpuyeca, *Cuautinchan* entre otros; siendo esta la razón por la que gran parte de la tenencia de la tierra en el territorio *Matlalcueye-Malintzi* sea “pequeña propiedad”, mientras que en menor proporción se encuentre la figura ejidal (ampliamente promovida durante el Cardenismo).

A diferencia de otros poblados aledaños, San Miguel Canoa cuenta con un ejido²⁷ como garante de su lucha por la recuperación de la propiedad de la tierra ante el latifundio porfirista; etapa armada que vino a replantear la cultura nacional mexicana como cultura mestiza dentro del territorio nahua. La extensión superficial del ejido consta de 2, 020 Hectáreas (Has), de las cuales 1500 son de régimen parcelario y 520 de uso común. Si bien en su mayoría los poseedores de la tierra son hombres, se estima que un 40% del padrón está a cargo de mujeres. De acuerdo con información del secretario ejidal (2018-2021):

Según los datos que tenemos y los registros que nos amparan aquí en el ejido, en 1935 es cuando hacen el registro del ejido de San Miguel Canoa. Para esos años, parte de los terrenos de la hacienda de San Miguel Espejo, San Diego pasaron a propiedad de los pobladores de Canoa. Por ejemplo, el hacendado de San Miguel Espejo tenía sus terrenos desde allá hasta nuestro actual paraje de curato, y que el paraje de gavillera era el camino que tomaba el rico para venir a ver las rancherías de acá arriba. Por eso, es que varios del pueblo tenemos familia en san miguel espejo y los pueblos cercanos, porque cuando se inició el reparto la condición fue ir a poblar por allá.

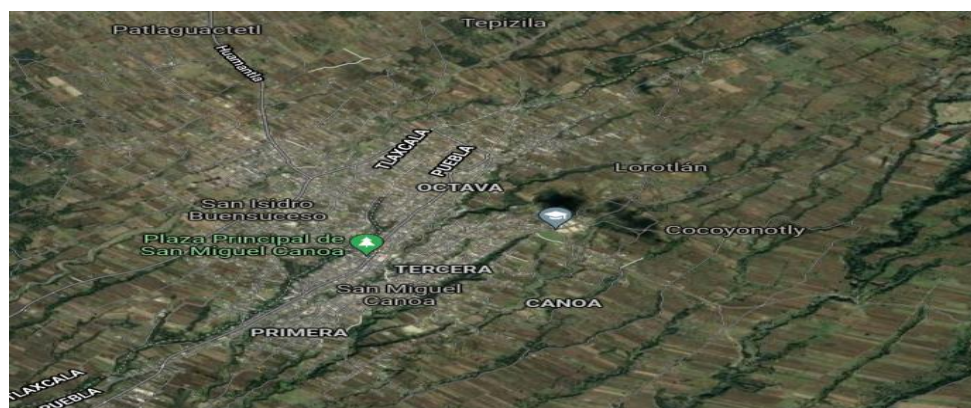
Otro interlocutor de vocación campesina y anciano coincide con la declaración anterior: “repartieron las tierras de San Miguel Espejo, para que ellos ganaran, tuvieron que irse a vivir allá”. Es preciso hacer emerger que pese a este reparto agrario las mejores tierras (por ubicación y rendimiento) continuaron en manos de particulares, parientes de hacendados o afines a ellos; mientras que a los pobladores de origen étnico-campesino se les destinó

²⁷ El padrón ejidal está compuesto de 1200 ejidatarios de los cuales se encuentran activos unos 500. Pues por problemas administrativos y burocracia, varios integrantes han muerto, tienen problemas con sus actas de nacimiento, desconocimiento de los mecanismos de operación y no han formalizado su baja.

aprovechar el suelo de la montaña por lo que inicia un amplio proceso de cambio de uso de suelo, pasando de forestal a agrícola.

En otras palabras, tales decisiones políticas son claves para entender el cambio de uso de suelo en casi tres cuartas partes del territorio *Matlalcueye*. Como bien dicen *los canoas*: “toda la Malintzi tiene dueños²⁸”.

Imagen. 2 Foto satelital de San Miguel Canoa



Nota: En esta imagen puede verse la vocación del suelo que tiene el territorio canoense, destacando pocos manchones de bosque fundamentalmente localizados en el sistema de barrancas de la montaña. Foto: Google Earth

Durante la época de reconstrucción nacional, la montaña *Matlalcueye*, conocida por el pueblo canoense como *Malintzi*; recibe un decreto presidencial como área natural protegida (1938), del cual se desprenden severos problemas. Debido a que la política que sustenta a la figura de Parque Nacional apelaba a un paradigma ortodoxo europeo y a la naturaleza como algo prístino, contrario a la connotación viviente que *los canoas* desde tiempos prehispánicos han dado al complejo montaña (tierra, suelo, animales, entidades territoriales, agua, cuevas, etc.) que requería de relaciones reciprocas para su equilibrio y permanencia.

²⁸ Esta expresión también aplica para los pueblos insertos en la jurisdicción tlaxcalteca.

Contrario a las relaciones que desde su génesis concebía la figura de parque, la cual destaca por una concepción instrumental de la naturaleza pero que simultánea y paradójicamente se ve amenazada por la presencia humana de sociedades étnico-campesinas.

En ese tenor, el estado y la población citadina promueve un discurso que califica al pueblo de SMC como “depredador de la naturaleza, incivilizado y otros” aludiendo a que la naturaleza debe ser cuidada de los pobladores y no destruida. Ignorando que la mayor demanda de bienes naturales y otras materias primas (carbón, leña, trementina, tierra, pulque y otros) históricamente ha provenido de la ciudad de Puebla y de los centros aledaños. Señala un abuelo de vocación campesina: (...) Canoa fue el mayor proveedor de leña y carbón que era la única fuente de energía para todos los hogares poblanos el petróleo ya empezaba a usarse, pero la mayoría era el carbón.

El barrio de San Antonio en Puebla fue por muchos años el lugar donde carros de pasaje, carretas y recuas comerciaban; en esa plazuela existían los famosos mesones donde descansaban, dormían y comían.

Otro evento que caracterizaría a esta década fue la emergencia de la primera unidad de transporte público a cargo de los hermanos Sánchez Vélez originarios del barrio *Tlaltepango* en San Pablo del Monte, Tlaxcala; evento que marcaría el inicio de una rugosidad espacial en el etnoterritorio de San Miguel Canoa ya que implicaba modificar el territorio en términos de paisaje.

Ello tuvo por necesidad llevar a cabo negociaciones²⁹ con los pobladores a fin de adaptar caminos que posibilitaran el tránsito del vehículo del que posteriormente se integrarían otras unidades vehiculares más.

A continuación, se muestra la imagen de Miguelito, unidad motorizada que vio transitar por primera vez en el territorio canoense.

Imagen. 3. Miguelito 1



Nota: En 1936 tramitaron su concesión y en 1941 les fue legalmente otorgado el permiso de ruta para "hacer servicio de pasajeros de segunda clase" con la unidad número 54 en todo el Estado de Puebla. Foto recuperada de Facebook:

Más adelante en 1962 se potencia el proceso de modernización de la puebla colonial y se absorbe jurisdiccionalmente una serie de poblados de origen prehispánico y colonial que hasta ese momento gozaban de derechos como municipio. Situación que condujo a la supresión de dicha figura a cambio de una emergente, me refiero a la "junta auxiliar".

²⁹ En 1936 los hermanos Sánchez ofrecen una unidad de transporte a los hermanos Carmen y Rafael Arce Marcial nativos del pueblo, ya que los habitantes apelaban sobre la importancia de retribuir a la comunidad puesto que era un negocio de externos en territorio canoense.

El trasfondo de este cambio radicó en que la Puebla moderna requería de conexiones que posibilitara de manera rápida los traslados de su mano de obra y circulación de mercancías por el territorio nacional, así como una extracción al alza de bienes naturales como agua, árboles, animales, granos, etc. que posibilitara los medios para el desarrollo económico que perseguía la política nacional de la época.

Ello condujo a relaborar de manera interdependiente y diversificada una relación entre ciudad-campo que ve emerger a nuevos actores sociales en el territorio *Matlalcueye-Malintzi* como el obrero, albañil, servidoras domésticas, entre otros, los cuales se integran a la dinámica urbana ofreciendo su fuerza de trabajo a cambio de una retribución económica con profundas desigualdades estructurales³⁰.

Paulatinamente fueron llegando al pueblo servicios públicos como luz, agua potable y teléfono, que marcaban el inicio de una vida con tintes urbanos. En el caso de Canoa el personaje que destaca entre la memoria colectiva el párroco Enrique Meza es quien destaca como gestor principal de estos cambios.

Ello me hace inferir que, llegado a este punto, la alternancia entre algunos de los signos del etnoterritorio nahua fue más palpable por la frecuencia con la que se presentaban nuevas necesidades para interactuar en el mundo moderno, tal como ocurrió con la lengua (uso y asimilación del español) y la diversificación laboral. Empero pese a la presión de la vida urbana en proximidad no impactó de manera estructural a su cosmovisión, pero sí en sus formas de expresión como recorridos y prácticas en torno al trabajo de la tierra.

Uno de los agentes, originario del barrio de *Hueyatitlan* actualmente conocido como sexta sección, expresa:

³⁰ Muestra de ello, es el acceso a la educación que hasta el 2016 ubicaba a Canoa en los primeros lugares de analfabetismo y de pobreza según el CONEVAL.

Mi bisabuelo me contaba, que antes en temporada de secas bajaba a pastar a sus animales hasta el cerro de San Miguel en Puebla. Caminando pasábamos por lo que ahora es la autopista México-Veracruz y no existía nada de las empresas que ahora están. Era muy bonito, ahora solo es puro cemento y smog; uno ya ni puede caminar tranquilo por miedo a que te atropellen o te asalten en estas zonas porque de verdad se ha vuelto muy inseguro.

Incluso, aún tras el bombardeo mediático acerca del linchamiento ocurrido en 1968, la estructura simbólica no cambió abruptamente, sin embargo, sí hubo una creciente necesidad por asimilar los valores que caracterizaban al poder que emanaba de la ciudad. Ya que derivado del suceso inicio una creciente ola de discriminación y de estigma social que hasta el día de hoy las generaciones actuales siguen arrastrando.

La narrativa hegemónica no sólo se quedó en un recurso discursivo, sino que fue objetivada en un material audiovisual de Felipe Cazals que lleva por nombre *Canoa: Memoria de un hecho vergonzoso* (1976), la cual recorrió varios países y en la televisión nacional.

Al respecto, una de las agentes³¹ etnoterritoriales que cursa sus estudios universitarios dice:

La desgracia se ocupó como cortina de humo, y cuanto daño nos hizo esa película de *Canoa*, que por cierto ni se hizo aquí. Es tan indignante que año con año se recuerde este hecho y nos pongan en titulares cuando las cosas ni fueron así y cuando linchamientos ocurren todos los días. Es más Puebla es de los primeros lugares en el país por estos hechos. Así que no hay más, esto es político. El gobierno uso este hecho para tapar la masacre del 2 de octubre en Tlatelolco.

³¹ De manera ficticia llamaré a esta interlocutora como María, a petición de ella. Pues desde su posicionamiento político prefiere mantener un bajo perfil. Razón por la cual, tampoco menciono el barrio o sección de origen.

Lo dicho hasta aquí pone en evidencia que este etnoterritorio muestra un carácter acumulativo de símbolos, por tanto, las trayectorias de los sujetos relaboran o reproducen las unidades simbólicas y materiales de su sociedad pese a los vertiginosos cambios que promueve el paradigma moderno.

De modo que entre la década de los noventa y el inicio de siglo XXI la expansión urbana como condición, medio y producto de la sociedad, internalizó en los sujetos jóvenes una serie de valoraciones, concepciones aspiracionales a modo de facilitar su inserción en la estructura económica dominante.

Tal como ocurre en la esfera de la enseñanza aprendizaje que ofrece la escuela para adquirir competencias básicas y técnicas especializadas que les permita emplearse en los circuitos industriales aledaños al etnoterritorio, bajo la proeza de garantizar su movilidad social o “enderezar conductas”. Sin embargo, al tratarse de una pedagogía oficial no responde a los elementos socioculturales de su contexto, de modo que se convierte en un mecanismo sumamente artificial, en ocasiones estéril que mina el proceso identitario nahua y su respectiva territorialidad. Al grado que los jóvenes optan por desertar.

En ese tenor, hay jóvenes que persiguen disciplinas liberales (abogado, médico, ingenieros, profesores y otros). Aunque existe una población considerable de jóvenes (esencialmente varones) con aspiraciones de convertirse en militares o marinos, y otros que ven en los oficios tradicionales (campesinos, albañiles, carpinteros) y comercio una garantía complementaria para su subsistencia, aunque esto implique mantenerse en una constante pluriactividad.

Dice una joven estudiante: “La única forma de salir adelante es estudiando y trabajando duro o saliendo del pueblo”. No obstante, en la sociedad canoense también se

encuentran experiencias de jóvenes que no han ido a la escuela por falta de documentación legal, precariedad social y otros.

Ello da cuenta de un contexto de amplias asimetrías en el pueblo canoense, con tendencia a la estructuración social por capitales. Como si se tratase de la metáfora de los contactados-desconectados de Néstor Canclini.

Sin embargo, los vínculos al etnoterritorio entre los jóvenes permanecen o se modifican según las circunstancias entre la naturaleza y el entorno. De modo que sería un error aseverar que un joven que practique agricultura y compagine su quehacer con otras prácticas modernas, haya expulsado de su cuerpo el saber campesino. Es decir, interrumpir la práctica o complementarla, no significa propiamente un abandono, olvido y mucho menos una expulsión.

En palabras de un agente³² de *Yancuictlalpan* o primera sección, dice:

Lo que pasa es que antes se sometía desde corta edad empezaban a hacer trabajos más pesados a comparación como los de ahora. Ahora a los niños ya no los dejan cargar pesado, de estar mucho tiempo en el sol, entonces ya vienen más débiles digo yo. Por eso ya no aprenden el trabajo de campo y mejor se emplean de otras cosas.

Antes era a la fuerza, te mandaban al campo que, a leñar, que a *pixhcar*, a todo ese tipo de trabajo que viene agarrando fuerza de todo. Ya llegas a tus doce, trece o catorce años, a veces optas por ya no ir a la escuela; no tanto porque no puedas sino porque ya quiero ir a trabajar, ya me aburrió la escuela. Ya llevas un tanto de fuerza y no tanto conocimiento del oficio, pero eso ya en cuestión de una, dos o tres semanas, lo vas aprendiendo y ya.

³² Se trata de Hugo, joven empleado en la construcción. Trabaja por temporadas, participa en el sistema festivo y está atento a los acontecimientos que se suscitan en el pueblo.

Los que quieren seguir estudiando pues también, se puede, solo que a esos van a tener que trabajar para poder pagarse el estudio. Del grueso poblacional muy pocos jóvenes se dedican exclusivamente a estudiar.

Ya que, a diferencia de otros poblados, ser un joven en Canoa se caracteriza por “tener muchas responsabilidades”, “saber trabajar el campo desde joven”, “mirar todos los días a la Malintzi”, “tener que trabajar para poder estudiar”.

En ese sentido, otro de los sucesos más representativos en la memoria de *los canoas* en la época reciente es la inauguración³³ de instituciones educativas como el Centro Escolar Coronel Raúl Velasco³⁴ de Santiago. Hasta hace algunos años, el pueblo se colocaba en los primeros lugares con mayor población analfabeta y un crecimiento poblacional latente, por lo que resultaba inaccesible integrarse a la matrícula de la única escuela (Benito Juárez); decían los pobladores adultos con vocación campesina ¿cómo vamos a preparar a nuestros muchachos sin escuelas?

De modo que actores sociales como el presidente auxiliar y el pueblo, exigieron al estado de Puebla un plantel educativo que posibilitara al sector de los jóvenes escolarizarse, de modo que se hicieran los trámites necesarios ante SEP para concretarlo. Mientras que, a nivel local, gestionaron con el sistema de cargos y el Párroco Guadalupe³⁵, la donación de uno de los predios (localizado en el barrio de la tercera) de San Miguel Arcángel a fin de construir la obra.

³³ producto de gestiones que el pueblo canoense hizo después de un largo periodo presidencial bajo el grupo de Antorcha Campesina.

³⁴ Además del CECRVS también podemos encontrar el Bachillerato Tecnológico Aquiles Serdán, No obstante, hay varios jóvenes que optan por incorporarse a las preparatorias incorporadas a la BUAP, bajo el argumento que eso les facilitará tener mejor nivel académico y lograr ingresar a la universidad.

³⁵ Se trata de uno de los párrocos más queridos y representativos para esta comunidad, ya que su origen es canoense.

Cabe señalar que en la actualidad este plantel tiene una cobertura de atención muy amplia en nivel bachillerato (turno matutino y vespertino).

Una década después, las políticas neoliberales que promovió el gobierno de Puebla durante el sexenio de Moreno Valle intentaron absorber ciertas autonomías de los pueblos, entre ellas, los comités de agua potable y el registro civil.

Situación que condujo al pueblo de Canoa a oponerse en conjunto con otras juntas auxiliares y emprender resistencia; que reclamaba el alto a la violación de sus derechos como pueblos indígenas, además de visibilizar a un estado que los ha ubicado como sujetos de asistencia y no de derecho. La respuesta del Estado poblano (2014), fue encarcelar a los presidentes y aliados de los pueblos inconformes, entre ellos, el presidente auxiliar³⁶ de Canoa.

Dicho evento marcaría un clima de polarización en el pueblo, ya que las relaciones con los partidos políticos se habían introyectado lo suficiente entre los pobladores. Derivado de ello, devino la participación de jóvenes en marchas de protesta, socialización de la problemática y organización comunal.

Para 2016, de manera abrupta inicia a ampliarse el uso y consumo de los celulares inteligentes *smartphones* y llegan instalaciones de WiFi libre en espacios como el CECRVS y la plaza principal. Ello se traduciría a la instauración de un nuevo territorio, el virtual, fundamentalmente en el sector productivo liberal.

En ese tenor, la apertura de perfiles en plataformas socioculturales como Facebook y posteriormente Instagram incrementó. Cabe precisar que los usuarios mayoritariamente son jóvenes que se caracteriza por un amplio espectro de contenidos, aunque destaca el carácter

³⁶ Nuevamente se trataba del Sr. Raúl Pérez quien se encontraba a cargo de la presidencia auxiliar por un proceso de reelección.

atribuido a la socialización y comercialización; no obstante, también se destaca el uso de seguridad ante el clima delincuencial que golpea al pueblo.

De tal manera que los jóvenes *canoas* han pasado de responder exclusivamente a un ordenamiento social étnico, para convertirse en sujetos transculturales, dado que en ellos confluye el contacto de dos o más unidades culturales, y que ante el intenso proceso de globalización el crecimiento y la aceleración de las redes económicas y culturales se internalizan entre los sujetos de manera interactiva y precisa, en una dicotomía que implica esencialmente una relación entre lo local-global (Canclini, 1999).

Muestra de ello, es el uso de sus *smarthpones* (teléfonos inteligentes) los cuales con tan solo un *click* acceden a los hechos que ocurren en otras latitudes del planeta en cuestión de segundos.

Por otra parte, los cambios climáticos globales y el uso de los cañones antigranizo³⁷ de las empresas automotrices de WV y Audi localizadas en territorio poblano inician a tener repercusiones directas sobre los cultivos de *los canoas*, así que se suman a las protestas campesinas de los pueblos asentados sobre la cordillera volcánica en el estado de Puebla. Las cuales para 2021, lograron el cometido de prohibir a las automotrices el uso de tales artefactos.

Recientemente durante el año 2020, eventos como el mega incendio forestal que cobró más de trecientas hectáreas de bosque en el territorio de Canoa, activó a gran parte de la población canoense y de otros poblados alrededor de montaña; destacando de manera sublime la participación de los jóvenes, específicamente de quienes inciden desde

³⁷ El uso de estos artefactos llevó a varios ejidatarios a manifestarse en contra, siendo hasta 2021 que el Congreso del estado aprobó reformas en materia de desarrollo rural y medio ambiente que prohíben el uso de herramientas o tecnologías como los Cañones Antigranizo para evitar que dañen el ciclo natural de lluvia y las afectaciones a cultivos poblanos.

colectividades organizadas como: *Xochitelpocame*, Dinastía náhuatl, *Yolaltepetl* y otros grupos.

A ello, se suma la pandemia por el SARS-COV2 que modificó coyunturalmente la dinámica de la sociedad canoense y del mundo; sin embargo, para el contexto de San Miguel Canoa fue algo imposible de acatar dada flexibilidad laboral o la informalidad en la que se encuentra la mayor parte de los pobladores.

En consecuencia, se dinamizó un flujo comercial local, a través de la venta e intercambio de alimentos, servicios y otros. Por ejemplo, emergieron alternativas de transporte³⁸ como los mototaxis y radio taxis locales con la finalidad de evitar las aglomeraciones en los traslados.

Además, el uso de las redes socio digitales fue clave para la comunicación con autoridades locales y eclesiásticas, dado que se resintió en gran medida la cancelación de los cultos eclesiásticos, así como sus respectivas celebraciones. No obstante, en las calles era muy común encontrarse a las personas sin cubrebocas, en algunos casos las mujeres adultas y ancianas se colocaban sus rebozos.

Las conjeturas³⁹ que hacen los pobladores tiene que ver con “mentiras del gobierno”, “eso no existe, son puros inventos”, “no hay tiempo para enfermarse, sino nos mata el virus nos mata la falta de dinero, no podemos parar”. Con respecto al sector de los jóvenes, estudiantes universitarias y activistas del pueblo expresan que el escenario mayoritario se

³⁸ Destacando los mototaxis “mazame” los cuales al cabo de dos meses en funcionamiento fueron dejando de operar debido a que se presentaron muchos accidentes por la inestabilidad de las unidades en inclinadas pendientes; mientras que, en el segundo, las opciones se diversificaron en radios taxis como “club panter”, “elegant” y “Coyotl”

³⁹ Básicamente la incredulidad ante la presencia del virus y el desconcierto de los pobladores ante la paralización de las actividades productivas fue lo más sobresaliente de estos meses hasta que a través de la parroquia se confirmaba el acaecimiento de varios sacerdotes. Fue a inicios del 2021 que se confirmarían las primeras defunciones por dicho padecimiento, sin embargo, un dato importante para tener presente es que se trataban de personas con problemas renales o diabéticos

tradujo en “deserción escolar, aumento de violencia intrafamiliar, uniones entre jóvenes (se juntaban); aumento de inseguridad (delitos en vía pública y casa-habitación) y consumo de drogas como mariguana, piedra, cocaína, heroína, cristal, metanfetamina y PVC.

Por otra parte, sería un error generalizar que la pandemia sólo es tragedia y pérdidas, ya que el conocimiento medicinal tradicional se activó frente al saber médico occidental, concretamente con el uso de temazcal, infusiones de plantas medicinales como el *chichiclastle*, gordolobo, eucalipto y otros. Entre las abuelas se sabe que las condiciones en las que se encuentra un paciente en un hospital debilitan al cuerpo, ya que entre sueros y habitaciones “el cuerpo se enfría”, y eso agudiza la enfermedad.

Un agente etnoterritorial de vocación campesina, originario de *Xixitlan* o cuarta sección refiere algo similar:

Ahorita con esto del COVID, las hojas de eucalipto son muy importantes para “hojear”, porque aguantan altas temperaturas. La hojeada es necesaria porque al pasar las hojas por la piel permite que el calor ingrese más al cuerpo. Y es que el mismo cuerpo te va pidiendo donde quieres que te hojeen, donde tu cuerpo está frío o lastimado ahí es donde lo pides. Mucha gente de aquí de la comunidad se ha sanado con uso de temazcal y tes. Los remedios de las abuelitas, por eso es bien importante aprender a curarse uno mismo, sin tanta medicina que a veces eso enferma más. Te curan de una cosa y te enferman de otra.

Simultáneamente la noción de enfermedad o epidemia no sólo se aplicaría para los humanos sino también para los bosques de la Malintzi, con la presencia de la plaga de insecto descortezador y que, al cierre de año 2020, las afectaciones alcanzaron a superar las 2000 hectáreas perdidas. De modo que jóvenes del colectivo *Xochitelpocame* se articulan con los

pueblos afectados e inician protestas de inconformidad a fin de que el estado responda por la negligencia ambiental en la que ha incurrido.

Imagen.3. Rueda de Prensa Red Matlalcueye-Malintzi y Comunidades Unidas



Nota: Desde el colectivo Xochitelpocame se manifestó la inconformidad ante el papel de las autoridades competentes en materia ambiental, pues el manejo inadecuado de esta ha conducido a una diversidad de problemáticas entre las que destacan: tala, plagas forestales e incendios. Foto: María Esther Soni Peña

Un agente etnoterritorial⁴⁰ de la sección octava públicamente expresa:

Anteriormente había muchos ameyales, cerca de casa había no uno varios. Se rascaba un poco y empezaba a brotar el agua. Pero con el exceso de construcción la sobre explotación la agricultura, pues se va perdiendo todo eso.

Bueno, y también la industria. Todo ese corredor industrial que está, toda esa agua que extraen es literal de la *Malintzi*. Las refresqueras y otras embotelladoras nos venden esa agua que fue extraída de ahí.

⁴⁰ Se trata de Jacob, un artista visual local al que algunos de sus paisanos le llaman el “tlacuilo”. Desde el ámbito cultural, ha sido impulsar de diversas propuestas de expresión artística para el sector de niños y jóvenes. Cursa los estudios superiores en la Lic. de derecho y es integrante del colectivo Xochitelpocame.

Es algo que no vemos, y la ciudad nos culpa que nosotros estamos deforestando, pero realmente las necesidades grandes, los que sacan madera polín, es para construir la ciudad, construir la comodidad de la ciudad. Y eso no lo ven, no se habla, solo dicen son los pueblos que viven ahí, los que están acabando.

Lo dicho hasta aquí, se convierte en una veta para reflexionar acerca de lo esencial que ha sido el territorio de *Acallantepetl*, para el funcionamiento político, económico y sociocultural de la región del valle Puebla-Tlaxcala hasta nuestros días. Cuya condición siguiendo María Ana Portal (1997), puede entenderse como una síntesis sociocultural entre paradigma mesoamericano y el colonial que ante el crecimiento de la ciudad se ha incorporado a partir de estrategias que le permiten crear una territorialidad propia frente a la representación de lo moderno.

No obstante, cabe aclarar que, ante las transformaciones del mundo rural por presión del complejo urbano, pensarlos de manera polarizada sería un error, ya que en la actualidad su separación se presenta con menor intensidad, muestra de ello son los tramos carreteros, tráfico vehicular y servicios urbanos con los que cuentan los pueblos del territorio Matlalcueye, entre los cuales San Miguel Canoa no es la excepción.

Dando cuenta que el desarrollo urbano incide en las formas en que se reproduce la vida cotidiana en su interior.

Retomando las palabras de la autora antes mencionada “aun cuando los habitantes ya no son en su mayoría campesino, conservan un vínculo mítico/religioso con la tierra, ya no como fuente principal de subsistencia, pero sí como punto de partida de pertenencia a la comunidad” (p.44).

Para el caso de *los canoas*, aun cuando su etnoterritorio cuente con rasgos urbanos y su población esté ampliamente integrada a los circuitos industriales, cultivar la tierra sigue siendo una práctica del etnoterritorio con la que aseguran su subsistencia.

Sin embargo, sería un error señalar que su práctica se realice en la misma intensidad con la que se llevó a cabo décadas atrás. Ya que la demanda laboral de la Ciudad y otros centros comerciales se aboca en capitalizar servicios y obtención de bienes para la misma.

Así que pensar en Canoa como un pueblo urbano indígena resulta operativo para analizar la complejidad y diversificación laboral que en la actualidad se pueden encontrar en los etnoterritorios, porque el hecho de que posean símbolos arbitrarios como su religiosidad, saber étnico-campesino y otros, por ningún motivo quiere decir que el capitalismo como proyecto global hegemónico no incida en dicho complejo simbólico y funcional.

Imagen. 4. Camino urbanizado hacia el antiguo Acallantepetl



Nota. Se trata del entroque entre los pueblos Resurrección y Canoa, al fondo la montaña Malintzi y el pueblo canoero. En el costado izquierdo se observa la base una ruta de autobuses cuyo destino es la ciudad de Puebla. Foto: María Esther Soni Peña

Entre las connotaciones con mayor profundidad de este pueblo, destaca el pensamiento mítico/religioso que subyace en el conocimiento en torno a los ciclos climáticos

y las prácticas agrícolas, que suelen fungir como marcadores para la reproducción de la vida social.

La concepción mítica del mundo de este paradigma entiende a los fenómenos climáticos como seres con voluntad propia quienes posibilitan las condiciones para la producción del maíz; es el caso de las *mixcóatl* o serpientes de agua, *tlecóatl* o serpientes de fuego las cuales se forman en los parajes de la montaña. En el caso de las primeras se refiere a los remolinos de agua que se forman durante la época de lluvias, y en el caso de las segundas, se trata de remolinos de fuego que en la época de sequía suelen formarse si se presenta un incendio.

Es así como los jóvenes inmersos en la práctica campesina y por la oralidad de sus abuelos, internalizan estos códigos con mayor intensidad en comparación con los jóvenes que se encuentran inmersos en prácticas modernas.

Cabe subrayar que lugares como cuevas, barrancas, manantiales suelen de ser de ambivalencia significativa entre los pobladores, ya que no sólo las entidades de origen mesoamericano se aparecen ahí sino también los santos (San Miguel Arcángel, Virgen María, San Sebastián de Aparicio y otros) y los seres sobrenaturales como el charro negro y el pillo. Por consiguiente, la experiencia religiosa entre adultos y ancianos destaca por un sólido compromiso con el sistema parroquial (pago de cuotas, trabajo comunal, asistencia de homilía, mayordomías y otros), el cual se entiende como un rasgo de honorabilidad entre los pobladores, pero del que también, existen sanciones al incumplir con ello.

Imagen. 5 Cargadores de San Miguel 2021

Nota. Se tratan de los jóvenes hombres que durante la fiesta patronal se encargan de llevar a cuestras la imagen de San Miguel Arcángel, partiendo de casa del mayordomo-parroquia-casa del mayordomo. Foto: María Esther Soni Peña

Los jóvenes por su parte tienen una participación menos activa, con sus respectivas excepciones (sacristanes, ministros de la palabra, catequistas, cargadores y encargados de liturgia). En el caso de los cargadores, su compromiso tiene una duración de cuatro años y exclusivamente pueden participar jóvenes que no se hayan casado y que sean preferentemente vírgenes. Además, destaca que de acuerdo con el género se carga la imagen, de modo que por ningún motivo una jovencita carga la imagen de San Miguel.

Llegado a este punto, es preciso señalar que antiguamente el pueblo canoero conocía a sus jóvenes bajo la nominación de *telpocahua* o jovencitos, cuyo rol estaba dirigido a colaborar en el trabajo agrícola y construcción, mientras que, en el caso de las *ichpocatoton*⁴¹ o jovencitas se les involucraba en tareas para la preparación de alimentos y crianza de los

⁴¹ Aglutina dos palabras indicativas "*ichpoca*" (niña /joven) y *toton* plural de jóvenes y femeninas

hermanos menores. Así que, con ambos roles, se garantizaba la transmisión de las prácticas organizativas de *los canoas*.

Sin embargo, si para un joven “*telpocahua*” es difícil alcanzar el reconocimiento social para a las “*ichpocaton*” resultaba un reto mayor adquirir representatividad⁴², puesto que, de acuerdo con los roles que establece el pueblo, su función principal suele asociarse a la preparación de la futura esposa y madre trabajadora.

En ese marco contextual, la recreación también formaba parte sustancial de los sujetos. Muestra de ello eran los leminarios⁴³ (fogata) que hasta hace veinte años daban cabida a la reunión entre jóvenes para narrar historias, leyendas y vivencias cotidianas. “Contábamos cuentos de terror, historias y lo que nos pasaba. Era una competencia para ver quién tenía el leminario más alto. El punto era reunirnos” dice un agente de la cuarta sección.

Más adelante, la objetivación de las políticas neoliberales trajo consigo configuraciones en el *ethos* de esta sociedad, por ejemplo, los roles de los jovencitos dejaron de enmarcarse en prácticas de subsistencia (agricultura, albañilería, crianza, gastronomía) a escala local, sino que se caracterizan por su pluriactividad a escala regional, nacional y transnacional.

En ese aspecto, los sujetos mencionan tener trabajo de “a ratos”; según la temporalidad, a ratos se es campesino, mesero, plomero, albañil, mariachi y más, en distintas escalas territoriales.

⁴² Por el contrario, en la actualidad la incidencia de políticas nacionales, movimientos sociales (feminismo, LGTBI, ambientalismo), y la influencia de los medios de comunicación masiva han interiorizado sus valores gradualmente en la población canoense y con ello, hecho más compleja y diversa la experiencia de ser joven. Dicho sea de paso, los sujetos han pasado de responder exclusivamente a su ordenamiento social étnico, ahora son transculturalizados, muestra de ello, es el uso de sus *smarthpones* (teléfonos inteligentes) los cuales con tan solo un *click* acceden a los hechos que ocurren en otras latitudes del planeta en cuestión de segundos.

⁴³ Si bien, la función primaria era alumbrar las calles durante la noche o en temporadas de semana santa o día de muertos, los leminarios se convertían en un lugar de jóvenes.

Por consiguiente, es posible ubicar un sistema de lugares juveniles caracterizados por bares, cafés, canchas deportivas, gimnasios y otros. Es decir, en términos antropológicos los jóvenes producen lugares diferenciados (formativos, trabajo, recreación y comercialización, entre otros) en comparación con décadas anteriores.

Incluso, algunos lugares son exclusivos de cierta temporalidad, por ejemplo, la predilecta nocturnidad que hace uso de lugares como la plaza principal y el jagüey, donde jóvenes se reúnen para practicar deportes urbanos como skate y bmx, así como para fumar, tomar o drogarse.

Imagen.6. Nocturnidad de un joven skate



Nota. La práctica urbana de skateboarding crea su propio territorio durante la noche. Foto: María Esther Soni Peña

En ese tenor, el noviazgo⁴⁴ como elemento básico de las relaciones sociales en la modernidad también tomó un carácter de configurador en términos espaciales y sociales, ya

⁴⁴ De acuerdo con el sistema de valores de la sociedad occidental, el noviazgo funge para establecer la futura familia. En una charla informal, un abuelo y abuela campesina platicaban “Las chamacas no tenían libertad de elegir, de escoger chamaco”. Las parejas se tenían que esconder, no era tan fácil. Antes se las robaban, luego

que los lugares que en la actualidad frecuentan se han diversificado. Por lo tanto, resulta común verlos en cafés, zócalo, jagüey y pequeños bares que han improvisado los lugareños en sus casas, haciendo uso de cocheras o bien construyendo terrazas.

Es necesario recalcar que pese a la dinámica adultocéntrica y patriarcal que estructura la vida pública del pueblo indígena urbanizado, en la actualidad los jóvenes se han constituido como un actor social que apuesta a tomar papeles representativos en el pueblo urbanizado. Para ilustrar mejor este punto se enfatiza la participación de jóvenes en el cabildo de la presidencia auxiliar (2019-2022), sistema de cargos y recientemente como promotores comunitarios en ámbitos culturales y ambientales.

En ese tenor, también es común encontrar a jóvenes en los cuadros de partidos políticos (PRI, PAN, MORENA), Antorcha Campesina y Unidad de Vendedores Ambulantes 28 de octubre.

Para ilustrar mejor este punto, demos lectura al siguiente testimonio de un agente⁴⁵, originario de cuarta sección:

Fíjate que me decía un amigo, que allá durante los años 80, la gente empezó a migrar más a la ciudad, entonces los jóvenes iban a esperar a las muchachas en la plaza. En otro tiempo era en los molinos, entonces ahí estaba el chico esperando. Ahora ya es distinta la manera, ahora se va a la escuela, a los antros ahí se corteja. Algunos otros entre vecinos, enfrente de la iglesia es un punto donde se puede ligar. Por qué, bueno los domingos las muchachitas van a la iglesia porque ahí las ven.

los padres elegían con quién se iban a casar, “al gusto”; después de la década de los cincuenta esas cosas también cambiaron.

⁴⁵ Se trata de Gerardo, interlocutor referido con anterioridad.

Ahora algunos ya no se tienen que esconder como antes; ya están más actualizados, ya no tienen miedo de los padres.

Me van a dar un plomazo, ya no. Ahora es abiertamente.

Así, la versatilidad entre jóvenes trajo consigo la inserción de nuevos signos, propios de la cultura dominante. De ahí que los jóvenes además de actores sociales son un intersticio necesario para la reproducción o no reproducción de la *etnoterritorialidad* nahua.

La comunicación endógena cuenta con medios predilectos como el sistema de altavoces⁴⁶, al que *los canoas* conocen como “dedicadas”, mediante las cuales comunican anuncios, ofertas de empleo, favores, búsquedas de animales perdidos, ventas y todo tipo de dedicatorias durante el día y la noche. Los usos de estas guardan relación con la cercanía y a los atributos de los dueños de los altavoces, dice una joven universitaria: “hay quienes tienen mejor voz o se les entiende mejor otros no saben leer”.

2.3 Mazatl: una filiación totémica

Como mencioné en el apartado anterior, las coyunturas histórico-sociales que delinearon el actual territorio nacional trajeron consigo palpables modificaciones al paisaje de la montaña, que fueron intensificadas con el adoctrinamiento religioso y funcional de los chichimecas, pueblo venido desde el norte que tenía como referente cultural el vínculo con sus antepasados dedicados a la cacería y a la guerra (De las Casas).

Tomemos en consideración que la ancestralidad chichimeca emerge sistemáticamente a la idea de la cacería en distintas fuentes etnohistóricas, la cual se muestra en el tipo de vestimenta, en las armas y utensilios de caza, así como en la representación de captura y

⁴⁶ Con una distribución estratégica, seis altavoces dan cobertura al pueblo.

sacrificio de las presas, tal como González, Robles y Linares, refieren en *Cacería del venado* (2022, p.13).

Imagen 7. Quinatzin



Se trata de un chichimeca cazando un venado. Si bien en el etnoterritorio canoense no hay petrograbados como este, lo presento a manera ilustrativa debido a que se trata de una escena característica de los ancestros que poblaron el antiguo Acallantepetl.

*Fuente: Recuperado de *Cacería del Venado* (2022)*

Una parcialidad de este pueblo tributó al señorío cholulteca y asentó en la Matlalcueye-Malintzi, en concretamente en el territorio correspondiente al antiguo *Acallantepetl* (*monte de las canoas*), e iniciado el periodo colonial, por enfermedades y malos tratos de los encomenderos hispanos su población decrece según Carillo (1993).

Más tarde, a cargo de la orden Franciscana son adoctrinados e integrados para la construcción de la ciudad de Puebla. Siglos después son acasillados por terratenientes para el cultivo de maíz y maguey durante el periodo hacendatario.

Dicho sea de paso, los pobladores transitaron de custodios-tributarios a constructores-evangelizados y posteriormente de peones a trabajadores pluriactivos. Por tanto, la comprensión relacional del mundo fue reducida (salvo en algunos casos) a una ideología

instrumentalista, bajo el precepto que la naturaleza era un objeto inanimado al servicio del hombre blanco y cristiano. Situación contraria a la concepción simbólica del antiguo *Acallantepetl*, territorio ancestral que prescribía una recíproca relacionalidad entre la sociedad, las entidades, animales y plantas, que aseguraran la subsistencia y reproducción cultural del grupo.

Por su carácter tributario, geográfico, y socio religioso, la organización social de tal unidad territorial no requirió de una jerarquía tan especializada como la de su centro tributario. Lo cual me parece sumamente evocador para indagar el fenómeno en cuestión, ya que por ningún motivo “un centro teocrático era sinónimo de incompatibilidad con la conservación de formas políticas tribales: por el contrario, éstas podían integrarse entre sí orgánicamente” tal como lo refiere Enzo Segre bajo la influencia de las aportaciones de Johana Broda (1999, p.249).

Esto explicaría la relación entre Cholula como centro de poder y los *mazatl*, clan perteneciente a una tribu chichimeca tributaria.

Un anciano de vocación campesina, nahua-hablante y originario del barrio de *Yancuictlalpan* comúnmente conocido como primera sección, expresa:

Hace años cuando yo era niño, me llamaba la atención ¿por qué mazame?

Los de Resurrección son *simeg*, (liebre). Porque en su área había mucha liebre.

Del lado hacia donde se esconde el sol, estaba la comunidad de San Aparicio, se les denominaba *cuaxalos*. En esa época había muchos charcos en temporada de lluvia, y salían mucha flor, las que dicen mirasol. Por esa razón les decían así, como si tuviera “cabeza de florero”.

Acá en Canoa, nos correspondía los mazame. Se cree, y tuve un tío que era cazador, decían que estábamos más arriba. Su gentilicio eran los venados. Mi tío todavía inclusive me ensañaba venados, es muy común.

Ya no los he visto, pero en pequeños lugares se da su alimento, el *ocome* y ahí se esconden. Inclusive, hay un pueblo también cercano al territorio nuestro, Mazatecochco que se entiende como “hueco o cráter del venado”, tiene que ver con un lugar para descansar o beber el venado.

Este testimonio y algunos otros que recuperé entre el segmento poblacional de ancianos, me permitieron inferir que el enlace entre el venado y el sujeto colectivo no fue de tipo político, como ocurrió entre algunos centros teocráticos representados por animales, como el jaguar y el águila (animales que durante el posclásico fueron asociados al poder político, militar y religioso).

Aunque esto por ningún motivo resta valor al importante y misterioso enlace entre al carácter totémico que los ancestros de *los canoas* tuvieron con el venado, sino que se trata de una expresión distinta y cuya peculiaridad es que a pesar de las características de arbitrariedad y alternancia, se mantiene en continua reelaboración.

Por ello, resulta preciso exponer la filiación totémica como rasgo étnico-identitario que a lo largo del tiempo ha acumulado significados y experiencias diversas, capaces de continuar con su transmisión y trascender la realidad de la vida cotidiana en el etnoterritorio, tal como ocurre con la organización social.

En la Historia Tolteca Chichimeca se menciona que, la migración de este pueblo, “al arribar al *Tlachihualtepetl* (cerro hecho a mano) para “hacer su adoración” los *tepilhuan* chichimeca o descendientes de los chichimecas colocaron conejo y venado (Kirchhoff et al. 1976:179), efecto de la cacería” (González, Robles y Linares, 2022, p.13).

Tengamos presente que en el antiguo *Acallantepetl*, la presencia de los *mazatl* coexistía con los habitantes de ese territorio. Sin embargo, una vez que el orden colonial penetra dicha estructura, trae consigo configuraciones lingüísticas que dieron cabida a la nominación de mazame. Esto también podría entenderse como muestra de experiencias flexibles capaz de apuntar tanto a zonas limitadas de significado como a zonas aisladas de la realidad (Berger y Luckmann, 1986, p.56).

De tal manera que el conocimiento sobre el clima, la tierra, las plantas y animales que habitan la montaña por “ancestría” les fue heredado; es decir, en su complejo proceso de internalización de valores tanto en su etapa primaria como secundaria, fue encabezado por la figura del abuelo y del padre.

La norma organizacional de los mazame responde a un orden de parentesco mayoritariamente patrilineal orientado por el supuesto que la descendencia corresponde a un mismo lugar. Dice un agente etnoterritorial⁴⁷ que cursa sus estudios superiores:

En esta casa, viven mis hermanos con sus familias, sólo faltó yo de tener hijos y en ocasiones, mis padres me presionan, dicen que ya me quedé. Y aunque la presión es fuerte, no me puedo ir de mi casa sin tener un hijo porque si no me deshereda mi papá.

Ya me dijo, si me voy no me va a dejar ni terreno ni casa; así que tengo que esperarme.

Para Lévi-Strauss (1965), si bien, los animales son buenos para pensar, no son suficientes para resolver todos los problemas de identidad y de contrastes de un grupo humano, de modo que, en algunas ocasiones las especies naturales no son suficientes para resolver todos los problemas de identidad y de contrastes de un grupo humano.

⁴⁷ Debido a la intimidad reflejada en este testimonio, opté por no revelar el nombre del interlocutor. Sin embargo, puedo señalar que se trata de un joven con amplio reconocimiento al interior de su comunidad.

Tal como ocurrió con el centro hegemónico mexica, que recurrió a la creación de seres mágico-religiosos con características morfológicas sobrenaturales que organizaban su cotidianidad. Sin embargo, no fue el caso de los mazame.

Desde mi perspectiva, su génesis la vinculo a la identificación que los antiguos chichimecas que poblaron este territorio hicieron de su clan en función de su sistema de valores que, a pesar de sus desplazamientos territoriales continuaban reproduciendo.

Asimismo, otro posible escenario acerca de la adopción nominal mazame pudo ser el respeto hacia el jefe de algún clan y que posteriormente, lo transmitieron a su descendencia con el propósito de agrupar los individuos a un linaje y reproducir sus prescriptos sociales y religiosos (exogamia, asentamiento espacial, cultos, entre otros).

Imagen 8. Mapa de la fiesta móvil de Altepehuhuitl (1770)



Recuperado de tríptico Costumbres y Tradiciones en la Religión, San Pablo del Monte

Lo dicho hasta aquí me orienta a pensar en una posible relación entre Antonio Mazahuatl, autoridad principal en los padrones de Tlaxcala del siglo XVI (Acocal, 2014) y lo mazatl. Ya que, por la cercanía al sur de Tlaxcala, me resulta comprensible que iniciada la colonia las relaciones de ese territorio hayan tenido ciertas modificaciones. Muestra de ello, es que hacia 1770 los pueblos de Papalotla, Mazatecochco, Tenancingo y San Miguel Canoa

como parte de su culto religioso, formaban un sistema circular para celebrar el *Altepehihuitl* (la fiesta del pueblo), según información divulgada por la parroquia de San Pablo del Monte (ver imagen 8).

Aunque también, pudo haber sido una insignia y no producto de una necesidad religiosa como se expresa en otras conformaciones clanicas documentadas etnográficamente.

Lo cierto es que ajeno a su génesis, los mazame en la actualidad son familiares y pobladores de San Miguel Canoa, los cuales, a través de sus expresiones rituales objetivadas en el sistema agrario-religioso, dan cuenta de la singularidad de su estructura de pensamiento, la cual mantiene estrechos lazos con la tierra, la montaña y la lluvia.

Además, es a través de esta autoidentificación que de manera expedita revelan su pasado ancestral en el territorio que actualmente habitan y organizan en función de sus preceptos tradicionales. Aunque por ningún motivo esto implique que no posea flexibilidad ante símbolos emergentes.

La nominación mazame sigue siendo del uso cotidiano pese a las alternancias que presenta su estructura simbólica. De ahí que sea el nombre de agrupaciones artísticas como Mazame March Band, Cuadrilla de Huehues Mazame, Ballet Folclórico Mazame y de numerosos equipos de futbol. Lo mazame también se expresa iconográficamente en los servicios de transporte público como en la ruta de autobuses y taxis locales; siendo común escuchar en las charlas cotidianas “ya viene el mazame”.

Finalmente, afirmo que el acto de nombrar significa. Así que aun cuando *los canoas* se encuentren inmersos en lógicas mercantiles, referir lo mazame se convierte en un recurso retórico que desborda un profundo referente etnohistórico y socio territorial. Por ello, los prescriptos totémicos como la exogamia, el culto a la montaña y otras expresiones no han sido posible homogenizar hasta el día de hoy. Tal como ocurre con la afinidad relacional de

parentesco que incluso, supera la muerte misma que deriva en lealtades posteriores a la muerte que son motivación para la reciprocidad de atenciones y cuidados.

Bajo ese tenor, el matrimonio es una institución muy preciada entre los mazame aunque este suele ponderar la monogamia, sin embargo es común que el cónyuge establezca una combinación de varias familias monógamas aunque en distintos espacios ejerza tal rol. Tal como se puede observar en el siguiente testimonio de un joven universitario⁴⁸:

La verdad es que sí, la mayoría de los hombres tienen hijos aquí, allá arriba, en muchos lados, pero pues antes, en los abuelitos también pasaba, es que se tenía otra forma de pensar, es lo que digo. No eran malos, pero se vivía distinto. Pero lo que sí voy a reconocer es su responsabilidad, no como ahora, les vale estar regando tener hijos y ni trabajan, por eso dudo que estos tiempos sean mejores y eso que ya hay estudio.

Además, entre los dispositivos ordenadores de la reproducción del clan podemos encontrar las reglas (permitido-no permitido) de exogamia, descendencia. Es el caso del incesto y de omisiones a la estructura étnico-religiosa, como, las parejas “amancebadas” es decir, aquellas que sólo se fueron a vivir juntos y no recibieron el sacramento religioso del matrimonio por tanto infringen en una falta a la estructura del etnoterritorio.

Ello nos permite analizar como en la antigüedad el clan a través de su tótem ordenaba parental y religiosamente, sin embargo, en la actualidad nos encontramos frente a un conglomerado religioso asimilado por tradiciones culturales distintas, por un lado, podríamos destacar la mesoamericana y por otro la cristiana.

⁴⁸ Por el tipo de declaraciones, opté por no revelar el nombre del interlocutor pues este tipo de datos pueden generar controversias con sus pares.

Si bien los lazos de parentesco no es el único ordenador constitutivo, es preciso mencionar las normativas y ritos en torno a los elementos geográficos o climatológicos los cuales “están vivos y tienen voluntad propia”, por ejemplo: madre-tierra; mujer-montaña; hombre-viento (*ehécatl*), tío-coyote, mujer-temazcal. Menciona un abuelo campesino⁴⁹:

Aquí los coyotes no son peligro si se les respeta, mira, por ejemplo, estos animalitos andan buscando comida porque es su naturaleza. En el pueblo se dice bueno -antes más-, que es el tío y cuida, verdad que sí.

No me lo vas a creer, pero cuando sé que hay cazadores, taladores o incendios cerca pienso en él y caramba, de verdad nos cuida.

Por eso, pues tenemos que también ver por ellos, sólo que no abusen. La vez pasada llegó uno bien canijo, y le dije, ora tío, espérese sólo una gallina, no te pases. Se me quedó viendo y se fue. Sí entendió.

Imagen. 9. La memoria viva de un pueblo: Mazame



Se trata de un mural elaborado de manera colectiva a partir de la promoción del colectivo Xochitelpocame. Foto: María Esther Soni Peña

⁴⁹ Por las implicaciones que puede traer consigo este tipo información, opto porque de manera ficticia este interlocutor sea llamado Mario.

Lo mencionado hasta aquí nos remite a plantear que *mazatl* haya sido una filiación totémica, del clan ancestral del antiguo *Acallantepetl* y que si bien, a quinientos años de la instauración del proyecto colonial continúa siendo una identificación vigente entre los pobladores y con mayor intensidad en las generaciones de los años sesenta hacia tras, sin embargo, los jóvenes también las emplean.

Cabe señalar que en la actualidad existen iniciativas por revitalizar la lengua náhuatl de modo que de manera colectiva han sacado a flote el uso de varios nombres nahuatlizados, entre ellas la autoadscripción territorial *mazame*; por tanto, es posible ubicar negocios (rutas de transporte, misceláneas), grupos (equipos de futbol y escolares), parajes y claro, su respectiva iconografía. Sin embargo, la presencia del venado la podemos encontrar en varias dimensiones de la lengua, por ejemplo, las alusivas a nombres de parajes, o bien en referencia a plantas (ver tabla 2).

Desde un sentido diacrónico, los *mazame* inician sus actividades agrícolas de acuerdo con el ciclo de temporal, por ello, los ritos agrícolas y la petición de lluvias son esenciales en la encomienda del maíz. Sin embargo, en gran medida la sacralidad expresada en tales expresiones rituales corresponde al habitar bajo los cuidados de un ser tutelar como la montaña Malintzi, San Miguel Arcángel y San Isidro Labrador.

Tabla 1. Presencia mazame en la lingüística territorial

Nombre	Descripción general	Escala	Territorio
<i>Mazatecoch</i>	lugar donde descansa o bebe el venado; paraje.	Montaña	San Miguel Canoa
<i>Ocome</i>	Alimento del venado	Montaña	San Miguel Canoa

Mazatecochco	Se trata de un pueblo volcanero de	Pueblo	Mazatecochco, Tlx
	la Malintzi, localizado en la		
	jurisdicción de Tlaxcala; colindante		
	al territorio mazame		

Nota: La producción toponímica y de elementos naturales muestra la ruta del venado.

Elaboración propia a partir de trabajo de campo

De modo que resulta importante destacar que pese los instrumentos y mecanismos de los que se valió el poder dominante de la empresa de conquista, en la actualidad hay presencia de elementos del orden mesoamericano hilvanados al dogma religioso cristiano, los cuales en conjunto se expresan de manera efectiva hasta nuestros días.

Para ilustrar mejor este punto, podríamos referir a las fiestas religiosas de: Bendición de semillas (2 de febrero) cuando se consagran el maíz para la siembra; Convite al manantial de San Juan *Huetziatl* (5 de febrero) en el que pobladores se dan cita para compartir comida y agradecer por el agua que emana del manantial; San Isidro Labrador (15 de mayo), cuando se implora por la lluvia.

Es así como la objetivación ritual a la montaña y los ancestros del etnoterritorio, se condensa en el calendario agrícola-religioso como si se tratase de un conglomerado de símbolos sagrados, morales y funcionales, mediante los cuales se institucionaliza el ethos del pueblo.

Ello, inminentemente nos remite a considerar a la religión como una de las unidades sintagmáticas que se hilvanan a la estructura agrícola de la que es menester estudiar debido a que dota de sentido a la realidad social que se internaliza en los individuos.

Imagen. 10. San Miguel Arcángel

Ser tutelar del pueblo canoense, considerado como “príncipe de las milicias celestiales. Uno de los rasgos más característicos de éste es su condición de guerrero, así como que se trata de un ser tutelar de varios pueblos en el valle Puebla-Tlaxcala. Foto: María Esther Soni Peña

A modo de síntesis podríamos inferir que la memoria colectiva en torno al pueblo mazame se ha construido a lo largo de procesos generacionales y que, a pesar de la extirpación de los venados en el etnoterritorio, se mantiene como un elemento identitario y propio de su *etnoterritorialidad*.

De acuerdo con los interlocutores, la extinción de estos animales se debió a la construcción de la autopista Puebla-Veracruz, inserta en la falda volcanera de la *Malintzi* y el *Tentzon*⁵⁰ de la cual en términos simbólicos se desprende un romance⁵¹. Un campesino dice: “Los abuelitos relatan que cuando se construyó la autopista uno que otro venado quedó atrapado en territorio de Canoa, pero fueron cazados hasta su extinción.

⁵⁰ Se trata de una sierra localizada en la zona centro sur del estado de Puebla, la cual comprende administrativamente 16 municipios y 34 localidades.

⁵¹ Elevaciones a las cuales históricamente los nativos poseen un gran acervo mitológico puesto que se les ha atribuido una relación amorosa, pues “la Malintzi es muy bella, todos quieren con ella”.

Uno de los agentes entoterritoriales⁵², originario del barrio de actualmente conocido como séptima sección dice:

Estamos hablando que mi abuelo era pastor, en ese entonces mi abuelo falleció hace diez años, tendría 94, ya ponle 100 para no errar. Estamos hablando de hace 100años. Él era pastorcito, le tocó cuidar esta zona —Xaxalpan—. Venía a cuidar con sus animalitos y cuando fue joven, lo contrataron aquí mismo de velador para cuidar este predio, cuando aún no era propietario. Llegó a ver los venados.

En virtud de lo anterior, y apoyada del dato etnográfico defino como relación totémica mazame a la organización comunal, caracterizada por su vínculo con el venado y la reciprocidad que desprenden hacia los entes territoriales, la tierra y los parientes, en una suerte de vaivén identitario que no sólo remite al pasado y al presente, sino que organiza y regula la conducta entre el ser humano y la naturaleza, y que simultáneamente se distingue de otros pueblos aledaños de origen prehispánico.

Así que referir a lo mazame no es algo tan simple como una autoidentificación colectiva preexistente, sino que por su historicidad territorial se trata de otro símbolo estructural en la territorialidad étnica.

Situación que da cuenta de la dinámica que caracteriza al etnoterritorio, por lo que una mirada purista restaría a toda la riqueza sociocultural que se articula en este. Es decir, el actual etnoterritorio ha sido conformado a partir de una diversidad de etapas y de elementos culturales de distintos grupos, no olvidemos que la filiación ancestral fue chichimeca y

⁵² Se trata de Trinidad, joven adulto dedicado al adiestramiento de equinos. Actualmente promueve un proyecto de turismo comunitario en el lugar sagrado de Xaxalpa.

posteriormente adquirió connotaciones propias de la inmersión colonial a la que se enfrentó dicho territorio.

Imagen 11. Mazatl itech in Acallantepetl (El venado está en Acallantepetl)



Iconografía en uno de los muros de las calles principales del pueblo de San Miguel Canoa, producto de un festival comunitario por la identidad nahua. Foto: Javier Pérez Arce

En el caso de los jóvenes, el uso de lo mazame dota de una identificación indígena que remite a tiempos antiguos, y enaltece un hito de pueblo guerrero que ha sabido sobreponerse a los estragos históricos que han enmarcado al etnoterritorio.

Es preciso mencionar que si bien, nos acercamos a los símbolos arbitrarios de lo mazame, por cuestiones de tiempo y pandemia, el acercamiento a los ancianos (portadores de predilectos del conocimiento ancestral) fue limitado.

Por lo cual, como agenda pendiente queda enriquecer al presente estudio con un acercamiento intensivo que permita caracterizar de mejor manera la valoración y ritualidad ancestral-contemporánea conferida a dicha relación totémica.

CAPÍTULO III. ENTRE LA MUTABILIDAD E INMUTABILIDAD DEL TRABAJO

Este capítulo tiene por objetivo mostrar etnográficamente los signos de referencia y de condensación que destacan en el etnoterritorio nahua de *los canoas* en la dimensión del trabajo, con la finalidad de que podamos indagar las manifestaciones de mutabilidad e inmutabilidad que se presentan en ella. Por tanto, se hace necesario focalizar nuestra atención en el desplazamiento que se suscita entre la idea del trabajo y sus expresiones, ya que, por asombroso que parezca la arbitrariedad de este territorio de gran densidad histórica y simbólica, no está exento de las transformaciones culturales.

Por consiguiente, me resulta preciso retomar la propuesta analítica denominada “el trabajo: una alteración combinada en el etnoterritorio” que presento en la pág 33-38. Debido a que en ella destaco como con el paso del tiempo tienden a generarse configuraciones de orden complementario, aunque en la mayoría de los casos se trate de asuntos de forma y no de fondo.

Razón por la cual, me aboco a las propiedades de mutabilidad que en términos territoriales encuentro objetivadas en lugares, instrumentos o formas organizativas, ya que por su funcionalidad continúan reproduciéndose en distintas intensidades como símbolos referenciales. Así como a las propiedades de inmutabilidad que se activan cuando signos ajenos a dicha estructura convencional irrumpen el orden, trayendo consigo una suerte de rechazo, pero que con el transcurrir el tiempo tienden a adquirir un carácter complementario o bien, se mantiene en tensión.

Tras lo anterior y con el propósito de brindar una mayor comprensión del texto, estructuro el capítulo en tres apartados. En el primero, caracterizo los elementos que delinean la alteración combinada del trabajo en el etnoterritorio nahua de *los canoas* desde la

experiencia de los agentes etnoterritoriales. En el segundo, me aboco al aspecto axiológico que a lo largo del tiempo ha ido complejizado la estructura del trabajo desde sus profundos lazos de reciprocidad que de manera arbitraria persisten como parte del *ethos* en nuestra época. Finalmente, en el tercer apartado expongo al adiestramiento de los cuerpos jóvenes como como un rasgo de mutabilidad.

3.1 Tipificación de los agentes etnoterritoriales en el trabajo vista desde la alteración combinada.

En los últimos treinta años, el intercambio económico y los circuitos transnacionales desplegaron un modo de producción sin precedentes, que se materializó en la transformación del paisaje, las prácticas y los lugares que enmarcan la experiencia de los jóvenes en el pueblo de San Miguel Canoa.

Proceso que desde la dimensión del trabajo lo entiendo como una alteración paulatina producida por la combinación de signos convencionales y no convencionales, que, de acuerdo con sus usos o necesidades, llegan a presentarse de manera reiterativa hasta que tienden a habitualizarse en cierto grado. Al punto que desde la óptica del otro llegan entrañarse lo suficiente que termina por producirse cierta tipificación (Berger, 1968).

En ese sentido, para entender dicha alteración que se manifiestan en el etnoterritorio podemos abocarnos en el abastecimiento de los alimentos pues a pesar de que su carga arbitraria hasta hace unos cuarenta años se limitaba al campo y a la autoproducción, en la actualidad se han integrado otro tipo de símbolos de intercambio y complementariedad. Es el caso de la preparación de alimentos, acción que convencionalmente correspondía a la familia y en concreto a las mujeres (hijas, madres y abuelas).

Empero, los ritmos y las ocupaciones que trajo consigo la división del trabajo y el flujo económico en la región, derivó en la necesidad de integrar a *los canoas* en calidad de trabajadores, mientras que los jóvenes fueron remitidos a las instituciones de socialización secundaria como las escuelas, disminuyendo así la intensidad de las experiencias convencionales que enmarcan a la práctica de alimentación.

De modo que la compraventa de alimentos preparados puede ser entendida como una alteración combinada siempre y cuando se tenga presente el contexto que la origina, por consiguiente, en términos genéricos es necesario señalar que sigue siendo una actividad esencialmente de mujeres, a quienes históricamente se les ha asignado proveer cuidados, crianza y alimentación para los integrantes de la familia como parte de su rol. No obstante, aun cuando la oferta de comida se trate de una actividad económica importante, por ningún motivo se suple la dinámica tradicional en torno a la preparación y consumo de alimentos en casa. Ante tal escenario, un abuelo de los agentes etnoterritoriales de vocación campesina y originario de la sexta sección, expresa:

Es nuevo eso de comprar, antes todo se hacía en casa. Y aunque se quisiera pues no se podía porque no había dinero, así que la salsita, tortillitas, frijolitos, eso no faltaba. Aún recuerdo como cuando trabaja en la obra, mis compañeros de otros lados envidiaban mi comida, y por eso, luego mejor nos convidamos un poquito de todo.

Ora sí que las mujeres hacen un trabajo y los hombres otro, cada uno a su labor. Ahora, pues ya se compra, que es que porque no hay tiempo. No digo que este mal una vez, pero algunos ya se pasan, quieren estar comprando todos los días, pues no, así entonces para qué está la señora. Mucho gasto, no, no, no. No sé qué le pasa a esta gente.

En contraste al testimonio anterior, durante los horarios escolares es habitual observar al segmento de jóvenes demandar constantemente comida rápida como *hot dogs*, *pizzas*, hamburguesas y sopas instantáneas, bajo el argumento que se aburren comiendo alimentos tradicionales como gorditas y quesadillas. Tales demandas han dado cabida a que en por las tardes y la noches, universitarios o estudiantes truchos se inclinen por vender este tipo alimentos desde sus casas o bien, optan por la entrega a domicilio.

Situación que los conduce a transformar la materialidad de su casa, para dar cabida a cafeterías, taquerías, bares, entre otros, sin que sus ganancias se vean afectadas por pagos de renta, predial⁵³ y/o publicidad, puesto que este fenómeno es más visible en las calles principales del pueblo, específicamente en el área circundante a la plaza principal. De esta forma, hay quienes se capacitan o adquieren nuevas técnicas en la preparación de estos alimentos.

En ese tenor, podemos señalar que los jóvenes fueron remitidos tipificadamente a las instituciones de socialización secundaria como ocurrió con la escuela, el barrio, las canchas, la plaza principal, los bares y la Ciudad de Puebla y por las cuales, tales sujetos se enmarcan en términos relacionales como “estudiantes”, “trabajadores”, “licenciados”, “estilistas”, “barberos”, “drogadictos”, “chocomiles”, “sonideros”, entre otros. A diferencia de la tipificación social que antiguamente se les daba como “trabajadores”, “cuidadores” o “personas respetuosas”.

Un caso semejante, ocurre con el conocimiento biocultural de los *nanacateros* (hongueros) que en años recientes unos agentes etnoterritoriales han capitalizado en aras del reconocimiento y divulgación de su patrimonio culinario, como en la feria cultural del

⁵³ La categoría de Junta auxiliar municipal exime de este impuesto.

hongo⁵⁴. Iniciativa promovida por jóvenes y chefs de profesión, quienes en su infancia iban a coleccionar hongos comestibles junto a su abuela entre la profundidad de los bosques de la montaña. Sin embargo, la devastación de este y el escenario de precariedad laboral en el que se encuentran inmersos fueron factores que los motivaron a echar andar el evento (2019) durante la época de lluvia, con el propósito de fortalecer la cultura de los hongos por medio de divulgación y recorridos micos turísticos; siendo los urbanitas poblanos (estudiantes universitarios de biología y áreas afines) los principales consumidores de esta oferta cultural con sus singulares excepciones locales.

Asimismo, la capitalización de habilidades en la música y el gusto por sus distintos estilos conduce a los jóvenes a emplearse como mariachis, bandas (estilo sinaloense⁵⁵, rock), rondallas y sonideros⁵⁶ que, desde la década de los ochenta, engalanan las fiestas de Canoa y

Imagen. 12. Banda estilo sinaloense



Nota. El género que agrupa una mayor cantidad de músicos canoas es el mariachi, sin embargo, la banda estilo sinaloense es una tendencia y del agrado de la generación de jóvenes. Foto: María Esther Soni Peña

⁵⁴ Consultar página en Facebook [k](#)

⁵⁵ La tendencia de este género a nivel nacional ha permeado también en Canoa, por tanto, es común observar a una variada oferta de jóvenes que ofrecen servicios de música. Incluso, varios de ellos, o se iniciaron en grupos de mariachi o bien, aprendieron a tocar instrumentos en Mazame: marching band del CECRVs.

⁵⁶ Producciones Celeste Canadiense; Andrómeda; Flower; Galaxia; Evelín, son algunos de los sonidos más populares a nivel local.

Destacadas por concentrar a una multitud de personas, que, al compás de la música establecen encuentros, materializar deseos y anhelos, desde sus propias sensibilidades. Ramsés, agente etnoterritorial de la primera sección expresa:

No soy tanto de salir a lugares nocturnos, porque pues yo tengo un sonido. Entonces fines de semana ando trabajando en fiestas. Y aparte no sé, yo creo que también otra parte, como crecí en un ambiente sonidero, me gusta más esa cuestión de bailes, grupos. Mi tío y mi papá son socios de sonido, entonces ahí me crecí.

Muchos no me creen porque igual no tengo el aspecto así de cholo, pero me gusta mucho ese ambiente sonidero. Me la paso más en fiesta, porque tú ves a la comadrita, el compadrito, los amigos a diferencia de irme a un antro a la ciudad.



Nota: Los “chocomiles” o ayudantes instalando el equipo de audio previo a la fiesta. Un empleo del agrado de los jóvenes; quienes suelen emplearse durante los fines de semana para amenizar las fiestas de SMC y pueblos aledaños. Foto: María Esther Soni Peña

De ahí que en términos metodológicos la “alteración combinada” resulte operativa

para el estudio de la pluriactividad que se experimenta en este pueblo nahua urbanizado, la cual apela a una articulación de la división del trabajo y a nuevos estilos de vida a fin de asegurar el autoconsumo y la productividad para el bienestar individual y colectivo (familia, barrio, pueblo) en distintas temporalidades (diurna-nocturna; lluvia-sequía; clases-vacaciones).

En el caso de los jóvenes, la pluriactividad canoense podríamos objetivarla en un circuito de lugares como el barrio, escuela, iglesia, obra de construcción, fábrica, estética, taller de costura, clínicas dentales, el campo, entre otros. Desde los cuales se establecen vínculos afectivos, funcionales e identitarios al etnoterritorio (sagrado, simbólico y funcional) y fuera de él, permitiendo así la construcción de *etnoterritorialidad*. Por tanto, los nudos y fronteras inmersas en la dimensión del trabajo generan entre los jóvenes una sensación de pertenencia y conexión a su *ethos* que suele intensificarse cuando se está frente a portadores de otros contextos socioculturales.

Esquema 4. Circuito de lugares constitutivos de la etnoterritorialidad canoenses



Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo

Por ejemplo, una de las interlocutoras; agente etnoterritorial, estudiante en la Lic. de Derecho y originaria de la sección octava, durante la semana estudia, al mismo tiempo que contribuye con labores domésticas (lavar, cocinar y limpiar la casa), trabaja como auxiliar en una clínica dental local los sábados y el domingo sirve a la parroquia en un grupo de liturgia, expresa:

Yo le pido a Diosito que cuando termine mis estudios me permita trabajar aquí en mi pueblo, porque se cometen muchas injusticias y eso me irrita. Quiero ver cambios positivos y que no una historia mal contada siga siendo motivo de discriminación hacia nosotros. Porque mi pueblo también es un lugar mágico con muchas tradiciones como sus mayordomías, las fiestas, el baile del *xochitelpoch* y nuestra familia. Y bueno, ahorita tengo que trabajar y estudiar, pero amo lo que hago entonces me siento bien, aunque a veces es muy muy pesado.

Mientras que un joven recién egresado de la Ing. Civil, huehue en temporada de carnaval y sonidero durante los fines de semana asevera:

Somos muchos estudiantes y la generación que algún día va a dirigir el pueblo, entonces eso es muy bueno. Es aquí donde crecí, donde conocí amistades, es mi círculo familiar, entonces, tal vez, en su momento si llegara a tener trabajo en otro lugar tendría que irme, pero creo que sí regresaría porque son mis raíces más que nada, no puedo separarme de ellas.

Por consiguiente, se destaca que el desarrollo de distintas capacidades con sus respectivas especializaciones corresponde a una sociedad que día con día diversifica y amplía el mercado; de tal manera que la tecnología y las dinámicas de interacción entre las organizaciones y sus empleados, en distintos sectores han visto transformado los patrones

históricos de asentamiento⁵⁷ y comportamientos culturales que median la enseñanza-aprendizaje de las prácticas tradicionales del trabajo (campesinos, constructores, amas de casa, entre otros) para adiestrarlos en oficios y trabajos que demanda la región. En palabras de Marcel Mauss: “No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición” (1971, p.342).

En ese sentido, la escuela como lugar de socialización secundaria como lo refieren diversos autores, adquiere un carácter estructurador en las relaciones sociales pues se trata del promotor de la ideología dominante mediante la cual los sujetos refuerzan sus comportamientos en torno al ser hombre y mujer, reproducen valores nacionales y conducen aspiraciones laborales, en otras palabras, a la “desindianización” de los sujetos nahuas para reforzar la identidad del “mexicano”, tal como lo refiere Bonfil Batalla (1987) en México Profundo.

Por ello, la escuela como institución estructurante al igual que la familia, son entendidos como elementos nodales en la construcción de dicha alteración combinada, ya que se presenta un sorteo entre signos mutables e inmutables. Muestra de ello, son los cuerpos que se disciplinan con una finalidad productiva, mediante dispositivos pedagógicos como el llamado de asistencia, el control de los horarios de llegada, las notas de exámenes, el uso del uniforme, la crítica sobre la apariencia personal y la vigilancia sobre el cumplimiento de las normas, que en suma producen una presión considerable sobre los sujetos.

Un joven de la séptima sección y topógrafo, durante una conversación versa una experiencia que ejemplifica de manera clara lo anteriormente señalado.

⁵⁷ Ejemplo de ello son las colonias Pilares, Ángeles, Pipilatzi, 6 de junio -unidad Antorchista-.

Anteriormente todos aquí usaban huaraches siete lenguas (porque tenían 7 correitas). Eran los más buenos, como ahora unos *nike*. Los abuelitos los usaban para el campo, se sentían cómodos. Hasta la fecha hay gente que anda descalza, ya no se les acomoda el zapato.

Así que mi papá a mis hermanos y a mi nos traía de huarachitos para ir al campo, pero eso era algo contradictorio. Porque mi papá siendo de Canoa y mi mamá de Tehuacán, así que mi mamá decía: sí cómpraselos, pero también ponles zapatos. Pero mi hermano menor siempre andaba con sus huarachitos, a él le gustaban, hasta para ir a la escuela. Los maestros lo regañaban, pero él decía que no le querían comprar zapatos, y eso era mentira, lo que pasa que él andaba muy contento con sus huaraches. Por eso le decíamos “huarache veloz” y bueno, ya con el tiempo aprendió andar de zapato y de huarache.

De tal manera que progresivamente las creencias, valores, el juego y las acciones más cotidianas suelen erguirse en torno a una socio-imagen cultural que rinde culto al cuerpo limpio (manos, ropa) y en estereotipos de género, tales como los cortes de cabello, el uso de falda y pantalón, entre otros.

Que en suma puede ser vistos como una especie de cruzada personal en la que el enemigo a transformar, a dominar es el cuerpo de los estudiantes, obstaculizando el desarrollo identitario y de representación. De modo que las relaciones que se fraguan en la escuela y las convenciones que rigen a esta, son factores que median el adoctrinamiento del cuerpo y, por ende, en la hibridación de sus prácticas tradicionales.

En ese tenor, suelen suscitarse distintas expresiones de discriminación por parte de docentes ajenos a este contexto sociocultural. Por ejemplo, hace algunos años realicé una visita a un grupo de secundaria con la intención de invitar⁵⁸ a los alumnos a una jornada de

⁵⁸ Debido a que me encontraba haciendo trabajo comunitario con grupos organizados de jóvenes en pro de la montaña.

limpieza comunitaria, mientras tanto, algunos de ellos sostenían charlas y risas mientras su profesora dialogaba conmigo; al tiempo de que llamaba la atención de estos. Sin embargo, tras sentirse rebasada por la ineficacia de su llamado de atención, esta se refirió a ellos diciendo “por eso no progresan, parecen animales”. Situación que me puso sumamente incomoda y decidí retirarme, horas más tarde pude establecer diálogo con unas jóvenes a las que tenía tiempo de conocer y a quienes expuse mi sorpresa e incomodidad. En respuesta a ello, expresaron:

No es la única maestra que habla así, hemos tenido varias. Hay algunos que hasta nos dicen que nos bañemos bien porque el salón huele a humo y lo dicen de una manera fea. Creo que mis compañeros y otros alumnos nos revelamos de esa manera, no haciéndole caso y tirándolos a locos porque la verdad sí molesta que se expresen así. Algunos compañeros lo pasan por alto, pero otros no. Son pocos los profesores que nos tratan con respeto la mera verdad.

Imagen. 11. La clase escolar y adiestramiento del cuerpo



Nota: Los alumnos a lo largo de su disciplinamiento escolar requieren mantenerse sentados en horas consecutivas, siendo este un principio ponderado en la calificación de los alumnos; pues refiere a la obediencia y buena conducta. Foto: María Esther

Tras lo anterior, es innegable que la inserción socioeducativa impacte en la escala territorial de manera simbólica y material, por tanto, la autopercepción, aspiración, técnicas y prácticas del joven hacia lo “tradicional” y lo “moderno” son canchas permeadas con valoraciones de una cultura dominante, sin que estas determinen el devenir de los sujetos.

Otros referentes del cuerpo y sus respectivos adiestramientos y adquisición de técnicas corporales ocurren en lugares como la estética o barbería, donde los jóvenes estilistas y peluqueros suelen practicar de manera cotidiana la precisión de sus movimientos manuales para manejar las tijeras, máquinas rasuradoras y el uso de pinceles para maquillajes.

Dado que la exactitud y equilibrio en las técnicas que integran juegan parte fundamental en su quehacer; contrario a lo que ocurre en el campo a la hora de sembrar o tlachiquear, actividades que requieren en gran medida de resistencia y fuerza del cuerpo, ya que exponerse al sol que llega de manera directa al campo y caminar, arar, voltear la tierra, el cuerpo precisa de fortaleza física que con el paso del tiempo va tornando cambios en la textura y coloración de las manos (oscuras) por el manejo de la tierra a diferencia de las manos del albañil cuya coloración suele ser color blanquecina por el manejo de la cal.

De modo que de acuerdo con el trabajo que el sujeto lleve a cabo, irá tornando su cuerpo con ciertas particularidades. Por ejemplo, hay cuerpos que a lo largo de sus trayectorias han practicado dos o hasta tres prácticas como la mencionadas anteriormente, sin embargo, la transformación y adiestramiento de los cuerpos no sucede de manera repentina sino a base de repeticiones.

Por tanto, los cuerpos que se dediquen exclusivamente a realizar cierto trabajo físico evidentemente irán adquiriendo particularidades en sus cuerpos como si se trataran de huellas a través de las cuales comunican fragmentos de experiencias.

Tabla 2. Referentes corporales entre jóvenes trabajadores

Cuerpo	Albañil	Campesino	Estudiante	Estilista
Manos	Ásperas	Ásperas	Delgadas	Delgadas
	CuarTEAMIENTO de la piel	CuarTEAMIENTO de la piel	No muestran deshidratación	Manchadas por tintes.
		Oscuras o con tonalidades (café y negro)		Suaves
	Callosas	Callosas		
Antebrazos	Torneados	Torneados	Poco desarrollados	Poco desarrollados
	Prominentes	Prominentes	desarrollados	desarrollados
Piernas	Muy torneadas	Muy torneadas	Ligeramente torneadas	Ligeramente torneadas
Postura	Erguida	Erguida	Encogida o flácida	Semi erguida

Fuente: Elaboración propia a partir de trabajo de campo

Imagen. 14. "La obra y la cuadrilla"



Nota. *Tras largas horas a la intemperie y en pleno rayo de sol, los cuerpos de los jóvenes albañiles paulatinamente se "curten" o hacen más fuertes y resistentes al ambiente. Foto: Josué Ramsés Romero*

Por tanto, la dimensión del trabajo y el vínculo con la *etnoterritorialidad* puede ser analizado como si se tratara de una malla en el territorio como postula Giménez (1999), mediante la cual se divide y subdivide el espacio en diferentes escalas o niveles al mismo tiempo que sirve como dispositivo de reproducción del conjunto de actividades del pueblo o como control óptimo del mismo.

A manera ilustrativa, se identifican que esta pluriactividad entre jóvenes se reagrupa en función de los ritmos dinamizan la vida social en el pueblo canoense, me refiero a calendarios que como el escolar (clases-vacaciones) y al agrario-religioso (fiestas patronales y celebraciones agrario-religiosas).

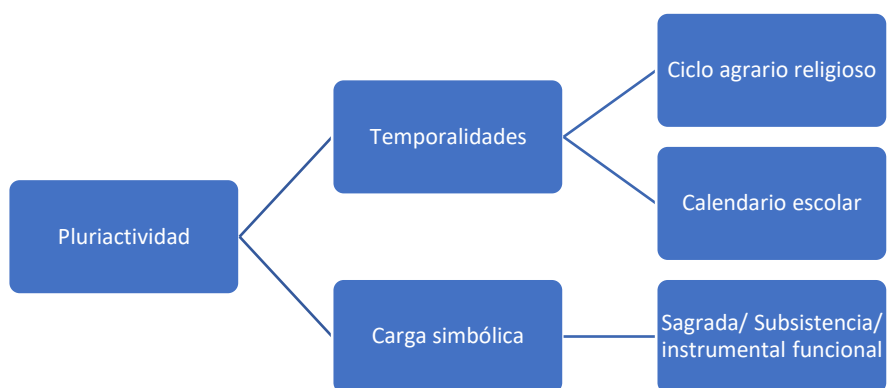
De tal manera, resulta esencial no perder de vista la carga simbólica que confluye en la pluriactividad canoense la cual se amalgama tanto a las labores de subsistencia como de índole mercantil. En el caso de la primera, suele encontrarse a jóvenes que colobaran con sus madres para “echar tortilla” y venderla, al tiempo de que estudian y en ocasiones trabajan los fines de semana en algún local del pueblo. O bien, se expresa en los jóvenes que estudian y durante los fines de semana se integran a la central de abastos de Puebla como cargadores o en alguna obra de construcción.

Ello permite ver de qué manera asimilan técnicas que dicta la practica del ser estudiante, pero al mismo tiempo, deberán ampliar su conocimiento con otras, propias del ramo de construcción, cocina u otras áreas.

Es así como la pluriactividad puede ser entendida como una estrategia compuesta de heterogeneidad de técnicas y prácticas en aras de articularse a la división del trabajo y a los nuevos estilos de vida, de tal manera que el segmento de los jóvenes destaca por la creatividad y flexibilidad con la que se apropian en términos afectivos, cognitivos e interactivos a un sistema territorial tan complejo como el que se describió con anterioridad.

Dicho lo anterior, se infiere que la construcción de *etnoterritorialidad* entre jóvenes, se compone de valoraciones tradicionales y alternas, las cuales mantienen un profundo sentido de pertenencia a las relaciones que conforman el etnoterritorio, las cuales se afianzan en palabras, miradas, técnicas, posturas y gestos.

Esquema 5. Entramado en la pluriactividad de los canoenses



Fuente: Elaboración propia a partir de trabajo de campo

3.2 La reciprocidad como signo arbitrario

Si bien, las expresiones de trabajo en San Miguel Canoa cuentan con un sentido utilitarista, es imperativo tener presente que sigue sujeto a un profundo modelo simbólico-cultural vinculado a un complejo de entidades⁵⁹ que moran en espacios de la montaña (cuevas, manantiales, barrancas), campos y del pueblo (barrios y cementerios).

Situación, que lo largo del tiempo ha producido un modelo de reciprocidad *territorial* que, a través de rituales, celebraciones y fiestas, “garantiza la subsistencia, la protección de lo sagrado y también la “suerte” y los dones” (Barabas, 2003, p.24).

⁵⁹ Las entidades que moran en el etnoterritorio canoense son Malintzi, Ehécatl, las Mixcóatl, el pilló; San Miguel Arcángel, San Sebastián y familiares difuntos.

Es decir, tales expresiones se convierten en condiciones y factores que interactúan en la vida social del pueblo, las cuales se estructuran por medio de la carga religiosa que la población conmemora cíclicamente en el circuito de lugares sagrados y barriales. Derivando de sí un significado social que subyace en el sistema interpretativo de los sujetos y por ende en el accionar comunitario.

Imagen . 15. Cueva del Huetziatl



Nota. Se trata de una de las cuevas que históricamente el pueblo canoense ha rendido culto y adoración, pues en ella mora Malintzi-Matlalcueye madre del pueblo canoense. Foto: María Esther Soni Peña

Entre los rituales destacan aquellos que son propios del ciclo vital de los sujetos como los nacimientos, bautizos, comuniones, bodas y otros, los cuales a base del trabajo en reciprocidad se materializan y se festejan. Por ejemplo, tras el nacimiento de un bebé se convoca a un mínimo de cuatro mujeres (entre jóvenes y señoras) quienes con la finalidad de agradecer y procurar a la parturienta y la vida que trajo al mundo, preparan infusiones de hierbas o de pétalos de rosa para usarlas dentro del temazcal y asistir a la nueva madre. Si bien, ya no es común aún hay familias que sahúman con copal desde la entrada de la casa

para limpiar el ambiente y “sellar el ritual” previo al ingresar al temazcal, dice una joven campesina.

Posteriormente, la hojean intermitentemente mientras le emiten una serie de recomendaciones para su cuidado⁶⁰ y la acompañan en cada uno de sus “viajes”, los cuales consisten en ingresar al temazcal aproximadamente entre 5 a 8 minutos, tapan con una cobija a la *cocoxtli* o enferma⁶¹ y salen a descansar. Así que habrá quienes estén afuera esperando para ofrecer bebidas como refrescos, cervezas, pulque o agua de fruta (dependiendo gustos y posibilidades de los familiares de la madre), a las mujeres que están recuperándose de la sudoración generada del vapor. Alcanzado esto concluye el viaje e ingresan nuevamente al calor del temazcal “de ocho a diez viajes se hacen, dependiendo el calor que necesite la enferma porque tardan en sentir el calor de tanto que se enfría el cuerpo al parir” dice una joven universitaria de la segunda sección.

De tal manera que los lazos familiares, barriales y de compadrazgo se tornan esenciales para cubrir este trabajo, que de acuerdo con las entrevistadas más jóvenes “es bonito pero muy pesado y bueno, es la tradición”, “si estas embarazada o piensas embarazarte, lo que te dice tu padre o tu madre: vete a bañar a la persona que ya se alivió para que tú el día que te toque tengas quien te bañe”.

Sin embargo, la reciprocidad no sólo atañe al plano de las relaciones humanas sino con el mismo temazcal, por ello, anualmente el día 24 de junio (correspondiente a San Juan Bautista) se le adorna con flores y se le agradece por el calor y bienestar que les ofrece “Juana, Juanita así se llama el temazcal en el pueblo. Es mujer” dice una joven universitaria.

⁶⁰ “Descansar, mantenerse acostada, quemar ajo y esas cosas para que ese animal que chupa los bebés no se me acercara” expresa una madre joven.

⁶¹ A las embarazadas y recién paridas, les atribuyen condiciones de vulnerabilidad por lo que la tradición ordena dotarlas de cuidados como si estuvieran enfermas.

Asimismo, la boda canoense es otra muestra del trabajo en reciprocidad pues de los roles que fungen los padrinos⁶² (bautizo, comunión y boda) se desprende múltiples tareas a realizar, que van desde cubrir los gastos de la ceremonia eclesiástica, convocar cocineras, aportar bienes (animales que se convertirán en el banquete, masa, chiles y otros ingredientes) y fuerza de trabajo para las tareas que se requieran. En esta última, previo a la fiesta se puede encontrar a la “gente” de los padrinos arreglando la casa⁶³ donde se llevará a cabo el recibimiento ritual de los novios o bien, preparando alimentos.

Imagen. 16. Arreglos para la boda y la tarea de los jóvenes



Nota. Los hombres también se integran a las labores decoración que enmarcan a los rituales. Foto: María Esther Soni Peña

De modo que el género no juega un rol importante en tal organización, puesto que será común encontrar a los hombres en las labores de acondicionamiento del lugar, montando lonas, cargando rejas, sillas, mesas o matando animales; mientras que las mujeres se les

⁶² Antiguamente los padrinos de bautizo era los mismo para recibir todos los sacramentos eclesiásticos, hoy existe flexibilidad para que los rituales religiosos de la vida individual puedan ser acompañados por distintos padrinos.

⁶³ Cabe señalar que en Canoa la boda se celebra en dos ocasiones, una en la casa del novio y ocho días después en la casa de la novia.

comisiona para la preparación de los alimentos, que van desde la limpieza de pollos para el tradicional mole hasta la preparación de la masa para los tamales y tortillas.

Lo cual, permite a los adultos (hombres y mujeres) transmitir conocimientos en torno a este compromiso a los más jóvenes, y reforzar la norma de reciprocidad en el trabajo. Por ejemplo, las mujeres mayores están al pendiente de las maneras en que las jóvenes preparan los alimentos, bajo el argumento que “las cosas se aprenden haciendo” así que estas observan y con una destreza menor elaboran los tamales.

No obstante, sería un error omitir que por gusto o habilidad hay mujeres más destacadas en estas labores, dice una señora de la octava sección “hay gente que tiene mano para la cocina y otras que no, como en todo. Digo, aquí se aprende a cocinar por necesidad, para alimentar a los hijos, esposo, si no cómo vas a vivir, pero no a todas les sale sabrosa la comida”.

Por otra parte, en el plano de las crisis socioambientales⁶⁴ que aquejan al etnoterritorio con incendios forestales, plaga del insecto descortezador, tala inmoderada o la contaminación del jagüey, también se desprende de sí expresiones de reciprocidad materializadas en el trabajo.

Con base en lo anterior las figuras de combatientes de incendios, voluntarios para la recaudación de víveres, donatarios o colectivos juveniles en pro de la montaña, se han articulado a distintas labores para trabajar con la intención de reducir tales problemáticas, pues consideran que existe un deterioro que pone en riesgo a la vida animal y al pueblo.

⁶⁴ Producto de la tensión generada entre la territorialización de la dominación y resistencia de los pueblos nahuas asentados en la falda de la montaña *Matlalcueye*, que simultáneamente acreditan concepciones sobre el territorio, apropiaciones sociales, geografías, corpus legal, lenguaje propio y formas comunitarias de participación que se objetivan tanto en las instituciones del Estado como en los pueblos campesinos indígenas nahuas, en un contexto de urbanización y globalización.

Sirva de ejemplo el mega incendio forestal ocurrido a finales de marzo y principios de abril de 2021, el cual arrasó con más de 600 hectáreas de bosque de acuerdo con múltiples pobladores que estuvieron en labores de combate de incendios, aunque el estado sólo reportó 300.

Imagen. 17. "Incendios arrasando con árboles y suelo"



como una "plaga" en el territorio canoense. Foto: María Esther Soni Peña

Dentro de este marco, el colectivo *Xochitelpocame*, convocó al pueblo a través de gestiones con la parroquia, autoridad más representativa.

De tal manera que, atendiendo el llamado en auxilio a Malintzi y a los animales de la montaña, se dieron cita mujeres, hombres, jóvenes y niños, para la preparación de alimentos; acarreado de cajas de aguas y electrolitos, además de fungir como interlocutores entre las autoridades federales⁶⁵ competentes en aplicar la política ambiental en la montaña.

⁶⁵ Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) para el caso del Parque Nacional y Comisión Nacional Forestal (CONAFOR) para el caso de los bosques en el país.

Asimismo, mantuvieron informada a la población en general mediante redes sociales sobre los avances de liquidación del fuego.

Como se ha referido en otros apartados, la religiosidad del pueblo canoense es una envergadura estructural en la vida social, por tanto, a lo largo del ciclo festivo agrario-religioso se llevan a cabo múltiples celebraciones entre las que destacan la fiesta patronal a San Miguel Arcángel (29 de septiembre), Bendición de semillas (2 de febrero), Carnaval, Semana Santa, día de la Santa Cruz, San Isidro Labrador, San Juan *Huetziatl*, la Virgen de Guadalupe, entre otras. Las cuales se valen de un complejo entramado ritual que tiende a fortalecer las relaciones barriales y con la montaña.

A continuación, presento ciertas celebraciones festivas con sus respectivas escalearidades en las que se llevan a cabo (véase cuadro 2). Cabe señalar que la participación entre jóvenes se presenta de manera diferenciada⁶⁶ según el género y el barrio o sección de la que son originarios, una anciana campesina y devota de la virgen de Guadalupe asevera: “las secciones que más, más participan son la segunda, tercera, sexta, séptima y décima sección. Las otras también pero más las que te digo”.

Tabla 3. Ciclo festivo anual

Celebración	Fecha	Escala
Bendición de semillas	2 de febrero	Pueblo
San Juan Huetziatl	5 de febrero*	Montaña
Altepehuhuitl o fiesta del pueblo	Movible	Pueblo
Carnaval	Movible	Pueblo

⁶⁶ Aquí podemos mencionar las cargadoras de la virgen y los cargadores de San Miguel, los cuales requieren ser devotos, castos y con pensamiento “puro”, aunque a veces eso ya no ocurre, dicen los interlocutores.

Miércoles de ceniza	---	Pueblo
Semana santa	Movible	Pueblo y montaña
Misas rogativas o de petición de lluvias	Movible	Montaña
Día de la Santa Cruz	3 de mayo	Pueblo y montaña
San Isidro Labrador	15 de mayo	Pueblo y montaña
San Miguel Arcángel	29 de septiembre	Pueblo
Día de muertos	1 y 2 de noviembre	Pueblo y panteón

Nota. Esta tabla muestra una serie de fiestas del calendario agrario-religioso de SMC. Fuente: Elaboración propia a partir de trabajo de campo

Por ejemplo, los mayores y semaneros tienden a fungir como representantes de los barrios o secciones y en coordinación con los centrales y comisionadas colaboran para la ejecución de todas las tareas asignadas, tal como ocurre en las colectas a fin de pagar sueldos de las personas que asean y dan mantenimiento a la parroquia y en la compra de insumos que serán empleados en las celebraciones religiosas (flores, cuetes, comida, entre otros).

Mientras que, en el caso de las mayordomías, pobladores devotos a una imagen de santos o vírgenes se aseguran de que durante su cargo visiten a la imagen, adornen y que nunca le falte flores y ceras, aunado a ello, el día su celebración se hacen cargo de su festejo de acuerdo con su red de apoyo y a sus posibilidades económicas.

De modo que los familiares y amigos del mayordomo o mayordoma atienden su llamado y le devuelven o hacen “favores” para llevar a cabo la realización del festejo, tal como lo expresa una joven de la tercera sección:

El pensamiento de aquí es que, si yo te ayudo, tú me tienes que ayudar cuando yo lo necesite. Se da mucho el, si yo te visito, tú me visita. Si no me buscas, no te busco. Aunque ahora ya se sale de control muchas cosas, porque la palabra ya no se le da el valor de antes. Pero, cuando se trata de un Santo o una Virgen, pues, aunque te pelees con tu vecino, pariente, pues sí vamos a ayudar a hacer comida o lo que se necesite porque si no sería negar a Dios. Así que cuando se trabaja en las mayordomías es para agradecerle y pedirle.

En el caso del campo, también resulta común que entre pobladores se “echen la mano”

Imagen. 18. Fiesta al manantial de San Juan Huetziatl



Nota. Celebración religiosa en torno al ameyal que abastece a parte del sistema hidráulico del pueblo; por lo cual se le agradece a la montaña y a Dios mediante la intercesión de San Juan Bosco. Foto: María Esther Soni Peña

esencialmente cuando se trata de nietos y abuelos, aunque también el favor o ayuda se pide algún amigo de confianza o a los ahijados. Es el caso de un interlocutor de la primera sección:

Apoyo a mi abuela que es la de los terrenos, mi papá por su trabajo pues no hay tiempo y no puede. Pero a ella le apoyo. Entonces yo hubo un tiempo que me encargaba de ellos, por temporadas nos asigna, a veces yo, a veces mis primos. Aunque en la época de *pixhca*, sí van mis parientas jóvenes, aunque sea a hacer comida y convivir.

Ya que durante la infancia de los agentes etnoterritoriales, los abuelos a través de su práctica y oralidad enseñaron las atenciones que deben dar al cultivo de maíz, que va desde la siembra y su respectiva técnica, la cual consta de echar de dos a tres semillas por surco. Una vez concretada esta fase, llegará la primera labor, la cual consta de echar la mitad de tierra a un surco y el resto a otro. Posteriormente, la segunda labor se vale de acercar más tierra a la milpa puesto que su crecimiento oscila entre los 20-30cm. Transcurridas tres semanas, llega la tercera labor que consiste en algunos casos echar fertilizante y herbicida. Finalmente, hacia diciembre o enero (dependiendo la altitud donde se encuentre el terreno o campo de cultivo) se inician los trabajos de *pixhca* o cosecha.

No obstante, sería un error omitir que, dentro de este intercambio de conocimiento tradicional, hay ciertas alternancias en los rituales y prácticas territorializadas, un ejemplo conveniente de mencionar es el de un agente etnoterritorial⁶⁷ de la primera sección quien señala que los trabajos del campo en su familia carecen del ritual agrario-religioso que cobija la iglesia, sin embargo, el conocimiento en torno a la luna y la tierra prevalece y orienta la práctica.

Mi abuelita es católica, pero ya no hacemos rituales. Pero me dice los días que debo que ir al campo y los que no. Porque no es en cualquier día que se siembra, hay un día en específico y no le he preguntado a mi abuela. Entonces yo siento que los abuelitos, ese conocimiento astronómico así que lo aprendieron por generaciones, sí.

La siembra en los terrenos del Santo, es otra expresión que muestra el anclaje simbólico sagrado que subyace en la relación entre pobladores, ya que bajo la dirección de

⁶⁷ Se trata de Ramsés, uno de los agentes etnoterritoriales referido con anterioridad.

la triada del mayordormo-fiscal-semanero muchas personas de distintos segmentos poblacionales, entre ellas, los jóvenes, se dirigen a las siembras colectivas que se llevan a cabo en los terrenos del Santo Patrón durante el mes de marzo como muestra de devoción o en algunos casos de lealtad al parentesco, por tanto a las mujeres y hombres jóvenes se les solicita u obliga asistir a tales labores. Finalizada la siembra, los fiscales, centrales y semaneros ofrecen cervezas, refrescos y algún “taquito” a quienes participaron.

Dice un joven universitario de la tercera sección “es cansado pero bonito participar porque convives con las más grandes, son muy fuertes, y la convivencia es lo mejor. Algunos vamos en familia, ya sabes, con los primos o amigos”.

Así que, de acuerdo con el involucramiento en el plano metafórico y material que los jóvenes tengan hacia el trabajo, se desprende una pertenencia socio territorial diferenciada por grados, tal como se ilustró con anterioridad y que suele intensificarse en el marco de las conmemoraciones y rituales agrario-religiosos. De modo que la etnoterritorialidad desde esta perspectiva se integra como simbolismo expresivo-evaluativo del pueblo y como componente de esta.

Tras lo anterior se puede inferir que la reciprocidad en el trabajo va compuesta por una carga ritual que necesariamente implica un proceso colectivo de transformación, tránsito, regulación o adaptación tanto del *ethos* como de los roles asumidos por los actores del pueblo, quienes dinamizan un cúmulo de rituales de índole festivo, religioso y de parentesco, deben cumplirse según lo estipulado por las exigencias del don se obtiene bienestar y el equilibrio de la vida, tal como apunta Barabas (2003).

Imagen. 19. Mayordomos entrantes y salientes de la imagen de San Juan Bosco



Nota: El ritual agrario religioso que se lleva a cabo en el manantial de San Juan Huetziatl, emplea como santo intercesor a San Juan Bosco (santo de los jóvenes) al cual se le pide por los campos y por la relación entre jóvenes y Jesús. Foto: María Esther Soni Peña

3.3 Adiestramiento y memoria de los cuerpos

En la actualidad las obligaciones dentro del hogar, la escuela, las celebraciones rituales y la tecnología son tipificaciones de los jóvenes que han desencadenado en el fortalecimiento de los comportamientos culturales que median la enseñanza- aprendizaje de las prácticas tradicionales del trabajo.

Tal como ocurre con la integración de dispositivos tecnológicos como el tractor, el cual reduce la fuerza de trabajo física a manera de hacer más eficiente el proceso del barbecho o bien, el uso del teléfono celular para la circulación de productos que ponen a la

venta en páginas locales como “Mercado Libre Canoa y San Isidro”⁶⁸; “Mercado Libre San Miguel Canoa resmasterizado 10.0”.

Asimismo, el transporte en auto ha venido a configurar la práctica del caminar y desplazarse, pues si bien desde tiempos antiguos a la fecha el pueblo ha sido poroso a los intercambios comerciales para la subsistencia la intensidad en la que se experimentan.

Aunado a ello, los estímulos visuales, auditivos, lingüísticos también delimitan y adiestran al cuerpo como si se tratara de un registro univoco de las formas en que se produce, de modo que los jóvenes absorben y devuelven experiencias mediadas por la persistencia de costumbres y pensamientos que producen un circuito de lugares en el territorio, por ejemplo, con respecto a la inserción del trabajo agrícola y la construcción, se da de manera paulatina partiendo de la socialización primaria que ofrece la familia y el juego, según lo relatan varios interlocutores. Por ejemplo, cuando son niños, acompañan a los padres y abuelos a trabajar, mientras que simultáneamente la observación, el juego, la pregunta y la imitación forman parte de ese garante de aprendizaje o transmisión de las técnicas.

En términos espaciales el campo, terreno o “ranchito” como les llaman, se convierte en un referente con amplia densidad, al grado que el sujeto puede desplazarse metropolitana, regional o transnacionalmente la referencia simbólica de la que consta la comunicación, la memoria, el recuerdo y la nostalgia frecuentemente traen a flor de piel al territorio mismo.

A continuación, uno de los interlocutores expresa: “Mi papá, no me dejaba andar sólo; siempre andaba con él. Entonces pues desde pequeño me llevaba al campo así que viendo y ayudando en pequeñas cosas. Yo creo que desde los 6 años inicie a aprenderle a esto”.

⁶⁸ No perdamos de vista la estrecha relación entre estos pueblos, al grado que en distintas conversaciones los pobladores se asumen como el mismo pueblo o bien, pueblos hermanos. Señalando a Canoa como el origen del otro, y jurisdiccionalmente divididos por los límites territoriales entre el estado de Puebla y Tlaxcala; el primero recae en el lado poblano y el segundo, en el lado tlaxcalteca.

Imagen. 20. Los magueyes, Don Migue y los niños



Nota: Mientras el tlachiquero descansa, platica con los niños. Foto: María Esther Soni Peña

Si bien el trabajo del campo integra tanto al hombre como a la mujer, en el caso de las generaciones de jóvenes resulta posible observar una relativa división del trabajo dada por el sexo y la edad. Razón por la cual hombres y mujeres ancianas presentan cuerpos potentes en comparación al segmento de los jóvenes. Dice un agente etnoterritorial⁶⁹ de la primera sección:

Veo la espalda de mi abuela y parece de hombre. Tiene ochenta años, y sigue fuerte, carga bultos de zacate, sigue cargando y pues el trabajo de campo les curtió el cuerpo. La verdad es que las mujeres de antes trabajaban muy pesado. Ahora ya no se distingue mucho.

No obstante, la mayoría de las jóvenes poseen en sus manos resistencia al calor, resultado del trabajo doméstico en el que participan, al calentar tortillas e integrarse en la preparación de alimentos, encendido de temazcal, entre otros; mientras que los jóvenes se

⁶⁹ Dedicado a las labores de construcción, cuyos tiempos de recreación los destina a la danza folclórica y al sonidero.

caracterizan por su fuerza física que se ha ido conformando desde el juego pesado entre pares, como las luchas, el fútbol y el apoyo en el campo o en la inmersión al trabajo de construcción.

Es decir, el género funge como variable prioritaria en el adiestramiento de los cuerpos que serán integrados a la fuerza de trabajo, los cuales ya no responden exclusivamente a la transmisión de conocimientos de manera generacional, sino que ahora se recurre a instancias para su especialización como los estudiantes, estilistas y otras disciplinas liberales.

Aunado a ello, su trayectoria se han desarrollado capacidades para escribir y usar con destreza dispositivos tecnológicos como el celular (los cuales en su gran mayoría son celulares *touch screen* con cámara integrada), mediante los cuales de manera lúdica se comunican y reaccionan entre las publicaciones que de manera frecuente realizan, compartiendo contenidos como *selfies*, memes o pensamientos desde sus perfiles socio digitales). Aunque en otro caso representa el medio para llevar a cabo compras y ventas; mientras que la computadora, es destinada habitualmente para explorar información solicitada en las tareas escolares, o bien, para socializar virtualmente como se describió con anterioridad.

Cabe señalar que, debido a los efectos de la pandemia, el consumo y uso de estos dispositivos se potencio. Dejando ver una mayor interacción virtual entre los jóvenes, mediante el que se yergue un culto paulatino al cuerpo blanco, bello, moderno, extendido a través de las figuras públicas de moda. Así que es común verlos usar accesorios como gorras, collares, calzado (tenis, zapatillas, mocasines), cuerpos esbeltos, mientras que en la cancha de lo virtual usan filtros para aclararse el tono de piel.

En entrevista a una joven estilista de la primera sección, dice:

A lo más más que le puedes sacar como servicio de estilismo en Canoa, es al maquillaje, peinado, depilaciones faciales (bigote, patilla) y uñas. Porque en sí, acá no se ponen ampolletas como en la ciudad. Incluso a mí me gusta mucho cortarme el cabello de diferentes estilos. Mi propia familia, me cuestiona por qué me corto el cabello tan corto. Igual no me lo dicen directo, pero yo entiendo que no están de acuerdo porque el cabello de una mujer debe ser largo. Han normalizado que la mujer se pinte el cabello, pero uno no. Una clienta por ejemplo le cambie varios tonos y de su propia familia recibió muchas críticas. “Ya te cambiaste el cabello “ay ya eres una güereja” o “te vas a los Estados Unidos” y yo veía como eso le afectaba. El estereotipo tradicional de Canoa es tener el cabello largo.

Incluso, en el caso del cabello otro de sus usos en la actualidad es la venta de este a estéticas de la ciudad, los cuales son utilizados para hacer extensiones de cabello natural, sin embargo, no es una práctica concurrida.

Asimismo, resulta posible identificar la incursión de las tendencias hipsters entre jóvenes hombres, al grado que en el pueblo existen tres barberías atendidas por jóvenes barberos, los cuales suelen ofrecer servicios para el cuidado del cabello, barbas o cortes de moda (entre lo más solicitado son los estilos de futbolistas).

Antes había estereotipos, porque los hombres no pueden pintarse el cabello porque se critica, “algo está mal ahí”. En Puebla, no me sorprende si me piden color en el cabello o arreglar las uñas. Está muy sexualizado el hecho de que si te pintas el cabello eres mujer, o si te pintas las uñas eres mujer. Pero es una realidad que poco a poco hay más hombres (regularmente jóvenes) quienes piden esos servicios.

Imagen. 21. “La barbería y estilos hípsters”

Nota. Servicio de barbería para los hombres que busquen cuidado a su imagen. Dice el interlocutor *“*. Foto: María Esther Soni Peña

Y si esto ocurre con el cabello, evidentemente hablar de la desaparición de prácticas territorializadas sería un error abismal, ya que en el caso de las prácticas y técnicas del cuerpo tradicional⁷⁰ (manejo del temazcal, *tecuitl*, metate, machete y arado) suelen complementarse con los baños modernos, uso de estufa y otras herramientas.

Mientras que, en las celebraciones festivas como el carnaval, los agentes etnoterritoriales tienden a organizar su carga de labores para destinar tiempo a los ensayos de la cuadrilla carnavalera. Así que alrededor de mes y medio, durante las noches, los bailadores y líderes de cuadrilla se dan cita en puntos céntricos del pueblo para ensayar

⁷⁰ Sin embargo, las generaciones anteriores y las actuales se diferencian en las intensidades con las que practicaban tales actividades, tal como se muestra en el siguiente testimonio: Por ejemplo, a la edad de mi nieta 10 años, yo ya agarraba el metate para hacer tortillas y ella ya puede hacerlo, pero no lo hace. Esa es una enorme diferencia, ahora como niño hay que chingarle al campo, hay que trabajar. Y si no obedeces, tus santos trancazos. Y así, como vas creciendo el trabajo se va creciendo, pero ahora imagínate, están muy consentidos y son grandes y ya no quieren trabajar. Antes, me decía mi mamá, llegas acabas la masa; lo dejaba acabado y ya me iba a cuidar los chivos, barres, lavas los trastes. Y yo ya quería dejar la escuela y sólo trabajar. Entonces era muy diferente en los cincuenta ahorita en el tiempo que estamos. Dice una señora campesina.

distintos sones con los que recorrerán el pueblo durante tres días previo al inicio de semana santa. Dice un agente etnoterritorial⁷¹:

Lo que tiene le carnaval de Canoa, es su forma de bailar porque comparador con las otras cuadrillas, por ejemplo, los de Analco, tienen su forma de bailar, muy elegante, no me sale ese estilo. Y ellos como nosotros no le sale, porque son formas de bailar típicas de una fiesta aquí en el pueblo; el balanceo, la forma de agarrar a la pareja. Entonces, como que es costumbre ese tipo de baile, no es difícil, solo se necesita que te suelten porque rígido no. Los cuerpos de acá son rígidos, la parte de la cadera hacia arriba es muy rígida, y me costó bastante para mover la capa, darle el estilo, porque lucir tu traje es un trabajo extra.

Cabe destacar que, en los últimos cinco años, los jóvenes han mostrado un gran interés por pertenecer alguna de las cuadrillas⁷² *huehues* y expresar su orgullo canoero a través de la danza, actos performáticos, música e indumentaria. Una de las interlocutoras⁷³, menciona:

Es una pasión que agarras, a mí no me llamaba la atención para nada, pero por la innovación, los trajes, las presentaciones, eso forma parte de los jóvenes. Antes era raro, solo pura gente adulta. Pero nuestra cuadrilla la mayoría son estudiantes de secundaria o bachiller, entonces no sabría explicarte como agarras el cariño. Pero es muy representativo, les gusta, es un orgullo portar el vestuario, se sientes identificados, suben fotos. Es positivo el efecto porque hay aceptación a la raíz y es un orgullo ser carnavalera.

⁷¹ Joven universitario y carnavalero.

⁷² Se trata de la organización social construida a través de relaciones de parentesco, compadrazgo o vecindad por medio de la cual, anualmente danzan enérgicamente los martes de carnaval como lo refieren Licona y Zuñiga (2019).

⁷³ Se trata de una de las agentes etnoterritoriales que forma parte de la cuadrilla huehue mazame, ella es originaria de la primera sección y cuenta con una trayectoria destacada en el ámbito religioso y juvenil.

De modo que el carnaval como expresión simbólica, puede entenderse como una estrategia de revitalización del *ethos*, dando cuenta que la inmutabilidad en el etnoterritorio.

Imagen. 22. Las Xilonas y los huehues: carnaval de marzo 22.



Nota. Recorrido de la cuadrilla huehues mazame en el pueblo. Foto: Josué Ramses Romero

En el caso de las jóvenes que cursan el bachillerato y la universidad, en buena medida aspiran a tener cierta independencia económica pues consideran que deben tener los mismos derechos que los hombres, sin embargo, hay otro segmento para el que esto no representa un problema. Dice uno de los agentes⁷⁴:

A mí en la forma que me educaron es que puedo trabajar, hacer aseo, hacerme la comida. No le veo nada de malo, yo lo veo normal. Mi papá me decía, te voy a apoyar hasta donde yo pueda. Yo estoy trabajando, me estoy esforzando, no te estoy pidiendo dinero ni nada, sólo que te dediques a estudiar.

Dando cuenta que la escolarización es entendida como vía que les puede garantizar oportunidades económicas y de ascenso para conseguir mejores condiciones en su cotidiano.

⁷⁴ Se trata de un joven originario de la sexta sección, músico y bailarín de danza folclórica.

CAPÍTULO IV. EL NÁHUATL COMO SIGNIFICANTE DE UNA CONTIGÜIDAD ETNOTERRITORIAL

A lo largo de este capítulo intento ofrecer una reflexión sobre la lengua náhuatl como significante de la *etnoterritorialidad* en San Miguel Canoa, enfatizando los planos de expresión y contenido que median las operaciones semióticas entre sujetos, itinerarios y toponimias aun cuando la influencia del pensamiento dominante permee en ellas. Pues considero se trata de un medio que no se limita a hacer posible la comunicación, sino que transmite el mundo axiológico que ha ordenado el etnoterritorio de manera diacrónica y sincrónica, de modo que la lengua resulta ser un elemento constitutivo en la *etnoterritorialidad* de los jóvenes.

Y es que, conservar el nombre original o renombrar a los lugares que conforman el etnoterritorio, por ningún motivo es una tarea simple, ingenua y mucho menos inamovible; ya lo decía Bonfil Batalla: “lo que tiene nombre tiene significado o, si se prefiere, lo que significa algo tiene necesariamente un nombre” (1989, p.37).

Así que, sin mayor preámbulo presento el contenido del documento. En la primera parte del estudio muestro la funcionalidad de la lengua náhuatl en la cotidianidad, la cual, en simultaneidad funge como dispositivo mediador en la producción del pensamiento. Posteriormente y desde una perspectiva diacrónica, presento en el apartado dos las dimensiones sociales que ordenan la producción toponímica, sus dispositivos de reproducción de la lengua, así como sus respectivas vicisitudes.

A manera de cierre, en la tercera parte expongo las reflexiones finales que la aproximación a este fenómeno trajo consigo y las aportaciones que al campo disciplinar.

4.1 El náhuatl de los canoas y su mundo axiológico

El pueblo de San Miguel Canoa posee una rica tradición oral de raíz mesoamericana que ha transferido concepciones, relatos, mitología y experiencias en torno al etnoterritorio nahua de *Acallantepetl*, muestra de ello es que Malintzi, Ehécatl, Mixcóatl, el pillo y otras entidades moran en él.

Es importante subrayar que, desde tiempos antiguos a la fecha, dicho etnoterritorio se objetiva en la montaña como lugar donde emerge la vida y la cosmización del mismo. En concordancia, Eliade señala que “al organizar un espacio se reitera la obra ejemplar de los dioses” (1992 p.34).

Imagen. 23. Éhecatl y Centli



Nota: En la cosmovisión de Acallantepetl y del actual pueblo de SMC, Ehécatl (aire) es un elemento muy importante para garantizar la fertilidad de los campos agrícolas. Foto: María Esther Soni Peña

Ello me permite inferir que la lengua náhuatl no sólo comunica, sino que estructura el pensamiento en torno a la cordillera volcánica del centro del país que comprende a volcanes y montañas antropomorfizadas desde el preclásico como Malintzi, Zeatonali o

Antonio, *Popocatepetl*, *Iztaccíhuatl*, *Cuatlapanga*, entre otros, los cuales suelen tener valoraciones femeninas o masculinas, de protección y sustento a los pueblos que florecen a su alrededor.

En el caso de Malintzi, como lo hemos mencionado en el capítulo II, se le asigna una valoración de mujer y madre, tal como se muestra en la siguiente expresión local “ella escucha, llora, se enoja y protege al pueblo de Canoa que es su hijo”.

Cabe señalar que la lengua náhuatl contiene amplia similitud con distintos pueblos del centro de México debido a que su origen responde a una misma cultura, la teotihuacana. Por ello, las semejanzas entre su historia, arte, filosofía y lengua. Sin embargo, tras las coyunturas de la época colonial, Revolución mexicana y la consolidación del Estado Mexicano, la lengua española reforzó el poderío cristiano-nacional, fungiendo como instrumento para superponer una identidad más semejante a la de los hombres colonizadores de origen europeo.

En ese tenor, recordemos que toda lengua es reflejo de la visión que se tiende del mundo, del hombre y de lo que trasciende a ambos, por tanto, el español⁷⁵ que se practica en la región se asume como herencia nacida de una disputa epistemológica entre dos particulares formas de pensamiento; la propia (mazame) y la dominante⁷⁶. La primera caracterizada por un vínculo sagrado con el ciclo agrícola, la montaña y la oralidad náhuatl.

Debido a que el náhuatl como lengua propia guarda profundamente un vínculo al sentir, contrario a lo que ocurre con la lengua dominante (español), la cual apela a una limitada pero incesante aprehensión verbal de la realidad.

⁷⁵ Español de Castilla,

⁷⁶ Ideología que domina frente a otras y que en la actualidad pone al centro a la competitividad, la eficiencia, la racionalidad instrumental, la acumulación de capital económico, entre otros.

Un abuelo campesino que colabora con el colectivo Xochitelpocame, dice:

Ciertamente el español nos dejó, no solo el color sino esa forma mezquina de que el güero es superior y hablar español es superior. Y todo eso fue llegando muy hondo en nosotros. No me considero moreno ni güero, me considero alguien que nació en la lengua madre náhuatl. Y digamos, de algún modo mamé ese, tal vez sentimiento, conocimiento o sentir de nuestros antepasados. Por eso entiendo que el conocimiento español de otra manera, y el originario totalmente diferente. Es como si en mi vivieran dos mundos, porque no lo concibo igual el conocimiento. Bueno sí, me habla de otro amor, de otra cosa, de otro respeto.

Y el pensamiento español es otro respeto que no es respeto. Ya con el pensamiento español como que está la libertad de criticar, de ver mal con los ojos y en el pensamiento originario no. Porque nos criaron todos, ni rico ni pobre, éramos todos iguales.

Lo anterior, da cuenta de la forzada y asimétrica configuración sociolingüística en la que se ha visto inmersa dicha unidad cultural, en la que actualmente el náhuatl suele ser visto como obstáculo para la aprehensión de la instrumentación del saber occidental y para la integración equitativa a los circuitos económicos regionales e internacionales que se concentran en la ciudad de Puebla.

Tomemos en consideración que una vez consolidada la nación mexicana *los canoas* fueron integrados más no reconocidos en calidad de ciudadanos⁷⁷, es decir, fueron subordinados y discriminados por la población citadina cuyo estatus *quo* descansaba en una estructura de castas.

⁷⁷Esta condición al día de hoy es ampliamente cuestionable, pues durante más de ochenta años toda comunidad indígena fue considerada como “entidad de interés público” y no como “sujetos de derecho”, es decir carecían de personalidad jurídica colectiva y, por tanto, estaban sujetos al tutelaje del Estado. Situación que en términos legislativos fue modificado en el artículo 3 de la Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (DOF, 2018).

Otro ámbito que denota como la lengua propia está íntimamente ligado a un saber sensible, es el económico, dado que persisten expresiones de solidaridad al clan por vínculos de parentesco común con el *mazatl* (venado), pero sobre todo en obligaciones sociales, como los rituales y celebraciones de ceremonias religiosas que reúnen a los pobladores a lo largo de su calendario religioso-agrícola.

Asimismo, es preciso enfatizar que, por la alternancia de palabras o ensamblajes interculturales, la lengua de los canoenses se ha convertido en una producción única del náhuatl, a la cual los pobladores denominan como *espanáhuatl*. El tío de un agente etnoterritorial, originario de la cuarta sección y de vocación campesino explicita:

De los pueblos de la montaña, sólo nosotros y los de San Isidro tenemos el mismo náhuatl, con otros pueblos cambian los tonos o algunas palabras, pero, más más es con San Isidro y *Azumiatla*, que, aunque no esté cerca, nuestros abuelitos fueron a poblar allá.

Esto muestra que tras el paso del tiempo y las necesidades que demandaba el contexto, la flexibilidad sociolingüística a los códigos y principios de la lógica colonial, sirvieron como estrategia para adaptar, preservar y dar continuidad a la lengua propia. En ese sentido, un caso interesante es la transición toponímica de las actuales secciones, que antiguamente respondieron a topónimos nahuatlato, y con el paso del tiempo fueron encomendados a un santo, hasta transformarse a la noción de sección.

Sin embargo, pese a la superposición nominal, el topónimo que prevaleció fue el nahuatlato debido a que no se logró construir una valoración densa; de modo que los topónimos siguen siendo vociferados por adultos y ancianos. Mientras que, para otros jóvenes escuchar estos topónimos es una novedad de la que se abren distintos cuestionamientos o bien no se le presenta atención. La organización del pueblo se comprende

por diez barrios o “secciones”⁷⁸, cada una de ellas cuenta con su respectivo topónimo en náhuatl.

Tabla 4. Topónimos del sistema barrial en San Miguel Canoa

Topónimo	Traducción	Nominación barrial	Sección
<i>Texocuac</i>	“te” de tetl piedra/ “xho” pie/ “cuac” de quacuah morder (piedras que muerden los pies)	Barrio del Carmen	Décima
<i>Tecolalcan</i>	“tecolal” se refiere al espacio donde se levanta o se hizo el horno de carbón y “can” de “canin” / donde (donde se hizo carbón)	Barrio de Santiago	Novena
<i>Calyecac</i>	De “cal” casa y “yecac” punta (en la punta de las casas); piedra grande	Barrio del Divino Salvador	Octava
<i>Tetetlan</i>	Lugar entre muchas piedras	Barrio de San Miguel	Séptima
<i>Hueyatitlan</i>	De “huey” grande y “otli” camino (camino grande o camino principal)	Barrio de San Antonio	Sexta

⁷⁸ Se infiere que esta acción tuvo como objetivo sumar a la estrategia de evangelización, ya que fue emanada por un sacerdote.

<i>Xolalpan</i>	Se entiende por lugar o en horizontal	Barrio de Guadalupe	Quinta
<i>Xixitlan,</i>	De “xixi” arbustos o hierbas y tlan lugar (lugar de hierba o matorrales)	Barrio de San Buenaventura	Cuarta
<i>Mehmetlan</i>	De memeh” magueyes y tlan lugar (lugar de magueyes)	Barrio de Santa Cruz	Tercera
<i>Xahuentitlan</i>	“Xahue” jagüey y “tlan” lugar (lugar de jagüey)	Barrio de Santo Domingo	Segunda
<i>Yancuictlalpan</i>	De “yancuic” nuevo y “tlalpan” territorio territorio nuevo.	Barrio de San José	Primera

Elaborado a partir de trabajo campo.

Cabe señalar que los pobladores identifican claramente cada uno de los barrios, los cuales son definidos “por determinadas calles, una frontera interna, un borde y un nodo, lugar que define al mismo tiempo a toda la comunidad de Canoa” (Licona, Figueroa, García y Urizar, 2013, p. 133).

Una de las interlocutoras⁷⁹ comenta:

Yo podría andar en el pueblo con los ojos cerrados, lo conozco. Hay ciertos olores como el característico de la sección primera, porque por allá está el drenaje. Sigues caminando y olerá

⁷⁹ Se trata de una agente etnoterritorial que durante gran parte de su niñez estuvo integrada a los grupos pastorales de la parroquia, acompañaba a sus padres y posteriormente, se unió al sector de pastoral juvenil. Debido a que su participación comunitaria no se limita a la iglesia, es una agente con amplia movilidad no sólo local sino también exógena-metropolitana.

a grasa porque hay talleres. Pero entre los más característicos, sí, yo creo que es la plaza que huele a comida gran parte del día y cuando no, huele a flores por los pétalos que avientan en las procesiones. De hecho, esto de los pétalos creo que hasta puedes saber si es reciente o no que pasó el santito.

Imagen 24. Los pasos de la abuela



Nota. Abuela caminando por Texocuac, actualmente conocido como sección décima.

Foto: María Esther Soni Peña

Como he referido con anterioridad, nombrar significa y el acto de superponer nombres es reflejo de una disputa de poder, la cual en este contexto entiendo como una táctica dominante frente a lo étnicamente territorializado; antiguamente ponderado por credo religioso y en la actualidad por jurisdicción estatal.

Por esta razón es preciso destacar que dicha organización espacial “sección” es posible encontrarla en otros pueblos de la subregión *Matlalcueye*, como *Mazatecochco*, Tlaxcala. Empero, las combinaciones y configuraciones de su unidad lingüística continúan respondiendo a una semiótica nahua objetivada en la praxis del etnoterritorio mediante el

ciclo agrícola-religioso (maíz), la lengua y la montaña Malintzi. Dice un campesino adulto⁸⁰ “nuestra lengua dice lo que hay en la montaña, si uno lo entiende, verdad de Dios que no te mueres de hambre ni de sed”.

Imagen 25. Madre e hijo rumbo a su terreno de cultivo



Nota: A lo largo del recorrido de esta dupla, se expresan tonponimias, rasgos del espacio (barrancas próximas, pendientes, cultivos) que se reafirman como referentes en la experiencia del menor. Foto: María Esther Soni Peña

Ello da cuenta de lo que, en palabras de Licona y Zúñiga, consideran una “compleja estructura rural-urbana e indígena-mestiza que se expresa principalmente en el sistema espacial, movilidad, ritualidad y trabajo; aunque no excluye otras dimensiones sociales que conforman nuevas identidades reconfiguradas e impactadas por los nuevos contextos urbanos” (2019, p.38).

⁸⁰ Se trata de Don Heriberto, hombre de 41 años, nahua-hablante quien a lo largo de su infancia y juventud tuvo una movilidad mayoritariamente endógena, enfocada a las labores del campo y oficios en el pueblo.

En consonancia con lo anterior, el náhuatl se asocia fundamentalmente en dominios como familia y comunidad, por tanto, los niños aprenden náhuatl a través de una comunicación directa con los abuelos y con otros integrantes de la familia que habitan la sección o barrio. Aunque conviene subrayar que, por el tipo de prácticas y dinámicas barriales (religiosas y funcionales), hay secciones que presentan una mayor intensidad de habla nahua, tal como ocurre con las secciones tercera, cuarta y décima. No obstante, en espacios difusos o de transición como las estéticas o redes sociales, disminuye la frecuencia con la que se comunican en esta lengua.

Al grado que en los últimos veinte años se observa una reducción considerable en los dominios de comunicación en náhuatl de los jóvenes, puesto que la escolarización, pluriactividad y consumo en la que se delinean su cotidianidad trae consigo una mayor necesidad del español e incluso del inglés. Al grado que existen familias que prefieren limitar la comunicación en náhuatl hacia los hijos y nietos menores. Tal como lo expresa un joven universitario de la primera sección:

Sí, si lo entiendo, pero no lo hablo, me cuesta, me cuesta. Lo siento como un trabalenguas hablarlo, pero en una charla entiendo lo que dicen, solo no lo sé regresar. De lo que yo me acuerdo de mi infancia no recuerdo que me hablaran en náhuatl, rara vez, mi abuela me hablaba así, pero se dirigía más en español, entonces no aprendí esa parte. Porque pues la primera lengua es la que se aprende en la casa entonces yo creo que fue esa parte.

Lo demás lo aprendí escuchando, pero nunca me hablaban así de “ven” o algo así. Nunca les he preguntado por qué no me enseñaron, pero lo veo de esa forma, igual no hubo ese interés. O por que ha ido evolucionando estas cosas no lo vieron tan necesario.

El ejemplo anterior, nos permite dar cuenta de la influencia dominante del nacionalismo mexicano frente a la lengua nahua de los canoenses. Recordemos que, en el pasado, los esfuerzos por mexicanizar a la población india se valieron de promover una lengua de uso común a lo largo del país mediante la educación nacional, en concordancia con la crítica progresista que apelaba a la conformación de un ciudadano diferente de sus ancestros, tanto españoles como indios, es decir, el mexicano (Lara, 1991). Así, la tendencia educativa fue promover programas de estudio en español.

Si bien, en materia de educación y población indígena hay avances legislativos que prescriben el acceso a la educación en su propia lengua (náhuatl) y en español, en la actualidad el pueblo de San Miguel Canoa no cuenta con instituciones educativas que cumplan al margen tales prescriptos, al contrario, suelen prohibirles comunicarse de esta manera bajo el argumento que se utiliza para confabular en contra de las figuras de autoridad (cuerpo docente y administrativo).

Asimismo, se suman situaciones paradójicas como las de jóvenes estudiantes (universitarios) que para respaldar institucionalmente su conocimiento del náhuatl requieren asistir a clases de otras variantes puesto que su lengua ha sido subordinada por el propio Estado.

Ello nos conduce a proponer que los rasgos de flexibilidad lingüística, cognitiva y material de esta población nahuahablante son la objetivación de una puesta en conflicto entre territorialidades diferenciadas, por un lado, la de carácter propio o territorializado que adquiere una connotación de resistencia cuando se encuentra frente a expresiones de dominación. Y por otro, las de carácter normativo institucional bajo la tutela del Estado que como anteriormente mencioné, han restringido con asimetría el acceso y el ejercicio de los

derechos reconocidos constitucionalmente para decidir su presente y futuro, al considerarlos como entidades de interés público.

Es preciso señalar que tales constructos se encuentran fuertemente vinculados al escenario de crisis socioambiental que atraviesa a la montaña, ya que las practicas que se desprenden de sí en gran medida mantienen una dialéctica entre fines y resultados.

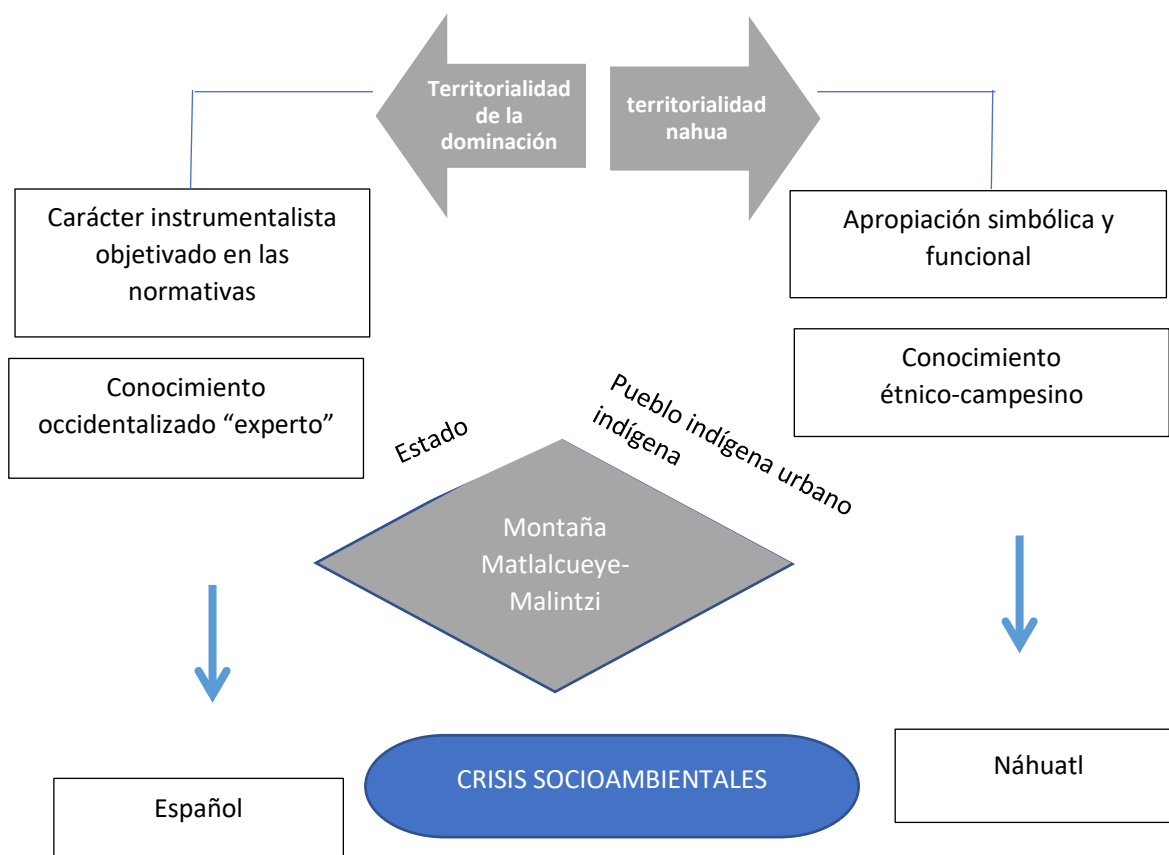
Para ilustrar mejor, las jornadas de reforestación impulsadas por instancias ambientales, las cuales llegada a una edad entre cuatro y seis años suelen ser aprovechadas para uso tradicional o en algunos casos para el ramo de la construcción en la zona metropolitana de Puebla.

Mientras tanto, la política ambiental que regula los ecosistemas de la montaña mantiene una lógica de conservación ortodoxa y ciertamente un tanto fuera de contexto, que dista mucho para que su instrumentación se eficaz a las problemáticas.

Por un lado, la estructura náhuatl de este territorio apela a una sensibilidad y por otro a un instrumentalismo que difícilmente se han podido complementar.

A manera ilustrativa, destaco los elementos centrales de tal presupuesto en el siguiente esquema:

Esquema 6. Territorialidades complementarias y en disputa



Elaboración propia a partir de trabajo de campo (2020-2022).

4.2 Tramas de la lengua entre los itinerarios funcionales

Como hemos mencionado en otros capítulos, el rol de los jóvenes no sólo está limitado a aprender las actividades de subsistencia en la casa y el campo, sino que se integran a un mercado laboral capitalista y precisan de escolarizarse, por tanto, los itinerarios respectivos han pasado de lo local a lo metropolitano.

Por consecuente en el plano sociolingüístico, aunque el náhuatl se reproduce con mayor intensidad en los adultos y ancianos con itinerarios locales, sería un error considerar que sea un recurso exclusivo de este segmento poblacional. El uso del náhuatl entre jóvenes es cotidiano, sin embargo, suele presentarse en menor intensidad según los ámbitos y violencias estructurales en los que se encuentran inmersos.

Es decir, la lengua se mantiene en constante interacción pese a que no la manejan como la generación que les antecedió⁸¹; incluso reconocen que hay palabras que no hay manera de traducirlas al español, por tanto, se mantienen en náhuatl o emplean un tipo de ensamblaje lingüístico donde mezclan palabras de ambas, por ejemplo, suelen superponer una palabra en náhuatl en una oración en español o viceversa.

Algo semejante podemos encontrar en el siguiente testimonio⁸² de una estudiante universitaria:

En mi clase de español entendí que hablo en español, pero pienso en náhuatl, el orden de las palabras, como las acomodo, los ejemplos que uso, jeje todo. Por eso, se me complicaba mucho escribir y eso lo entendí hasta que entré a la uni, y pues sí, aunque baje a la ciudad a estudiar, me regreso y la convivencia, la hago acá. Entonces pues se entiende que esto sea así, verdad. De hecho, ahorita que ya estoy terminando mis créditos, apliqué a una convocatoria laboral en una empresa, pero no me quedé por el idioma. Ya que te pedían el inglés o alemán. Eso fue muy frustrante en aquel momento, pero bueno, ya no me siento mal. Porque entendí que no fue una cuestión que no haya atendido por gusto, vaya, es que hablar español sí es una segunda lengua y fue todo un reto llegar hasta donde estoy.

⁸¹ Mujeres y hombres que se encuentran entre los 40 años y más, quienes en su mayoría recibieron aprendieron el náhuatl como lengua materna.

⁸² Se trata de Linda (nombre ficticio), joven que actualmente cursa sus estudios de licenciatura en psicología en la Universidad Iberoamericana Puebla, a través del Programa de Becas Pedro Arrupe, dirigida a jóvenes campesinos e indígenas destacados por su compromiso social y con alto desempeño académico.

Así que, pese a las alternancias de lengua y los fenómenos de bilingüismo o diglosia derivadas de las coyunturas que han trastocado a la sociedad canoense, el náhuatl es algo más que una lengua de uso cotidiano.

Retomando a Lara (2016), el español desde el S.VI hasta nuestros días, es considerado entre los pobladores como una meta de aquel que quiere cambiar su condición debido a que las políticas nacionales ponderan el uso de esta lengua (legado colonial).

No obstante, la funcionalidad del náhuatl entre los canoenses destaca por su carácter de seguridad ante el otro (el no canoense). Por ejemplo, ante la presencia de un fuereño en lugares públicos (plaza principal, jagüey) o semi-públicos (la parroquia, ruta *mazatl*, escuela y otros), resulta posible escuchar conversaciones en náhuatl en mayor intensidad, lo mismo cuando se encuentran fuera del pueblo.

Sin embargo, esto no siempre fue así, ya que en las décadas de los setenta y ochenta, la lengua representaba un motivo de estigmatización y segregación por parte de los pobladores de la ciudad, ya que les evocaba peligro y desconfianza, a causa de los hechos ocurridos en 1968 con la matanza de cinco trabajadores de la Universidad Autónoma de Puebla. Donde incluso, por seguridad los padres y abuelos en muchos casos negaron la enseñanza de la lengua, ya que al bajar a la ciudad los pobladores urbanos los reconocían por sus acentos lingüísticos y los discriminaban.

En el sector poblacional de los abuelos se dice que durante mucho tiempo todo aquel que quisiera ir a trabajar a la ciudad, debía negar su origen de lo contrario le negaban el trabajo; se dice en voz de distintas fuentes primarias que el escenario fue muy triste y complicado, sin embargo, poco a poco han salido adelante.

Dice un agente etnoterritorial⁸³ de oficio albañil:

Acá en la obra van a trabajar unos chalanés de Puebla, decimos en náhuatl cositas entre nosotros y por seguridad, porque nadie de otros lados te va a entender. Vaya, nos sentimos más seguros entre nosotros porque no entienden ellos lo que hablamos, y así en el pueblo.

En ese tenor, es preciso destacar el papel tan importante que cumplen abuelos y abuelas en la transmisión del acervo sociolingüístico nahuatlato pues con ello, transmiten maneras de ver y entender a la montaña, los fenómenos climáticos y otros, mientras una buena parte de padres de familia ofrecen su fuerza de trabajo a la ciudad de Puebla o bien, migran temporalmente a otros estados, como ocurre con los trabajadores de la construcción.

Incluso, en el plano de lo socio digital plataformas como *Facebook* e *Instagram*, hay usuarios que suelen comunicarse en náhuatl garantizando que sólo los canoenses puedan entender. Por el contrario, también se encuentran perfiles personales, páginas de cultura y venta, acompañan la lengua náhuatl de subtítulos en español, a fin de promover la revitalización de esta y como orgullo identitario.

⁸³ Se trata de Octavio, trabaja en la construcción desde que tenía 15 años. A lo largo de la entrevista, señalaba que el oficio lo aprendió por curiosidad pues observaba que familiares y vecinos se dedicaban a esta actividad. Posteriormente, la escuela no le gustó, se aburría. Le incomoda estar sentado durante un largo tiempo y pues desertó al finalizar la secundaria. Actualmente se dedica de lleno a este oficio, que, si bien es pesado, es bien pagado. “Todo depende de como se administre uno, pero la mera verdad, me gustaría que mis hijos estudien porque es muy pesado y no los he acostumbrado a trabajar así, entonces no la armarían”.

Algunas de las páginas con mayores seguidores son administradas por jóvenes, son “Okzeki Tlahtol⁸⁴”, “Tlachiahlitztl⁸⁵”, “Canoa antiguo” y “Guicho Pérez⁸⁶”.

Por supuesto que este fenómeno es producto de un entramado político-económico dominante que ha traído consigo la edificación de múltiples formas de apropiación y simbolización que los jóvenes desarrollan en el territorio canoense, de ahí el vasto vocabulario que le caracteriza.

No perdamos de vista que la montaña es el complejo espacial con mayor densidad toponímica nahuatlata a diferencia de la transición toponímica que presenta el pueblo (náhuatl al español). Situación que va íntimamente ligada a la influencia de las políticas nacionales y sus respectivas configuraciones funcionales, objetivadas fundamentalmente en la *diversificación* de las modalidades de inserción laboral (primaria, terciarias o pluriactividad).

Es decir, la toponimia nahua permanece o se relabora según los aspectos cognitivos, funcionales y de parentesco de los sujetos, por ejemplo, en la memoria de *los canoas* se expresa que antiguamente todo su territorio estaba cubierto de encinos grandes y la población exclusivamente se dedicaba a las labores de subsistencia, por tanto, sus itinerarios cotidianos se caracterizaban por un circuito de lugares locales como casa, iglesia, jagüey, campo, ameyales y corona de Malintzi (cima).

⁸⁴ <https://www.facebook.com/documentacionficticia> Se trata de una página en la que uno de los agentes etnoterritoriales del pueblo, originario de la primera sección comparte otras narrativas a través de la fotografía y producciones audiovisuales. Actualmente es parte del proyecto semilleros creativos que impulsa la Secretaría de Cultura, mediante el cual impulsan talleres para la revitalización de la lengua y promueven entre niños y jóvenes talleres de experimentación fotográfica.

⁸⁵ <https://www.facebook.com/profile.php?id=100077218593600> Página de seguidores de una Asociación Civil enfocada al fortalecimiento de las tradiciones de SMC. Entre su slogan se encuentra: Observando tus raíces, despertando conciencias. Es dirigida por mujeres y hombres jóvenes, cuyas trayectorias han sido destacadas en materia educativa y por su participación comunitaria.

⁸⁶ Joven creador de contenido en la red social de Tiktok con miles de seguidores, en su mayoría locales.

Sin embargo, en los últimos cincuenta años la lógica de mercado que orienta a la región Puebla-Tlaxcala configuró de manera considerable la frecuencia e intensidad de la socialización y movilidad de sus pobladores pasando de una local a una metropolitana. Asimismo, los proyectos dominantes que se han impulsado desde el estado mexicano en sus tres niveles han traído configuraciones sociolingüísticas y, por ende, territoriales que podemos encontrar de manera objetivada en la transición de la sociedad indígena nahua a la indígena nahua-urbanizada.

Imagen 26. Mapa Municipio de Puebla y su extensión territorial (1960)



Nota: La imagen muestra la amplitud del territorio de SMC en 1960 así como su vinculación con antiguos poblados mesoamericanos.

Foto: Recuperado de intolerancia diario. Canoa, entre la marginación y la historia negra, será el municipio 218 de Puebla

Dicen los canoas, “antes caminábamos mucho ahora ya no, ya hay combi, autobús, motos” por tanto, la degradación del paisaje natural ha sido inminente tras los cambios en las dinámicas de trabajo y el crecimiento poblacional. Incluso, entre los jóvenes se conoce que, en el pasado cuando llegaron las primeras unidades de transporte generaba un sentimiento de vergüenza entre los pobladores, pues era valorizado como alguien flojo, pero tiempo más

tarde, tras los cambios socioeconómicos de la región se convertiría en una necesidad para la movilidad de los pobladores.

En la actualidad, al cabo de las cinco de la mañana, la primera corrida de autobús que baja a la ciudad de Puebla va saturado de jóvenes universitarios y trabajadores.

Sin embargo, las toponimias del pueblo-urbano cuentan con propiedades constitutivas para la remembranza histórica, religiosa, política e identitaria.

Tabla 5. Relación toponímica contemporánea en San Miguel Canoa

Figura espacial	Topónimo
Calle	Adolfo López Mateos
Calle	Cuauhtémoc
Calle	Emiliano Zapata
Calle	José María Morelos y Pavón
Calle	Miguel Hidalgo
Calle	Porfirio Díaz
Calle	5 de mayo
Calle	Vicente Guerrero
Calle	De las Flores
Calle	Del Jardín
Calle	Industria
Calle	Solidaridad
Calle	De la Palma
Calle	Tlahualtengo

Calle	Malintzi
Calle	Santa rosa
Colonia	Los Ángeles
Calle	Xahuenatlaco
Paraje	Tepetomayo
Paraje	Huey Tecoch
Paraje	Coyopotrero
Paraje	Xaxalpan
Paraje	Huetziatl
Paraje	Pipilatzi
Paraje	Cuihixitlan
Paraje	Xitiniatl
Paraje	Arco
Paraje	Tlalmanalco
Paraje	Curato
Paraje	Huatlayu
Paraje	Pizahuayan
Paraje	Tlascostepetl

Elaboración propia a partir de trabajo de campo

La tabla anterior pone en evidencia la superposición de los topónimos locales y sus respectivas vicisitudes históricas, mientras otros son continuidad secular de la realidad. De modo que el conglomerado resultante de la suma de estos estratos toponímicos refleja las etapas históricas y lingüísticas. Mientras que los recorridos metropolitanos de los jóvenes

canoenses se ven conformados por topónimos urbanos convertidos en sus referentes espaciales al emprender trayectos a la escuela, compras, trabajo o recrearse fuera del pueblo.

Tabla 6. Referentes espaciales en los recorridos metropolitanos

Figura espacial	Topónimo
Parada de transporte público	24 horas
Parada de transporte público	La Era
Unidad comercial	Plaza Tolin
Pueblo	Entronque a Resurrección
Pueblo	Aparicio
Unidad comercial	Loreto
Unidad comercial	Mercado Hidalgo
Zona	Angelópolis
Calle	11 Norte

Elaboración propia a partir de trabajo de campo

Retomando las palabras de Bonfil:

Es importante recalcar el hecho de que no se trata de nomenclaturas muertas cuyos vestigios han perdido sentido y coherencia. Por el contrario, se trata de idiomas vivos, los cuales conservan su significado cabal dentro del campo semántico que les dio origen y, en consecuencia, mantienen su capacidad como sistemas lingüísticos que expresan y condensan los conocimientos de la civilización mesoamericana” (1989, p. 38).

De tal manera que ante la disrupción política, cognitiva y espacial devenida de proyectos como el colonial y nacional, los topónimos en lengua náhuatl presentan un carácter dinámico con respecto a su reproducción. Permitiendo así que los jóvenes reconozcan señas de su identidad a pesar de los diversos mecanismos de dominación que tales proyectos emplearon. En una actividad convocada por el colectivo *Xochitelpocame*, un abuelo campesino de la primera sección les dijo:

La verdad para nosotros o para mí, la montaña y nuestra lengua es el territorio, la montaña es parte de nuestra riqueza para nosotros que nos dedicamos al campo. Nosotros somos altépetl, la gente de la montaña. Vivimos de la montaña, lo que producimos o vamos a producir de cosecha tiene que ser con el cuidado de la montaña, que nos da agua, aire, lluvias.

Es decir, la “lengua” puede ser tratada analíticamente como un sistema territorial cuyas mallas sean el trabajo y ocio, que según las necesidades del contexto activan el uso del náhuatl. Es el caso de la relación entre lengua y etnoterritorio que tiende a reproducir una *etnoterritorialidad* densa, destaco que existen jóvenes con experiencias diferenciadas que durante su socialización primaria aprendieron la montaña en menor intensidad en comparación a los campesinos, dado que su acceso se limitaba a cuestiones de ocio o de trabajo esporádico por alianza.

Rasgos que pude observar en las labores de vinculación comunitaria que ofrecí en calidad de voluntaria para el sofocamiento de un mega incendio forestal en el territorio de Canoa en 2020, cuando una joven campesina e integrante del grupo ambiental *Tleyolotlih* expresaba a los comisionados de dependencias gubernamentales; lo poco operativo que resultaba los formatos utilizados en dichas labores de emergencia, así como la experiencia

sobresaliente de los pobladores en el conocimiento de su territorio aun cuando su praxis dista de la intensidad de con la que sus ancestros lo hacían. Ella dice:

Muchos jóvenes sabemos subir y bajar, no nos perdemos, lo sabemos de memoria. Pero muchas veces no conocemos los nombres de los parajes así que no les podemos reportar cómo se llaman y si lo hiciéramos, tampoco lo entenderían porque no son de aquí. Entonces eso para atender la urgencia que nos aqueja, resulta muy difícil. El tiempo pasa y el clima con tanto viento sólo empeorará las cosas.

Ello me conduce a retomar el presupuesto de Abilio Vergara (2013), acerca de la movilidad; la cual consta de un recorrido instrumental practicado desde una biografía social y un mapa. Por tanto, según los usos y necesidades que motivan a los sujetos a desplazarse se podrán identificar aquellos rasgos en su movilidad que los diferencian.

En el caso de los jóvenes, considero que su movilidad comprende un amplio espectro, sin embargo, para fines de este trabajo destaco dos particularidades de esta 1) exógeno-restringida y 2) endógena. En el primer caso, entiendo a este tipo de movilidad como un recorrido de integración metropolitana a través del cual los sujetos se insertan funcionalmente al ámbito del trabajo, ya sea en calidad de estudiante o de trabajador (industria, comercio, servicios), sin embargo, su itinerario en la ciudad se centra esencialmente en el lugar destino de su actividad y por un tiempo acotado. Dicen los sujetos “voy a trabajar y me regreso”.

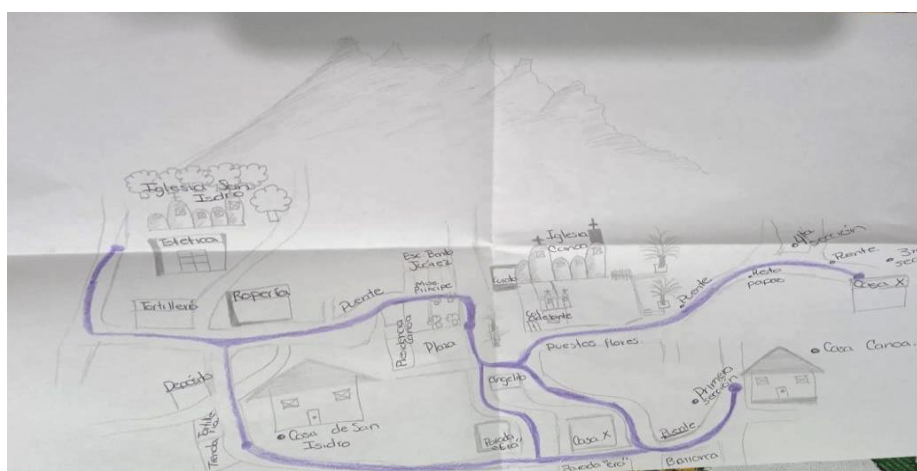
En esa lógica, también se desplazan los estudiantes universitarios quienes, tras cumplir sus jornadas escolares, retornan al pueblo a descansar y a practicar sus actividades de ocio; ya que es aquí donde tienen vínculos de amistad más profundos, lo cual se traduce a una mayor seguridad por distancias menores (casa-lugar ocio), el reconocimiento entre

Por el contrario, la movilidad endógena implica fundamentalmente recorridos locales que en su mayoría se practican caminando. Esta experiencia conduce a una socialización más intensa en y con el pueblo, ya que apela a una práctica de los códigos socioculturales más recurrente que van desde los saludos; pláticas con los parientes que se encuentran a su paso; el tránsito de lugares históricamente simbolizados para *los canoas* como la iglesia, la plaza y el jagüey, por mencionar algunos.

No obstante, los fines de semana presentan respectivas modificaciones en sus recorridos, por la presencia de las fiestas, celebraciones religiosas y trabajo de campo; siendo el domingo el día por excelencia para el descanso y la recreación.

Por ejemplo, en el caso de los jóvenes es recurrente que asistan a las mayordomías, bodas, XV, bautizos; días de campo en la montaña; es decir, se trata de una temporalidad destinada al ocio y a la remembranza entre familiares. Aunque no, por último, menos importante a este tipo de recorrido también destaca la convivencia barrial que se objetiva en las reuniones realizadas en las banquetas de las distintas secciones.

Imagen. 28. Cartografía social de fin de semana



Nota. La movilidad endógena se incrementa los fines de semana. Incluso en el mapa mental de la agente que realizó el ejercicio, muestra a San Isidro Buensucio, Tlax. como parte de un mismo territorio.

Como mencioné con anterioridad este tipo de movilidad esencialmente se aprende en recorridos caminados desde una edad temprana, que tras la repetición constante y la significación dada al circuito de lugares que comprenden el recorrido se desprende una inherente apropiación espacial construida desde lo barrial. Incluso, comparte:

Cuando tuve que decir mi carrera, me negué a irme a un internado para ingeniería forestal en Chapingo, porque me preguntaba ¿qué voy a hacer sin eso que me hace ser yo?, no, no veo mi vida sin mis padres, familia, amigos y todas esas fiestas donde me gusta participar como el carnaval, viacrucis o acompañando a los mariachis con baile”. Eso en parte me orilló a decidir por algo que me gusta y que puedo ayudar a las mujeres de mi pueblo, porque la autoestima está muy abajo. La mujer en general, cabello largo, tono normal que tiene. No es un estereotipo tan difícil. Para mí sí es controversial porque las mujeres se ven susceptibles a las opiniones ajenas, vi como a una clienta de aquí las opiniones le llegaron afectar por pintarse el cabello de rubio, o cuando amigas con el cabello larguísimo como se usa acá se lo cortaron y ellas diciéndome como mi papá me va a regañar o no me va a dar permiso. Y yo así de, ¡Es que eso no es decisión de tu papá!

Lo dicho hasta aquí nos permite enfatizar el carácter que adquieren los jóvenes como sujetos de transición, dado que se trata de un segmento poblacional que funge como agente de cambio susceptible a las transformaciones socioculturales que promueven las políticas nacionales, el mercado global y la tecnología.

Aunque esto por ningún motivo se debe confundir con la presencia de cambios de estructura en la sociedad sino de una suerte de alternancia en los sistemas de organización que permite reelaborar los procesos simbólicos y funcionales, a fin de adecuarse con

mayores herramientas al contexto tal como se muestra a lo largo de este apartado con la lengua y movilidad de los sujetos.

De modo que la movilidad contenida en los itinerarios de los jóvenes se caracteriza fundamentalmente por ser binaria (endógena y exógena).

4.3 Lengua Náhuatl como dispositivo estructurador de la espacialidad

Con respecto a la cultura del pueblo de San Miguel Canoa podemos inferir que se trata de un territorio vivido⁸⁸ donde los sujetos crean, disputan, establecen, configuran y reproducen una serie de convenciones sociales (en el plano simbólico como en el material), incluso crean otras formas de significación según sea sus usos y necesidades.

En ese tenor, retomo la idea de las fuerzas vinculantes del compadrazgo, debido a que consta de consignas aceptadas y fidelidades que se albergan en la lengua de los sujetos mediante las cuales, se reproducen principios como solidaridad y ayuda. Dice un joven estudiante de la primera sección:

Aquí en el pueblo todos somos familia, por eso es de que me gusta más ir a las fiestas que otros lados en la ciudad. Eso sí, no siempre te toca ir de invitado a veces nos toca trabajar mucho. Haz de cuenta, aquí cuando a los padrinos se les pide ayuda, llevan su gente que, a hacer tortillas y tamales, matar pollos, marranos o el animal que se va a comer; poner sillas; servir a los invitados, aunque ya últimamente también contratan meseros, dependiendo de la economía de quien lleve la fiesta. Entonces en cierta manera el padrino cumple, luego cuando este necesite se le tiene que devolver el favor, la ayuda.

⁸⁸ Retomando la idea de Lefebvre en torno al espacio vivido.

Algo similar ocurre en el caso de los mayordomos, al ser devotos de una imagen religiosa en afán de mostrar gratitud o bien, a manera petitoria se encarga de organizar una celebración religiosa en torno a la imagen y posteriormente celebrarla mediante la compartición de alimentos y bebidas para el pueblo, como expresión de gratitud. Al grado que un joven albañil de la tercera sección se refiere a esta alianza de la siguiente manera “aquí el que da de comer al pueblo, merece mandar, o sea, ser presidente, ejidatario o algo por el estilo”.

Es decir, la subsistencia y el trabajo son pilares estructurantes en la dinámica de la sociedad canoense. Según Malinowski (1972) “Todo individuo sabe lo que se espera de él en virtud de su posición y actúa en consecuencia, tanto si se trata de la obtención de un privilegio como de la realización de una tarea o de admitir el *statu quo*” (p.166).

Dicho de otra manera, el espacio relacional que producen *los canoas* consta de tres elementos primordiales; me refiero a la apropiación de un espacio, poder y frontera. Por tanto, es preciso retomar el planteamiento de sistema territorio de Giménez (1999), debido a que la lengua es reflejo de un territorio identitario y simbolizado.

Por tanto, lugares como Parroquia, Escuela, Ejido, Presidencia Auxiliar son nudos endógenos en los que resulta posible identificar la triada territorial antes mencionada que caracterizo de manera sucinta a continuación:

La parroquia de San Miguel Arcángel es uno de los lugares del espacio semipúblico que más actores concentra, dado que en esta institución se estructura la vida social del pueblo canoense. Durante las mañanas es común ver ingreso de una cantidad considerable de mujeres ataviadas con sus rebozos, baberos bordados y sandalias, y en menor proporción a hombres; quienes llegan a sus homilías como parte de las primeras actividades del día.

Posteriormente, se les verá haciendo paradas en los molinos de nixtamal, que por destino tendrán sus casas para iniciar las jornadas laborales del día. Incluso, es importante exaltar que, a lo largo de este tipo de recorridos, la lengua náhuatl interactúa intensamente. Sin embargo, llegado el fin de semana resulta común verlos acompañados por sus nietos quienes al no tener clases cuentan con tiempo para atender tareas como estas.

Cabe señalar que tales celebraciones eucarísticas se llevan a cabo en español, dado que los sacerdotes en los últimos quince años han sido externos a la sociedad de Canoa. Sin embargo, en muchos pobladores los recuerdos acerca del sacerdote Guadalupe (nativo de la comunidad), se mantienen presentes, ya que en el afán de cumplir sus encomiendas parroquiales oficiaba sus homilías en náhuatl y a su vez revitalizar la lengua.

Los jóvenes que se encuentran dando servicio en la parroquia le recuerdan con palabras como “a Padre Guadalupe se le quería y entendía mucho, la parroquia se llenaba en sus homilías”, “Se le extraña, es importante que se hable en mexicano sino se va a perder, la iglesia tiene mucha fuerza”.

Por consiguiente, en ese mismo espacio principal converge la Presidencia auxiliar, lugar donde se atienden asuntos administrativos de competencia ciudadana, se gestionan los programas de asistencia social. De modo que en los pasillos de sus instalaciones se pueden encontrar pobladores esperando su turno a ser atendidos mientras platican en náhuatl con sus pares.

A unos pasos de la presidencia, se encuentra la oficina de la comisaría ejidal donde de manera cotidiana con excepción de los domingos se puede encontrar a parte del comité representativo y a ciertos ejidatarios ya sea en reuniones o pequeñas. Cabe señalar que durante el año 2021 se concretó la construcción de su oficina, ya que anteriormente se encontraban en el mismo edificio de la Presidencia auxiliar.

Otro lugar semipúblico es el tianguis de los lunes, el cual se coloca en la plaza principal del pueblo; también destacado por ser un lugar mayoritariamente de habla náhuatl, ya que las compras de insumos básicos (comida) se concretan fundamentalmente entre pobladores, por el contrario, artículos de limpieza, cocina, muebles suelen ser de fuereños y quienes llevan a cabo tales operaciones son las mujeres adultas.

Por el contrario, en las estéticas (*Anni, Alessa, Vangelis*, entre otras) y barberías (*Barber The Wolf, Ryan The Barber Shop, Caserío Barber Shop*) se muestra una gran influencia de la lengua inglesa que comunica estilos en tendencia para el cuidado de la imagen.

A su vez, los estudios de tatuajes tampoco representan ser lugares estratégicos para la reproducción del náhuatl. Incluso, es preciso señalar que el ambiente de estos lugares está impregnado de olores a tintes, espray y ceras para el cabello, las cuales suelen tener aromas sintéticos muy fuertes y en lo respectivo a lo sonoro, es común encontrar repertorios musicales de música en inglés, reggaetón o rap. A este tipo de lugares, considero que podemos tipificarlos como lugares de transición de la lengua.

Lo enunciado hasta aquí, nos permite afirmar el planteamiento de Saussure (1945), al señalar que “la lengua existe en la colectividad en la forma de una suma de acuñaciones depositadas en cada cerebro, más o menos como un diccionario cuyos ejemplares, idénticos, fueran repartidos entre los individuos” (p.46). No obstante, aunque común a todos está situada fuera de la voluntad de los depositarios de la lengua.

CONCLUSIONES

Esta investigación se centró en la *etnoterritorialidad* juvenil en un pueblo indígena urbanizado que guarda estrechas relaciones con una de las zonas metropolitanas más importantes del país, de modo que el objeto de estudio fue *la construcción social de la etnoterritorialidad a partir del entrecruzamiento de las dimensiones del trabajo, lengua y etnoterritorio, como dialéctica relacional entre cuerpos, toponimias y jóvenes en el pueblo nahua de San Miguel Canoa, Puebla.*

Ello, me condujo a la formulación de un modelo analítico territorial con enfoque semiótico que posibilitó la comprensión del entramado estructural del objeto, a la luz de los procesos históricos y socioculturales que desde la época posclásica hasta el día de hoy persisten aun cuando en sus manifestaciones hayan sido relaboradas. Esencialmente me refiero a la reciprocidad entre el hombre y la naturaleza.

Por tal motivo, a diferencia de la propuesta pionera de Alicia Barabas (2013), que centra su atención en los mitos, lugares sagrados y rituales (territorialidad indígena sagrada) como elementos constituyentes de una *etnoterritorialidad* sagrada; mi apuesta fue encaminada a hacer inteligible el fenómeno a partir de la relacionalidad entre las dimensiones de territorio, trabajo y lengua que a traviesa a los jóvenes en un contexto de metropolización pues no por contar con un arraigo filial a la montaña y a una serie de elementos territoriales, se exime su integración a nuevas infraestructuras y oportunidades de trabajo.

En relación con la pregunta de investigación y la correspondiente hipótesis afirmo que recíprocamente la naturaleza simbólica, las prácticas del trabajo y las toponimias fungen como recursos constituyentes en la *etnoterritorialidad* de los jóvenes del pueblo nahua de San Miguel Canoa.

Con base en lo anterior entre los hallazgos alcanzados a lo largo de la investigación, destaco que a pesar de las configuraciones simbólicas, espaciales y políticas que ha traído consigo la modernidad y la globalización al pueblo de San Miguel Canoa, persiste una multiplicidad de símbolos y actos rituales que por su coherencia con la naturaleza, sociedad y cosmos dan cuenta de la estructura indígena nahua que subyace como ordenador de la vida social. Tal como ocurre con los elementos geográficos o climatológicos los cuales son referidos como “vivos y con voluntad propia”.

Resulta imperativo señalar que en el caso de los jóvenes aun cuando pertenecen al segmento poblacional que mayor asimilación presenta ante los valores, estilos, expresiones y prácticas promovidas por la globalización, son también los actores que relaboran con creatividad la lengua, rituales y fiestas etnoterritorializadas en complementariedad con otros conocimientos.

Es decir, el pensamiento nahua es y funge como signo arbitrario o constituyente en la vida comunitaria del pueblo, pues se trata de un complejo integrado por atributos axiológicos y cognitivos que se objetivan en expresiones, espacios y objetos, haciendo de esto no sólo un marco referencial en términos simbólicos sino materiales.

En virtud de ello, el etnoterritorio puede ser entendido como un paradigma, mientras que sus múltiples formas de expresión pueden ser vistas como sintagmas que en su reproducción sociocultural presentan rasgos de alternancia, equiparable a lo que le ocurre con el signo en la lingüística. Ya que sus propiedades no sólo se limitan a un carácter arbitrario.

Por esta razón, valores como la reciprocidad, el esfuerzo y la defensa subyacen en las relaciones que mantienen los *canoas* con las entidades territoriales que moran en la montaña y median la vida social.

En ese mismo razonamiento deduzco que el etnoterritorio es un paradigma que funge como emblema entre los jóvenes, ya que no sólo se limita a la reproducción sociocultural nahua, sino que de manera simultánea se complementa con la asimilación paulatina de sus distintos elementos ya sean de índole material o inmaterial.

Por esta razón, afirmo que referir a lo *mazame* no es algo tan simple como una autoidentificación colectiva preexistente, sino que por su historicidad territorial es otro símbolo estructural de dicho paradigma nahua. El cual defino como una relación totémica conformada por la organización comunal en reciprocidad hacia los entes territoriales, la tierra y los parientes, en una suerte de vaivén identitario que no sólo remite al pasado y al presente, sino que organiza y regula la conducta entre el ser humano y la naturaleza, y que simultáneamente se distingue de otros pueblos aledaños de origen prehispánico por su vínculo con el venado.

Por consiguiente, en la dimensión del trabajo subrayo que existen una serie de técnicas corporales, lugares y formas organizativas etnoterritorializadas, que por su funcionalidad continúan reproduciéndose como símbolos referenciales, aunque no está exento de las transformaciones culturales. De ahí que en el plano axiológico los lazos de reciprocidad persistan como parte del *ethos* de esta sociedad y sirvan de marco a las expresiones que referí con anterioridad.

En ese tenor, se concluye que el adiestramiento de los cuerpos jóvenes puede ser entendido como un rasgo de mutabilidad, aunque en la mayoría de los casos se trate de asuntos de forma y no de fondo, razón por la cual destacar la pluriactividad es clave para entender la complejidad social que influye en dicha dimensión. Pues en síntesis se trata de una estrategia compuesta por la heterogeneidad de técnicas y prácticas en aras de articularse a la división del trabajo y a los nuevos estilos de vida, de tal manera que el segmento de los

jóvenes destaca por la creatividad y flexibilidad con la que se apropian en términos afectivos, cognitivos e interactivos a un sistema territorial tan complejo como el que se describió en los capítulos anteriores.

Si bien el ámbito del trabajo se ha diversificado, sobresalen dos tipos de complejos que suelen presentarse de manera complementaria para garantizar tanto su supervivencia como la reproducción material e inmaterial de su cultura, por un lado, se encuentra el complejo simbólico-cultural sustentado en relaciones de colaboración o reciprocidad con las entidades que moran o inciden en la montaña y las comunitarias, mientras que, por otro lado, se encuentra el trabajo como fuerza productiva concebido desde una lógica capitalista que ha dado lugar a la pluriactividad en un circuito de lugares desde cuales se establecen vínculos afectivos, funcionales e identitarios al etnoterritorio (sagrado, simbólico y funcional) y fuera de él, permitiendo así la construcción de *etnoterritorialidad*.

En consecuencia, quiero aseverar que la reciprocidad en el trabajo va compuesta por una carga ritual que necesariamente implica un proceso colectivo de transformación, tránsito, regulación o adaptación tanto del *ethos* como de los roles asumidos por los actores del pueblo, quienes dinamizan un cúmulo de rituales de índole festivo, religioso y de parentesco.

A su vez, concluyo que la lengua náhuatl es significativa de una contigüidad etnoterritorial que posibilita la acuñación de su valor social no sólo en términos de comunicación sino en la organización de su respectiva territorialización.

Asimismo, reitero que los planos de expresión y contenido que median las operaciones semióticas se efectúan de manera relacional entre sujetos, itinerarios y toponimias aun cuando la influencia del pensamiento dominante permee en ellas. Por tal motivo, considero que se trata de un medio que no se limita a hacer posible la comunicación, sino que transmite el mundo axiológico que ha ordenado el etnoterritorio de manera

diacrónica y sincrónica, de modo que la lengua resulta ser un elemento constitutivo en la *etnoterritorialidad* de los jóvenes.

Corroboré que las toponimias y autoidentificaciones nahuatlizadas son resultado de un vínculo ancestral entre el hombre y el territorio vivo que, en su dinamismo por medio de una línea de parentesco, circuito de lugares sagrados y la práctica agraria de subsistencia reproduce los prescriptos religiosos y sociales que unifican al pueblo.

Por otra parte, es preciso decir que la movilidad por sí misma, no devela la pertenencia socioterritorial de los jóvenes, de manera que sin usos lingüísticos y toponimias nahuatlizadas no hay territorio nahua.

Como aportación de esta investigación se precisó que la movilidad se traduce en aquellos desplazamientos breves o prolongados que la dimensión del trabajo y el ocio orientan en los itinerarios de los jóvenes, siendo la movilidad local y metropolitana las más sobresalientes.

Tras lo anterior, infiero que la montaña Malintzi es el complejo territorial con mayor densidad simbólica nahuatlata que ha posibilitado la permanencia de tales significaciones. transición toponímica que presenta el pueblo (náhuatl al español). Situación que va íntimamente ligada a la influencia de las políticas nacionales y sus respectivas configuraciones funcionales, objetivadas fundamentalmente en la diversificación de las modalidades de inserción laboral (primaria, terciaria o pluriactividad).

En relación con lo antes expuesto, asevero que la lengua es al mismo tiempo un sistema territorial del cual, según sean las necesidades del contexto, los jóvenes crean, disputan, establecen, configuran y reproducen una serie de convenciones sociales (en el plano simbólico como en el material), incluso crean otras formas de significación según sea sus usos y necesidades, tal como ocurre con los fenómenos de bilingüismo y diglosia.

Por lo tanto, se sugiere que en estudios futuros pueda retomarse este parámetro para ahondar acerca de la construcción del etnoterritorio y la recuperación del conocimiento material e inmaterial territorializado.

En calidad de agenda pendiente se queda el acercamiento a las valoraciones simbólicas del cuerpo nahua, la complementariedad etnográfica en torno a la relación sociolingüística entre lengua y territorio, que por cuestión de tiempo me resultaron imposibles ahondar como hubiese querido.

Por un lado, por el reto que implicó la asimilación de herramientas de la disciplina como el pensar categóricamente desde la teoría antropológica y sistematizar lo recuperado en campo con relación a ello. Por otra parte, el escenario pandémico generó evidentes cambios en las dinámicas sociales del pueblo por lo que algunas técnicas metodológicas para el trabajo de campo que inicialmente había considerado integrar exigieron ser replanteadas en mayor o menor intensidad, pues la sociabilidad cambió radicalmente de un día para otro.

A manera de cierre concluyo definiendo a la *etnoterritorialidad* juvenil canoense como producto inmaterial de una relacionalidad histórica, afectiva y funcional hacia la montaña Malintzi, el ciclo agrícola y el venado (mazame), que al estar inmerso en las dinámicas metropolitanas de la región Puebla-Tlaxcala, adquiere una diversidad de manifestaciones socioculturales entre las que destaca su arraigo al etnoterritorio (entidades territoriales, festividades, ciclo agrario, trabajo del campo, entre otras) y su alta capacidad de agencia.

De ahí que resulte preciso no perder de vista que se trata de una producción histórica de índole mesoamericana que se ha ido relaborando a lo largo del tiempo, por tanto, las valoraciones de pertenencia socio territorial se distingue intergeneracionalmente.

BIBLIOGRAFÍA

- Acocal, S. (2016). *La muerte infantil: crónicas coloniales y prácticas culturales San Pablo del Monte Cuauhtotoatla, Tlaxcala* [Tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia]. Repositorio Mediateca INAH. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/tesis%3A3399>
- Alberti, P. (1999). La identidad de género y etnia. Un modelo de análisis Nueva Antropología, vol. XVI, núm. 55, Asociación Nueva Antropología A.C. Distrito Federal, México.
- Barabas, A. (2003). Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, 4 Vol. *México: INAH*.
- Barabas, A., y Bartolomé, M. (1999). Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías.
- Benedetti, A. (2011). Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea, en Souto, P. (Coordinadora), *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*, Ed. De la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.
- Berger, P., y Luckmann, T. (1986). Los fundamentos del conocimiento en la vida cotidiana. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu-Murguía.
- Bonfil, Guillermo. *México profundo. Una civilización negada*. CONACULTA-SEP, México, 1987.
- Bourdieu, Pierre (1989). El espacio social y la génesis de las "clases". Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, III (7),27-55. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31630703>

- Canclini, N. G. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- Carrillo, C. (1993-1996). Reseña monográfica de las Juntas auxiliares del Municipio de Puebla, H. Ayuntamiento del Municipio de Puebla, México.
- Cruz Salazar, T., Urteaga Castro Pozo, M., Moya, L., y de la Cruz, M. (2020). *Juventudes indígenas en México. Estudios y escenarios socioculturales*.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social [CONEVAL]. (2022). *Grado de Rezago Social por AGEB urbanas de las localidades de Puebla*.
- Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública [CESOP]. (2022). *Perfiles socioeconómicos de zonas metropolitanas*, Núm. 360.
- Diario Oficial de la Federación. (1938). Decreto que declara Parque Nacional la Montaña La Malinche o Matlacuéyatl, 21 de septiembre, México, D.F. Recuperado de <http://www.conanp.gob.mx/sig/decretos/parques/Malinche.pdf>
- Feixa, C.; González, y Y. (2006). Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina. *Papers: revista de sociología*, Núm. 79.
- Gámez, A., y Correa, M. (2013). Etnoterritorialidad y Cosmovisión. Licona, E., Gámez, A. y Rodríguez, R. En (Eds) *San Miguel Canoa, pueblo urbano*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Antropología. (pp.165-275).
- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. *Globalización y regiones en México*. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas. Época II. Vol. V. Núm. 9. pp 25-57. Recuperado de <http://www.economia.unam.mx/academia/inae/pdf/inae5/516.pdf>
- González, R., Robles, E., y Linares, J. (2022). La cacería del venado en la época tolteca-

- Chichimeca, Tlayacapan, Morelos. Suplemento cultural el Tlacuache. Núm. 1033. pp. 2-20. Recuperado de [20220616_Tlacuache_1033.pdf \(inah.gob.mx\)](#)
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del “Fin de los territorios” a la multiterritorialidad*, ed. Siglo XXI editores, México.
- Hernández González, C. (2002). *Malintzin y el origen simbólico del mestizaje: La conquista de México en la historiografía del siglo XIX y principios del XX*. (En Doña Marina (La Malinche). La formación de la identidad mexicana. 1ºed; pp. 89-.99. Ediciones Encuentro.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (2020). Censo General de población y vivienda. México: INEGI.
- Lara, F. (2016). *Herencia léxica del español en México. Opúsculos. El Colegio Nacional. México*
- Lévi-Strauss, C. (1965). *El totemismo en la actualidad* (No. 04; GN489, L4.). Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Lévi-Strauss, C. (1981). La antropología estructural de Claude Levi-Strauss.
- Licon, E., Gámez, A. & Rodríguez, R. (2013). El territorio como sistema. En (Coords.) Licon, E., Gámez, A. & Rodríguez, R. *San Miguel Canoa, pueblo urbano*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Antropología.
- Licon, E., y Zúñiga, F. (2019). San Miguel Canoa, pueblo urbano. *TOPOFILIA, Revista Científica de Arquitectura, Urbanismo y Territorios*, (19), 35-45.
- Licon, E. y Pérez, M. (2020). Bendición de Semillas. Ritual agrario religioso, ed.

Secretaria de Cultura/Fonca, El Errante, México. (ISBN: 978-607-9115-67-8).

Lindón, A. (2006). Territorialidad y género: una aproximación desde la subjetividad espacial. *Miguel Ángel AGUILAR y Patricia RAMÍREZ (coords.), Pensar y habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo. Barcelona, Anthropos/UAM-Iztapalapa, 13-33.*

López Austin, A. *Textos de medicina náhuatl*, 4a. edición, México, Universidad

Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.

Recuperado de

www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/textos/medicina_nahuatl.html

López, A. (1999). Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana. *México: UNAM.*

López, G. (1 Ed.). (2020). *Pueblos indígenas en tiempos de la Cuarta Transformación.*

Bajo Tierra Ediciones. México. Recuperado de pueblos-indigenas-4t-VF-impresión-digital.pdf (bajotierraediciones.com)

Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Planeta-

Agostini.

Martínez, R. (2017) Lógicas y objetivos de la violencia sexual en los escenarios del

conflicto armado. *En La guerra inscrita en el cuerpo: Escenario en disputa territorial* (1ºed; pp.34-131).

Mauss, M. (1971) Técnicas y movimientos corporales. En *Sociología y antropología*.

Editorial Tecnos.

Montero, A. (2012). *Matlalcueye el volcán del alma tlaxcalteca*. (1º Ed)., México.

- Monnet, J. (2013). *El territorio reticular*, en Beatriz Nates Cruz, *Enfoques y métodos en estudios territoriales*, RETEC, Colombia. pp.137-167
- Sack, R. (1986). *La territorialidad humana, su teoría y la historia*. Cambridge University, London.
- Santos, M. (1996). *Por una geografía nueva la naturaleza del espacio: Técnica y tiempo; razón y emoción*. Ariel Geografía.
- Saussure, F. (1945). *Lingüística general*. Buenos Aires: Losada
- Saquet, M. A. (2015). *Por una geografía de las territorialidades y las temporalidades: Una concepción multidimensional orientada a la cooperación y el desarrollo territorial*. MISC.
- Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano [SEDATU], (2015). *Delimitación de las zonas metropolitanas de México*. 1era ed. México. https://www.inegi.org.mx/contenido/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825006792.pdf
- Souto, P. (2011). *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*, Ed. De la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Sosa, M. ¿Cómo entender el territorio?; En (Coord.) Belinda Ramos Muñoz. Editorial Cara Parens. Guatemala.
- Šprajc, I. (2008). *Observación de los extremos de Venus en Mesoamérica: astronomía, clima y cosmovisión*.
- Poniatowska, E. (2007). *Luz y luna, las lunitas*, Era, S. A. de C. V., México, D. F
- Portal, M. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en*

San Andrés Totoltepec, Tlalpan. CNCA/UAM, México.

Rieznik, P. (2001). Trabajo, una definición antropológica. *Razón y revolución*, 7, 1-21.

Segato, R. (2015). Los Cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. En *Segato, R. La Crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*. (pp. 211-244). Prometeo Libros.

Tolteca-Chichimeca, H., Kirchhoff, P., Güemes, L. O., & García, L. R. (1976). Historia Tolteca-Chichimeca. *Edited and translated by Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes, and Luis Reyes Garcia. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico City.* Lévi-Strauss, C. (1971). Raza e historia. *Revista de la Universidad Nacional (1944-1992)*, (8), pp.68-108.

Zebadua, J. (2020). Rock, cultura y transcultura. El caso del etnorock en Chiapas en Cruz-Salazar, Urteaga, M. y De la Cruz, M. (Ed.) *Juventudes indígenas en México: Estudios y escenarios socioculturales*. 1a. Ed. El Colegio de la Frontera Sur.

Otras fuentes consultadas

Canal ALICE CES. (12 de marzo de 2014). Conversa del Mundo- Silvia Rivera Cusicanqui

y Boaventura de Sousa Santos [Archivo de Vídeo]. Youtube.

<https://youtu.be/xjgHfSrLnpU>

ANEXOS

Glosario

Nombre en náhuatl	Traducción al español
<i>Acoatl</i>	Huracán
<i>Allotli</i>	Calabaza
<i>Altepetl</i>	Pueblo
<i>Atl</i>	Agua
<i>Cencal</i>	Granero
<i>Centli</i>	Mazorca
<i>Cohcoltzitzin</i>	Abuelo
<i>Cuahtlal</i>	Bosque
<i>Ehecatl</i>	Viento
<i>Ilitl</i>	Frijol
<i>Mayantlih</i>	Hambre
<i>Metl</i>	Maguey
<i>Metzentli</i>	Luna
<i>Mixcoatl</i>	Serpiente de agua
<i>Natzin</i>	Madre
<i>Pixhcah</i>	Cosecha
<i>Quahtlanyaqui</i>	Campesino
<i>Teotl</i>	Dios

<i>Tlahul</i>	Maíz
<i>Tlali</i>	Tierra
<i>Tlamaniliztli</i>	Ofrenda
<i>Tlasztilizlotl</i>	Felicidad
<i>Tlecotl</i>	Fuego
<i>Tleocoatl</i>	Serpiente de fuego
<i>Tocasque</i>	Siembra
<i>Tonal</i>	Día
<i>Tonantzin</i>	Sol
<i>Tostlapozque</i>	Labor (aplicado a la primera o segunda)
<i>Xhochitl</i>	Flor
<i>Yehchicahuac</i>	Adulto

Nota: Se trata de un complejo material y simbólico en torno a la práctica agrícola del maíz.

Dichos populares

“Me recorre agua en el cuerpo”

“Tú tranquila, yo sé cómo se teje el arete”

“Dejaste tu tonal tirado”

“Tiran la piedra y esconden la mano”

“El mismo cuerpo te va pidiendo donde quieres que te hojeen”

“Aquí no se está rascando la panza”

“Me toco bailar con la más feíta”